
UNIVERSITY OF TORONTO
3 1761 00644583 7

Friedrich Ueberwegs

Grundriſs der Geschichte der Philosophie

fortgeführt von Max Heinze

Erster Teil

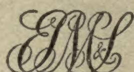
Das Altertum

Elfte, vollständig neubearbeitete und stark vermehrte, mit einem Philosophen- und Literatorenregister versehene Auflage,

herausgegeben

von

Dr. Karl Praechter
ord. Professor der klassischen Philologie an der Universität Halle



Berlin 1920
Ernst Siegfried Mittler und Sohn
Kochstraße 68–71

Friedrich Ueberwegs

Grundriſs der Geschichte der Philosophie des Altertums

Elfte, vollständig neubearbeitete und stark vermehrte, mit einem Philosophen- und Literatorenregister versehene Auflage,

herausgegeben

von

Dr. Karl Praechter
ord. Professor der klassischen Philologie an der Universität Halle

---

Berlin 1920
Ernst Siegfried Mittler und Sohn
Kochstraße 68—71



GEDENKTAFEL
ZU EHREN DER HERAUSGEBER.

FRIEDRICH UEBERWEG

Zuerst Privatdozent an der Universität Bonn, zuletzt ord. Professor an der Universität Königsberg

* 22. Januar 1826, † 9. Juni 1871

verfaßte auf Antrag und nach dem Plan des Verlagsbuchhändlers Dr. Theodor Toeche-Mittler diesen Grundriß in drei Bänden (1862—1866) und bearbeitete auch die nächsten beiden Auflagen.

Der erste Band erschien 1862, der zweite 1864, der dritte 1866.

RUDOLF REICKE

Dr. phil. und Bibliothekar an der Universität Königsberg

* 5. Februar 1825, † 16. Oktober 1905

besorgte die Bearbeitung der 4. Auflage (1871—1875).

MAX HEINZE

k. sächsischer Geheimer Rat und ord. Professor an der Universität Leipzig

* 13. Dezember 1835, † 17. September 1909

übernahm im Jahre 1875 auf Wunsch der Verlagsbuchhandlung die Bearbeitung des Grundrisses und besorgte sie von der 5. bis 9. Auflage (1876—1906).

Die Abtrennung der Philosophie der Gegenwart von den drei früher erschienenen Bänden in einen vierten Band erfolgte im Jahre 1901.

Als im Jahre 1907 Geheimrat Heinze aus Altersrücksichten von der weiteren Bearbeitung des Werkes zurücktrat, sah sich der Verlag veranlaßt, sie fortan in die Hände mehrerer Gelehrter zu legen, weil die mit jeder neuen Durchsicht eines Bandes verbundene Arbeit in ständigem Wachsen begriffen ist. Auch bietet diese Teilung den Vorteil, daß neue Auflagen mehrerer Bände gleichzeitig in Angriff genommen werden können.

Seit dem Jahre 1907 besorgt die Bearbeitung des

I. Bandes, Das Altertum:
Karl Praechter, ordentlicher Professor an der Universität Halle.

Von seiner Hand bearbeitet, erschien die zehnte Auflage des I. Bandes im Jahre 1909, die elfte, vollständig neubearbeitete und stark vermehrte im Herbst 1919.

In die Bearbeitung der übrigen Bände teilen sich:

II. Band, Die mittlere oder die patristische und scholastische Zeit:
Matthias Baumgartner, ordentlicher Professor an der Universität Breslau.

Die zehnte, vollständig neubearbeitete und stark vermehrte Auflage wurde im Winter 1914/15 ausgegeben.

III. Band, Die Neuzeit bis zum Ende des achtzehnten Jahrhunderts:
Max Frischeisen-Koehler, Professor an der Universität Berlin.

Die zehnte Auflage erschien 1914.

IV. Band, Das neunzehnte Jahrhundert und die Gegenwart:
Konstantin Oesterreich, Dr. phil. und Privatdozent an der Universität Tübingen.

Die elfte, völlig neubearbeitete und vermehrte Auflage erschien 1915.

Vorwort.

Der erste Band des „Ueberweg“ hat in seiner elften Auflage eine tiefgreifende Umgestaltung seines Inhaltes und eine Vermehrung seines Umfanges auf nahezu das Doppelte der nächst vorangegangenen Ausgabe erfahren und erscheint als ein neues Buch. Bei der Bearbeitung war mein Bestreben darauf gerichtet, neben der Vervollständigung des Literaturverzeichnisses, die bei diesem Grundriß nach alter Tradition selbstverständlich ist, vor allem auch den Textteil den jetzigen Ergebnissen und Forderungen der Wissenschaft anzupassen. Dazu schien mir zunächst eine veränderte Einteilung des geschichtlichen Stoffes vonnöten. Die in den früheren Auflagen einseitig unter die Kategorien: Welt, Mensch, Gott, gezwungene Periodisierung mußte einer natürlicheren und der Gesamtentwicklung besser Rechnung tragenden den Platz räumen. Für die Ausführung im einzelnen kann auf S. 37 ff. und 47 ff. verwiesen werden. Auch sonst erfuhr die Anordnung vielfache Änderungen, z. T. im Zusammenhange mit der größeren Ausführlichkeit der Darstellung, die es u. a. ermöglichte, die früher nur in knappen Notizen berührten späteren Stadien des Kynismus sowie der peripatetischen und epikureischen Lehre in besonderen Paragraphen unter den verschiedenen zeitlichen Abschnitten zu behandeln und dabei das Charakteristische in ihrer Entwicklung hervortreten zu lassen. Das Einteilungsprinzip der Schulzugehörigkeit wurde straffer durchgeführt und demgemäß das dieses Prinzip durchbrechende Kapitel „Eklektizismus“ (§ 66 der 10. Aufl.) beseitigt. Varro und Cicero erhielten ihre Stelle in der Akademie des Antiochos (§ 65), Lukian bildet mit anderen zur Philosophie nur in loser Beziehung Stehenden eine Gruppe der „durch verschiedene Schulen philosophisch Beeinflußten“ (§ 77). Daß Cicero vor die mittlere Stoa, die er voraussetzt, zu stehen kam, ist ein Übelstand, der sich nicht wohl vermeiden ließ, da eine Zerlegung der Akademie, deren Polemik ihrerseits wieder

zu den Entstehungsgründen des mittleren Stoizismus gehört, aus Rücksichten der Übersichtlichkeit ausgeschlossen war.

Die Umgestaltung beschränkte sich aber nicht auf Änderungen der Disposition. Läßt man die übernommenen Bestandteile der Ausgaben- und Literaturverzeichnisse außer Rechnung, so wurde der überwiegende Teil des Bandes von Grund aus neu geschrieben. Der Hauptanteil entfiel dabei auf Platon und die hellenistische Philosophie. Der letzteren suchte ich im Gegensatze zu ihrer immer noch stiefmütterlichen Behandlung in den meisten neueren Handbüchern zu dem Rechte zu verhelfen, das ihr angesichts ihrer immensen Bedeutung nicht nur für das spätantike, sondern auch für das mittelalterliche und neuzeitliche Kulturleben zukommt. Schon die sich immer enger knüpfenden Beziehungen der christlich-theologischen und der allgemein religionswissenschaftlichen Forschung zur hellenistischen Philosophiegeschichte verlangten eine eingehendere Behandlung dieses Gebietes, ganz abgesehen davon, daß sich trotz der klassizistischen Beschränktheit unseres Schulkanons auch in weiteren Kreisen ein wachsendes Interesse für philosophische Erscheinungen der späteren Antike, wie Epiktet, Plutarch und den Neuplatonismus, bemerkbar macht. Der namentlich bei Platon sehr starken Lockung, mich Schritt für Schritt mit der intensiven Forschung der letzten Jahre auseinanderzusetzen, durfte ich in Rücksicht auf die dem Umfange des Werkes gezogenen Grenzen nicht in vollem Maße nachgeben. Immerhin wird das, was nach dieser Richtung geschehen ist, genügen, um einen Einblick in die Probleme und ihre verschiedenartige Lösung zu geben und den Leser zur Stellungnahme auf Grund eigener Prüfung anzuregen. Gerade darauf aber kam es mir in erster Linie an, da ein Buch wie das vorliegende nur dann wirklich fördert, wenn es zum Quellenstudium den Anreiz gibt und den Weg zeigt. Es wurden deshalb zur Kontrolle und weiteren Verfolgung des Vorgetragenen zahlreiche Zitate von Autorenstellen eingefügt und — größtenteils nach dem Vorgange der früheren Bearbeitungen — mancher Passus ausgeschrieben, wobei ich mich der landläufigen Graecophobie zum Trotz ganz und gar nicht scheute, den griechischen Wortlaut als solchen zu belassen. Nur bei den schwierigeren Vorsokratikertexten glaubte ich dem Verständnis durch Beigabe einer deutschen Übersetzung zu Hilfe kommen zu sollen. In Fällen, in denen dies besonders bemerkt ist, wurde Diels' Übersetzung übernommen, da jede Abweichung von ihr als Verschlechterung erschien. Selbstverständlich ist aber auch in allen

anderen Fällen diese Übersetzung, die zugleich den besten Kommentar bietet, zu Rate gezogen worden.

Die äußere Einrichtung des Buches ist die gleiche, wie sie schon in der zehnten Auflage bestand, und beruht in der Hauptsache auf der von der Verlagsbuchhandlung für alle Bände des Grundrisses getroffenen Anordnung, wonach Text und Literaturverzeichnis als gesonderte Teile des Bandes auftreten und die Ausgaben nebst Übersetzungen dem Textteile zugewiesen werden. Den Ausgaben ließ ich — immer wieder in Rücksicht auf die eigene Arbeit des Lesers, zu der das Buch anleiten soll — den Nachweis des Materials vorangehen, das für die selbständige Beschäftigung mit dem Philosophen oder der Philosophenschule in Betracht kommt, in erster Linie der antiken Quellen für Leben, Schriften und Lehre. Die unmittelbare Angabe dieses Materials ist gegebenen Falles ersetzt durch den Hinweis auf Stellen neuerer Arbeiten, an welchen es zusammengestellt zu finden ist. Die Scheidung zwischen „Literatur“ und „Ausgaben“ war nicht überall leicht durchzuführen. Besonders bei den auf Papyrus erhaltenen Schriftstellern bieten mehrfach die ihnen gewidmeten Abhandlungen in weiterem Kontexte zugleich auch mehr oder minder umfassende Editionen. In solchen Fällen wurde zugunsten der „Ausgabe“ entschieden. Man wird also beispielsweise für Philodem zunächst S. 463 ff. und dann erst S. 158* f. nachzuschlagen haben. Bei den Vorsokratikern erschien mir abgesehen von dem Bywaterschen Heraklit die Aufnahme der älteren Editionen neben Diels' Ausgaben nur als eine störende Belastung des Textes. Sie wurden daher, wie schon in der letzten Auflage, ausnahmsweise in das Literaturverzeichnis verwiesen.

Im Textteile bildet in der Regel das Kleingedruckte die leitende Darstellung. Die großgedruckten Abschnitte zu Anfang der Paragraphen sollen daraus zur Orientierung und Rekapitulation das Wichtigste hervorheben. Eine Ausnahme machen die §§ 41–44 über die Lehre Platons. Hier bestand die Schwierigkeit, daß einerseits das Verständnis dieser Lehre nur erreichbar ist, wenn man sie im Flusse ihrer an Wandlungen reichen Entwicklung betrachtet, andererseits aber der Zweck des Buches auch eine systematische Übersicht über die Philosophie Platons als wünschenswert erscheinen ließ. Der ersteren Aufgabe konnte die Besprechung der platonischen Schriften in § 40 S. 238 ff. genügen, die ohne weiteres auch zu einer genetischen Behandlung seiner Theoreme führte. Der zweiten Aufgabe suchte ich in der Weise

gerecht zu werden, daß ich in dem großgedruckten Texte der §§ 41—44 die Hauptlehren des Philosophen in sachlicher Gruppierung und in knappster Form wiedergab, im Kleingedruckten aber unter Stichworten auf die in Frage kommenden Stellen der ausführlicheren genetischen Darstellung verwies. Ich verkenne die leicht ersichtlichen Nachteile nicht, die auch mit dieser Lösung der Schwierigkeit verknüpft sind, sah aber keinen besseren Weg, das genetische und das systematische Verfahren zu verbinden, ohne durch Wiederholungen den Umfang der Darstellung über Gebühr anwachsen zu lassen.

Eine durchgehende Revision aller Titel in den älteren Teilen der Ausgaben-, Übersetzungen- und Literaturverzeichnisse erwies sich als untunlich. Doch habe ich da, wo Unvollständigkeit einer Angabe oder sonstige Umstände Bedenken erweckten, keine Mühe der Nachforschung und Berichtigung gescheut. Auch eine Ergänzung dieser älteren Literaturnachweise zu lückenloser Vollständigkeit war ausgeschlossen. Schon ein Blick in die Bibliotheca scriptorum classicorum von Engelmann-Preuss und Klussmann belehrt, daß dadurch der Rahmen eines Grundrisses gesprengt worden wäre. So wurde nur nachgetragen, was an Bemerkenswertem zu fehlen schien, im übrigen aber nach Möglichkeit auf die Stellen neuerer Arbeiten verwiesen, in denen auch die ältere Literatur verzeichnet ist. Dagegen fiel alles Gewicht auf die Veröffentlichungen der neueren und neuesten Zeit, für welche Zusammenstellungen teils überhaupt nicht vorhanden, teils nur sehr unbequem zu benutzen sind. Ich war darauf bedacht, dabei jeweilen auch solche Erscheinungen zu nennen, die sich durch ihren Titel nicht ohne weiteres als in Frage kommend verraten. Leitend war auch hier das Bestreben, dem Arbeitenden nach Kräften zur Hand zu gehen und ihm mehr zu bieten, als eine einfache bibliographische Zusammenstellung der einschlägigen Titel zu geben imstande ist. Unter diesem Gesichtspunkte wurde es auch nicht vermieden, die gleiche Arbeit an verschiedenen Stellen anzuführen, sofern ihre Kenntnis in jedem einzelnen Falle für die Beschäftigung mit dem betreffenden Philosophen oder der in Rede stehenden Schule förderlich sein konnte.

Die chronologische Ordnung der Literatur ist im wesentlichen beibehalten, mehrfach aber der Überblick durch Einführung neuer sachlich orientierter Unterabteilungen erleichtert worden. So wurde bei Cicero die Literatur, soweit sie nicht allgemeineren Inhaltes ist, nach den einzelnen Schriften, denen sie gilt, gesondert, ebenso bei Philodem die nach dem oben Bemerkten unter den

Ausgaben zu verzeichnenden Erscheinungen, und bei der stark angeschwollenen Produktion über Poseidonios, die großenteils seine Einwirkungen auf Spätere betrifft, boten die verschiedenen von ihm beeinflußten Schriftsteller ein gut benutzbares Einteilungsprinzip. Für manche anderen Autoren mit reicher moderner Literatur, wie Seneca und Lucrez, wird es Aufgabe späterer Auflagen sein, durch eingehendere Scheidung nach sachlichen Kategorien die Übersicht über die für den jeweiligen Zweck zu berücksichtigenden Arbeiten zu fördern.

Als Beihilfen für Auffindung und Kontrolle des Literaturmaterials wurden neben den Bibliographien von Engelmann-Preuss und Klussmann die Jahresberichte, die Bibliotheca philologica classica und die Rezensionszeitschriften mit Dank benutzt. Persönlichen Dank schulde ich zahlreichen Fachgenossen, besonders den Herren Dr. Th. O. Achelis und Dr. A. Rüstow, für Hinweise auf Unrichtigkeiten und Lücken in der Literatursammlung der früheren Auflagen. Den Kollegen Hultzsch, Robert und v. Stern verdanke ich freundliche Auskunft in Fragen ihrer engeren Forschungsgebiete. Weiterer Dank gebührt den Herren candd. phil. E. Fritz, Fr. Kegler, W. Friedemann, Fr. Gabelick und P. Raue, die mich nacheinander bei der Druckkorrektur und der Verzettelung des Registermaterials unterstützten. Unter ihnen hat sich für den weitaus größten und schwierigsten Teil des Werkes Hr. Raue in den Stunden, die ihm Studium und vaterländischer Hilfsdienst übrig ließen, mit nie ermüdender Sorgfalt dieser Aufgabe gewidmet.

Die Drucklegung zog sich infolge der mannigfachen durch den Krieg verursachten Schwierigkeiten über fünf Jahre hin. Das hatte mancherlei Ungleichmäßigkeiten in äußerlichen Dingen — der Wiedergabe griechischer und lateinischer Namen, der Zitierweise u. dgl. — zur Folge, von denen ich hoffen darf, daß sie nicht als allzu störend empfunden werden. Schwerer wiegt, daß manche neueren Erscheinungen, da der betreffende Abschnitt schon in Reindruck vorlag, nicht mehr an ihrem Platze eingehend berücksichtigt, sondern nur noch mit kurzer Titelangabe am Schlusse des Bandes nachgetragen werden konnten. So war es, um nur Wichtigeres zu erwähnen, nicht mehr möglich, zu Reinhardts Buche über Parmenides Stellung zu nehmen — zu einer tiefer greifenden Umarbeitung der Vorsokratik hätte es mich übrigens auch bei früherem Erscheinen nicht veranlaßt —. Das von Diels beleuchtete neue Antiphonfragment ließ sich für die Sophistik nicht mehr verwerten und

v. Wilamowitz' bedeutsames Platonbuch konnte eben noch unter den Nachträgen genannt, Nestles Bearbeitung des ersten Zellerbandes bei der letzten Korrektur der Nachträge angefügt werden. Von § 37 an gab ich um des leichteren Verweisens willen das gesamte weitere Literaturverzeichnis vor dem Texte zum Druck, der im Spätjahr 1916 beendigt wurde. Die ungeahnt lange Dauer des Krieges und in ihrer Folge die Verlangsamung des Weiterdruckes ließ die Nachträge stark anschwellen, brachte aber auf der andern Seite den Vorteil, daß dem Bande, der nun gleichzeitig mit dem Wiedereinsetzen intensiverer wissenschaftlicher Friedensarbeit erscheint, die Veröffentlichungen bis in die erste Hälfte d. J. 1919 beigegeben werden konnten, freilich nicht ohne Lücken, namentlich in der großenteils schwer erreichbaren ausländischen Literatur.

Möge das Buch, das seinem Bearbeiter während der Stürme des Weltkrieges ein Mittelpunkt stiller Sammlung und zuletzt in bitterster Enttäuschung ein Trost gewesen ist, an seinem kleinen Teile dazu mithelfen, die geistigen Interessen aus Deutschlands großer Zeit hinüberzutragen in eine noch dunkle und wenig verheißungsvolle Zukunft.

Halle a. S. im Herbst 1919.

K. Praechter.

Inhaltsverzeichnis.

Einleitung.

Über den Begriff, die Methode und die allgemeinen Quellen und Hilfsmittel der Geschichte der Philosophie.

Die Philosophie des Altertums.

Die Philosophie der Griechen.

Erste Periode.

Die vorattische Philosophie

etwa von Anfang des 6. bis Mitte des 5. Jahrhunderts vor Chr.

Zweite Periode.

Die attische Philosophie

etwa Mitte des 5. bis Ende des 4. Jahrhunderts vor Chr.

Seite

Systematischer Überblick über Platons Philosophie.

Dritte Periode.

Die hellenistisch-römische Philosophie

etwa von Ende des 4. Jahrhunderts vor bis gegen Mitte des 6. Jahrhunderts nach Chr.

Seite

Erster Abschnitt.

Kampf zwischen Stoizismus, Epikureismus und Skepsis. Eklektizismus

etwa von Ende des 4. bis Mitte des 1. Jahrhunderts vor Chr.

Zweiter Abschnitt.

Eklektizismus und erneute Orthodoxie, gelehrte Beschäftigung mit den Werken der Schulbegründer, religiöser Mystizismus

etwa von Mitte des 1. vorchristlichen bis Mitte des 3. christlichen Jahrhunderts.

Dritter Abschnitt.

Die Herrschaft des Neuplatonismus

etwa von Mitte des 3. bis Mitte des 6. Jahrhunderts nach Chr.

Einleitung.

Über den Begriff, die Methode und die allgemeinen Quellen und Hilfsmittel der Geschichte der Philosophie.

§ 1. Die Philosophie ist erst spät zur Stellung einer besonderen Disziplin mit eigenartigem Inhalte innerhalb des Gesamtkreises der Wissenschaft gelangt. Im Altertum fanden zur Abgrenzung ihres Gegenstandes von dem der Fachwissenschaften, insbesondere der Naturwissenschaften, nur Anläufe statt. Nach allgemeiner Anschauung deckte sich ihr Inhalt mit dem des menschlichen Wissens ohne Einschränkung, soweit man überhaupt Philosophieren als theoretisches und nicht als praktisches Verhalten betrachtete: manchen war Philosophie gleichbedeutend mit vernunftgemäßem Leben. Die Neueren zeigen, so sehr auch über die Begriffsbestimmung der Philosophie im einzelnen Streit herrscht, doch im allgemeinen die Neigung, die Philosophie von den übrigen Wissenschaften durch das spezifische Merkmal zu unterscheiden, daß sie nicht auf irgendein beschränktes Gebiet und auch nicht auf die Gesamtheit aller Gebiete nach deren vollem Umfange, sondern auf das Wesen, die Gesetze und den Zusammenhang alles Wirklichen, alles Seienden und Werdenden, sowie auf die Gesetze des Handelns und Erkennens gehe. Diesem gemeinsamen Grundzuge in den mannigfachsten neueren Auffassungen der Philosophie entspricht die Definition, die von allen Philosophierenden am ehesten angenommen werden kann: die Philosophie ist die Wissenschaft der Prinzipien.

Die Worte: *φιλόσοφος, φιλοσοφία, φιλοσοφεῖν* finden sich bei Homer und Hesiod noch nicht. Der herrschende Ausdruck für jede auf Sachkunde beruhende Tüchtigkeit ist hier *σοφία*. Dieses Wort gebraucht Homer (Il. 15, 412) von der Kunst des Zimmermanns. Bei Hesiod steht in gleichem Sinne (Op. 651): *ναυτιλίης σεσοφισμένος*. Spätere gebrauchen *σοφία* auch von der Tüchtigkeit in der Tonkunst und Dichtung. Auch bei Herodot heißt *σοφός* ein jeder, der sich

durch irgendeine Kunst oder Geschicklichkeit vor der Menge hervortut. Die sogenannten sieben Weisen werden von ihm (1, 29 u. ö.) als *σοφισταί* bezeichnet; auch Pythagoras ist ihm (4, 95) ein *σοφιστής*. Das Wort *φιλόσοφος* ist zuerst nachweisbar bei Herakleitos, fr. 35 D. (vgl. dazu Diels, der mit Recht unter Hinweis auf die Übereinstimmung von Klemens von Alexandreia und Porphyrios den Ausdruck für Heraklit selbst in Anspruch nimmt), das Verbum *φιλοσοφεῖν* bei Herodot (1, 30). Die Geschichte dieser Worte hat auszugehen von ihrer populären, der Etymologie entsprechenden Bedeutung, die sich freilich gleich bei Heraklit in auffallender Weise verengt findet (s. u. S. 3): *φιλοσοφία* ist Weisheits- (Wissens-) Liebe, *φιλόσοφος* der Weisheits-(Wissens-)Freund im allgemeinsten Sinne. So sagt bei Herod. 1, 30, Kroisos zu Solon: ich habe gehört, daß du *φιλοσοφέων* viele Länder um der Betrachtung *(θεωρίης εἵνεκεν)* willen durchwandert hast. Ebensowenig wie Herodot denkt Thukydides 2, 40 an eine technische Bedeutung des Wortes, wenn er Perikles von sich und den Athenern sagen läßt: *φιλοκαλοῦμεν μετ᾽ εὐτελείας καὶ φιλοσοφοῦμεν ἄνευ μαλακίας*. Auch hier ist *φιλοσοφία* ganz allgemein das Streben nach geistiger Bildung. So bestätigt sich für diese Zeit der Ausspruch des Cicero: omnis rerum optimarum cognitio atque in iis exercitatio philosophia nominata est. Diese allgemeinere Bedeutung, wonach der *φιλόσοφος* mit demjenigen gleichgesetzt wird, der *μετείληφε παιδείας διαφόρον καὶ περιττῆς*, hat das Wort auch später neben derjenigen, die es als Terminus gewann, noch lange behalten. Eine bemerkenswerte Ausführung hierüber und über die frühere Geschichte des Wortes überhaupt, insbesondere sein Verhältnis zu dem Parallelworte *σοφιστής*, bietet der im 2. Jahrh. nach Chr. lebende Rhetor Ailios Aristeides (or. 46, II p. 407 f. Dind.). Seine Gegner, so führt er aus, die hinter dem Ehrennamen der Philosophie sich decken, wüßten nichts vom ursprünglichen Gebrauche des Wortes. Herodot habe Solon und Pythagoras Sophisten genannt, mit demselben Namen habe Androtion (Historiker um 350 vor Chr.) die sieben Weisen und Sokrates belegt. Dann habe wieder (der Redner und Politiker) Isokrates mit dem Worte „Sophist" die Eristiker und Dialektiker, mit „Philosoph" sich selbst sowie überhaupt die Redner und Politiker bezeichnet, und ebenso seien einige Zeitgenossen des Isokrates verfahren. Auf Platon und Aischines habe Lysias das Wort „Sophist" angewandt. „Sophist" war eben, bemerkt Aristeides, eine recht weitreichende Allgemeinbezeichnung, und unter Philosophie wurde verstanden *φιλοκαλία τις καὶ διατριβὴ περὶ λόγους καὶ οὐχ ὁ νῦν τρόπος οὗτος, ἀλλὰ παιδεία κοινῶς*, wie Demosthenes und tausend andere Schriftsteller in gebundener und ungebundener Rede bewiesen. Auch bei Platon erkennt Aristeides diese allgemeine populäre Bedeutung neben der speziellen technischen: *τούς τε γὰρ φιλοκάλους καὶ φιλομαθεῖς ἐπιεικῶς εὕροι τις ἂν αὐτὸν φιλοσόφους ὀνομάζοντα ἐγγύς τι τῆς τῶν πολλῶν κλήσεως, καὶ πάλιν που διαιρούμενος τούτους ἰδίᾳ προσείρηκε φιλοσόφους τοὺς περὶ τὰς ἰδέας πραγματευομένους καὶ τῶν σωμάτων ὑπερορῶντας.*

Ältester Vertreter einer engeren Wortbedeutung, nach der *φιλόσοφος* den nach der Natur der Dinge Forschenden bezeichnet, wäre, wenn wir einer auf den Platonschüler Herakleides Pontikos zurückgehenden, von zahlreichen Autoren (Diog. Laërt. prooem. 12; Cic. Tusc. 5, 3, 9; dem Diadochenschreiber Sosikrates bei Diog. Laërt. 8, 8; Iambl. vit. Pyth. 12, 58 f.) berücksichtigten Erzählung glauben dürften, Pythagoras, dem auch die Bildung des Wortes zuzuschreiben wäre (vgl. auch Aëtios 1, 3, 8 [Diels Vorsokr. 45 B 15, I³ p. 349, 20], Herm. in Plat. Phaedr. p. 264, 12 f.). Nach dieser Tradition hätte Pythagoras im Gespräch mit dem sikyonischen oder phliasischen Tyrannen Leon das Leben mit einem Feste verglichen, zu dem die einen kommen, um durch Handelsgeschäfte mit den Festbesuchern Geldgewinn zu erzielen, andere, um ihre Künste zu zeigen, eine dritte

Kategorie — den Philosophen entsprechend — um zu schauen. Bei dieser philosophischen Schau hätte Pythagoras an die Betrachtung des Himmels und der Sternwelt und der damit verbundenen Probleme gedacht (Iamblich a. a. O.: *καλὴν μὲν οὖν εἶναι τὴν τοῦ σύμπαντος οὐρανοῦ θέαν καὶ τῶν ἐν αὐτῷ φορουμένων ἀστέρων εἴ τις καθορῴη τὴν τάξιν κτλ.* Cicero a. a. O.: raros esse quosdam, qui ceteris omnibus pro nihilo habitis rerum naturam studiose intuerentur; hos se appellare sapientiae studiosos, id est enim philosophos). Die Neuschöpfung des Wortes *φιλόσοφος* zur Bezeichnung dieser Menschenkategorie an Stelle des bis dahin üblichen *σοφός* wäre von Pythagoras damit begründet worden, daß nur Gott, aber kein Mensch, weise sei.

Daß diese Erzählung historische Wahrheit habe, ist sehr unwahrscheinlich; ohne Zweifel ist sie nur eine von Herakleides ausgegangene Übertragung eines sokratisch-platonischen Gedankens (s. unten) auf Pythagoras. Zu dem ungebrochenen Vertrauen des Pythagoreismus auf die Kraft wissenschaftlicher Forschung stimmt nicht wohl die sokratische Bescheidenheit des Verzichts auf die Weisheit, noch auch zu der ungetrennten Einheit seiner theoretischen und praktischen Tendenz die platonisch-aristotelische Bevorzugung der reinen Theorie vor jeder Praxis. Auch der später ungemein beliebte Vergleich des Lebens mit einem Feste stünde in der Zeit des Pythagoras, wie es scheint, vereinzelt. Ferner ist bemerkenswert, daß der Pythagoreer Philolaos zur Bezeichnung der astronomisch-philosophischen Erkenntnis der Ordnung, die im Weltall herrscht, nicht das Wort *φιλοσοφία*, sondern *σοφία* brauchte (Aët. 2, 7, 7, Diels Vorsokr. 32 A 16; vgl. Boeckh, Philolaos, S. 95 und 102 f.).

Mit einiger Sicherheit ist eine engere Wortbedeutung bei Heraklit, unserem ältesten Zeugen für das Wort *φιλόσοφος* (s. o. S. 2), nachweisbar. In Fragm. 35 heißt es: *χρὴ γὰρ εὖ μάλα πολλῶν ἵστορας φιλοσόφους ἄνδρας εἶναι καθ' Ἡράκλειτον.* Die bloße Weisheitsliebe im allgemeinsten Sinne erfordert noch nicht, daß man vieler Dinge kundig sei. Daraus folgt, daß unter Philosophen hier mehr oder minder berufsmäßige Vertreter der Wissenspflege oder Vertreter einer Wissenschaft verstanden sein müssen, die ihrerseits fachliche Einzelstudien zur Voraussetzung hat, wie Naturphilosophie Studien in den naturwissenschaftlichen Fachdisziplinen erfordert. Möglich auch, daß Heraklit mit dem Ausdruck die Männer bezeichnen wollte, die das mit der Gottheit und dem *λόγος* identische Weise lieben; denn zur Erkenntnis des *λόγος* gelangt nach Heraklit nur der Gereifte, der jegliches nach seiner Natur zu zerlegen weiß (vgl. Diels, Herakl.[2] S. X). Auf festeren Boden gelangen wir in der Sophistik und Sokratik. Hier begegnet uns das Wort Philosophie zunächst in der Bedeutung einer systematisch geübten theoretischen Betätigung. Der Sophist Prodikos stellte nach Plat. Euthyd. 305 c (Diels Vorsokr. 77 B 6) den *φιλόσοφος ἀνήρ* dem *πολιτικός* gegenüber und Platon läßt ebenda Sokrates den prodikeischen Ausdruck *μεθόρια φιλοσόφου τε ἀνδρὸς καὶ πολιτικοῦ* auf eine bestimmte Persönlichkeit anwenden. Plat. Euthyd. 307 a, Gorg. 485 a erscheint *φιλοσοφία* als Sache des Jugendunterrichtes. Ähnlich Plat. Menex. 234 a, wo *παίδευσις* und *φιλοσοφία* verbunden werden und die Vorstufe zu höherer, politischer Tätigkeit bilden. Wie wenig dabei „Philosophie" auf ein begrenztes Gebiet beschränkt ist, zeigt Plat. Theaet. 143 d: *εἴ τινες αὐτόθι περὶ γεωμετρίαν ἤ τινα ἄλλην φιλοσοφίαν εἰσὶ τῶν νέων ἐπιμέλειαν ποιούμενοι* (vgl. auch Tim. 88 c *μουσικῇ καὶ πάσῃ φιλοσοφίᾳ*). Was bei Xenoph. memor. 4, 2, 23 Euthydem als seine *φιλοσοφία* bezeichnet, ist nach 4, 2, 1 die im Jugendunterrichte herkömmliche Beschäftigung mit Dichtern und Sophisten, und in ähnlicher Weise ist in Xenophons Symposion 1, 5 *φιλοσοφία* eine Bildung, die Kallias von den Sophisten Protagoras, Gorgias, Prodikos u. a. für Geld ein-

zuhandeln sucht, während sie Sokrates sich selbst erarbeitet. Auch hier werden die in diesem Sinne Gebildeten den Männern des praktischen Lebens wie Strategen und Hipparchen gegenübergestellt (1, 4). (Vgl. auch Aristot. Pol. 1, 7, 1255 b 37.) Auch dieser Gebrauch von *φιλοσοφία* im Sinne von wissenschaftlicher Beschäftigung überhaupt hat sich durch die Jahrhunderte hindurch erhalten. Der Mathematiker Theon heißt bei Suidas *φιλόσοφος*, von dessen Tochter Hypatia sagt der gleiche Autor (nach Damasc. vit. Isid.): *οὐκ ἠρκέσθη τοῖς διὰ τῶν μαθημάτων παιδεύμασιν ὑπὸ τῷ πατρί, ἀλλὰ καὶ φιλοσοφίας ἥψατο τῆς ἄλλης οὐκ ἀγεννῶς*. Andererseits zeigt sich auch schon im Kreise der Sophisten und Sokratiker der Übergang zu der später geläufigen technischen Verwendung von *φιλοσοφία* und *φιλόσοφος*. Gorg. Helen. 13 (Diels Vorsokr. 76B 11, 13, II[3] S. 253, 4 ff.) führt als Beweis für die Macht der *πειθώ* neben den Reden der *μετεωρολόγοι* und den Redekämpfen der politischen Beredsamkeit auch an *φιλοσόφων λόγων ἁμίλλας, ἐν αἷς δείκνυται καὶ γνώμης τάχος ὡς εὐμετάβολον ποιοῦν τὴν τῆς δόξης πίστιν*. Dabei ist aber bemerkenswert, daß hier die Philosophen von den *μετεωρολόγοι* geschieden und ihr Gebiet auf die im sophistischen Unterrichte stark betonte Eristik beschränkt wird, die auch im platonischen Euthydem (304 e f.) als Probe philosophischer *παιδεία* eine Rolle spielt. Näher führt an den üblichen technischen Gebrauch durch Einschluß der Naturforschung Plat. apol. 23 d. Die Vorwürfe, die gegen alle *φιλοσοφοῦντες* erhoben zu werden pflegen, sind nach dieser Stelle, daß sie *τὰ μετέωρα καὶ τὰ ὑπὸ γῆς* erforschen, keine Götter anerkennen und (durch rabulistische Redekunst) der schlechteren Sache zum Siege verhelfen. Bei Xenoph. mem. 1, 2, 19 sind *οἱ φάσκοντες φιλοσοφεῖν* Vertreter einer psychologisch-ethischen These.

Neben dieser Entwicklung des Wortgebrauches geht eine andere einher, bei welcher dem ersten Bestandteil der Ausdrücke *φιλόσοφος, φιλοσοφία, φιλοσοφεῖν* sein volles Gewicht erhalten bleibt, Philosophie also Weisheitsstreben bedeutet. In diesem Sinne bewundert der platonische Sokrates Protag. 335 d die *φιλοσοφία* des Kallias, der dem Disput zwischen Sokrates und Protagoras das größte Interesse entgegenbringt (vgl. auch Rep. 2 p. 376 b, 9 p. 581 b, 5 p. 475 b). Eine solche *φιλοσοφία* kann zur *σοφία*, der *φιλόσοφος* zum *σοφός* in Gegensatz gerückt werden, wie es die oben berührte Anekdote für Pythagoras in Anspruch nimmt, tatsächlich aber wahrscheinlich von Sokrates, jedenfalls von Platon geschehen ist. Nach Plat. apol. 21 a hat das delphische Orakel erklärt, niemand sei *σοφώτερος* als Sokrates. Im Verkehr mit Menschen aller Art prüft Sokrates dieses Orakel auf seine Wahrheit und erkennt es schließlich als insofern gerechtfertigt, als er im Unterschiede von den anderen wisse, daß er keine *σοφία* besitze, die tatsächlich nur der Gottheit zukomme (23 a f.). Dadurch erhält es seine besondere Beleuchtung, wenn Sokrates die ihm zuteil gewordene Mission 28 e mit den Worten bezeichnet: *φιλοσοφοῦντά με δεῖν ζῆν καὶ ἐξετάζοντα ἐμαυτὸν καὶ τοὺς ἄλλους*. In gleichem Sinne läßt Plat. Phaedr. 278 d Sokrates sagen: *Τὸ μὲν σοφόν . . . καλεῖν ἔμοιγε μέγα εἶναι δοκεῖ καὶ θεῷ μόνῳ πρέπειν· τὸ δὲ ἢ φιλόσοφον ἤ τοιοῦτόν τι μᾶλλόν τε ἂν αὐτῷ ἁρμόττοι καὶ ἐμμελεστέρως ἔχοι*. Im Symposion wird dieser Gegensatz mit der Eroslehre verflochten und so zu zentralen Teilen des platonischen Systems in engste Beziehung gesetzt. Der Eros steht zwischen Besitz und Nichtbesitz des Schönen in der Mitte. Dementsprechend „philosophiert" weder wer schon *σοφός* ist, noch auch sein Gegensatz, der *ἀμαθής*, sondern wer zwischen beiden in der Mitte steht (Sympos. 203 e f.; vgl. auch Lysis 218 a). Die *σοφία*, die das Ziel dieser *φιλοσοφία* bildet, ist identisch mit der *ἐπιστήμη* (Theaet. p. 145 e; vgl. auch Euthyd. p. 288 d: *ἡ δέ γε φιλοσοφία κτῆσις ἐπιστήμης*). Diese geht auf die Ideen als auf das, was wahrhaft ist, die Meinung oder Vorstellung

(δόξα) dagegen auf das Sinnliche als auf das, was dem Werden und dem Wechsel unterworfen ist (Rep. 5 p. 477 a). Demgemäß definiert Platon (Rep. 5 p. 480 a): *τοὺς αὐτὸ ἄρα ἕκαστον τὸ ὂν ἀσπαζομένους φιλοσόφους κλητέον*, oder (ibid. 6 p. 484 b): *φιλόσοφοι οἱ τοῦ ἀεὶ κατὰ ταὐτὰ ὡσαύτως ἔχοντος δυνάμενοι ἐφάπτεσθαι.* Terminus für den Vertreter einer bestimmten wissenschaftlichen Disziplin ist das Wort *φιλόσοφος* eigentlich auch hier nicht. *Φιλόσοφοι* sind vielmehr die Anhänger der wahren Wissenschaft überhaupt; ihnen stehen gegenüber die *φιλόδοξοι* und *ἐν πολλοῖς καὶ πάντως ἴσχουσι πλανώμενοι.* Immerhin läßt sich aus solchen Stellen verstehen, wie sich die spätere Begriffsbestimmung der Philosophie als Metaphysik und Prinzipienlehre ausbilden konnte.

Einen Fortschritt auf dem Wege zur späteren Umgrenzung der Philosophie zeigt Aristoteles mit der Ansetzung einer *πρώτη φιλοσοφία.* Die *φιλοσοφία* im weiteren Sinne (Metaph. 5, 1, 1026 a 18 u. ö.), wofür selten (Metaph. 3, 3, 1005 b 1: *ἔστι δὲ σοφία τις καὶ ἡ φυσική, ἀλλ' οὐ πρώτη*, vgl. Metaph. 10, 4, 1061 b 32) *σοφία* vorkommt, ist die Wissenschaft überhaupt, wozu auch die Mathematik und Physik, die Ethik und die Poetik gehören; die *πρώτη φιλοσοφία* aber (Metaph. 5, 1, 1026 a 24 und 30; 10, 4, 1061 b 19), die Aristoteles auch *σοφία* (Ethic. Nicom. 6, 7, 1141 a 16 ff.; Metaph. 1, 1, 981 b 28; 1, 2, 982 a 6) nennt, und die er vorzugsweise als die Wissenschaft des Philosophen (*ἡ τοῦ φιλοσόφου ἐπιστήμη*, Metaph. 3, 3, 1005 a 21, vgl. *φιλοσοφία* Metaph. 10, 4, 1061 b 25) bezeichnet, ist ihm diejenige Doktrin, die wir heute Metaphysik zu nennen pflegen, nämlich die Wissenschaft, welche auf das Seiende als solches *(τὸ ὂν ᾗ ὄν*, Metaph. 5, 1, 1026 a 31; vgl. 10, 3, 1060 b 31; 10, 4, 1061 b 26), nicht auf irgendein einzelnes Gebiet allein gerichtet ist, also die ersten Gründe oder die Prinzipien (insbesondere die Materie, die Form, die wirkende Ursache und den Zweck) von allem Existierenden betrachtet. Metaph. 1, 2, 982 b 9: *δεῖ γὰρ ταύτην (τὴν ἐπιστήμην) τῶν πρώτων ἀρχῶν καὶ αἰτιῶν εἶναι θεωρητικήν.* Im Gegensatz zu der *πρώτη φιλοσοφία* heißen Metaph. 3, 1, 1003 a 25 die Spezialdoktrinen *ἐπιστῆμαι ἐν μέρει λεγόμεναι.* Den Plural *φιλοσοφίαι* gebraucht Aristoteles teils in dem Sinne: philosophische Doktrinen (Metaph. 5, 1, 1026 a 18, wo die *μαθηματική, φυσική* und *θεολογική* als die drei *φιλοσοφίαι θεωρητικαί* bezeichnet werden, vgl. Ethic. Nicomach. 1, 4, 1096 b 31, wo von der Ethik eine andere philosophische Doktrin, *ἄλλη φιλοσοφία,* unterschieden wird, die nach dem Zusammenhange der Stelle die Metaphysik sein muß), teils in dem Sinne: philosophische Richtungen oder Systeme, Weisen des Philosophierens (Metaph. 1, 6, 987 a 29; *μετὰ δὲ τὰς εἰρημένας φιλοσοφίας ἡ Πλάτωνος ἐπεγένετο πραγματεία*).

Bei den Stoikern tritt in der Begriffsbestimmung der Philosophie bald eine theoretische, bald eine praktische Seite mehr hervor, über deren Zusammenhang Bonhöffer, Epictet u. d. Stoa 1 ff. zu vergleichen ist. Sie definieren (Aët. 1 prooem. 2, vgl. Galen hist. phil. 5 [Diels, Doxogr. 273. 602; v. Arnim, Stoic. vet. fragm. II No. 35. 36]), die Weisheit (*σοφία*) als die Wissenschaft der göttlichen und menschlichen Dinge, die Philosophie (*φιλοσοφία*) aber als *ἄσκησις ἐπιτηδείου τέχνης* und setzen diese *ἐπιτήδειος τέχνη* der *σοφία* (= *κατάληψις θείων τε καὶ ἀνθρωπίνων πραγμάτων*) gleich oder verstehen darunter die *ἀρετή*, wobei sie dann wieder der üblichen Einteilung der Philosophie entsprechend eine physische, ethische und logische *ἀρετή* unterscheiden (vgl. auch Cic. de fin. 3, 21, 72). Einfacher ist die Definition bei Sext. Emp. math. 9, 13 *τὴν φιλοσοφίαν φασὶν ἐπιτήδευσιν εἶναι σοφίας, τὴν δὲ σοφίαν ἐπιστήμην θείων τε καὶ ἀνθρωπίνων πραγμάτων;* Senec. Epist. 89, 4: philosophia sapientiae amor est et affectatio (ähnlich schon Platon, Politeia 475 b: *οὐκοῦν καὶ τὸν φιλόσοφον σοφίας φήσομεν ἐπιθυμητὴν εἶναι;*) . . . sapientiam

quidam ita finierunt, ut dicerent divinorum et humanorum scientiam. Anders Seneka ebenda 5: alii studium illam virtutis (s. o.) esse dixerunt, alii studium corrigendae mentis, a quibusdam dicta est adpetitio rectae rationis (vgl. papyr. Herc. 1020 [Stoic. vet. fragm. ed. Arnim II zu S. 15, 12, vgl. S. 41, 28; ähnlich wie bei Seneka steht hier die allgemeinere Auffassung der speziell theoretischen gegenüber: *φιλοσοφία, εἴτε ἐπιτήδ. λόγ. ὀρθότητ. εἴτ' ἐπιστήμη*] *ἐπιτήδευσιν λόγου ὀρθότητος;* ebenso Stoic. vet. fragm. III No. 293; die Definition ist chrysippisch nach Alex. Pelus. bei Migne Patrol. Gr. 78, 1637. Zunutze gemacht hat sie sich der Verfasser des gefälschten Musoniosbriefes S. 141, 2 f. Hense). Ebenda 8: philosophia studium virtutis est, sed per ipsam virtutem. Im Anschluß an diese stoisch-praktische Auffassung bezeichnet auch Cicero de fin. 3, 2, 4 die Philosophie als ars vitae. Auch in diesen Definitionen fehlt die Grenze, welche bei Aristoteles die „erste Philosophie" von den übrigen Doktrinen scheidet, die Philosophie umfaßt vielmehr die Gesamtheit der wissenschaftlichen Erkenntnis nebst ihrer Beziehung zum sittlichen Leben.

Epikur erklärt die Philosophie für das rationelle Erstreben der Glückseligkeit. Sext. Empir. adv. math. 11, 169: *Ἐπίκουρος ἔλεγε τὴν φιλοσοφίαν ἐνέργειαν εἶναι λόγοις καὶ διαλογισμοῖς τὸν εὐδαίμονα βίον περιποιοῦσαν.*

Die Einleitungen in die Philosophie, wie sie im 5. und 6. Jahrh. nach Chr. in Alexandreia exegetischen Vorlesungen vorangeschickt wurden, stellen sechs zum Teil sehr verschiedenartige Definitionen der Philosophie nebeneinander (Ammon. in Porph. Isag. [Comm. in Aristot. Graeca IV, 3] p. 1 ff., David Prol. [Comm. in Arist. Gr. XVIII, 2] p. 20, 25 ff., Elias [Comm. in Arist. Gr. XVIII, 1] p. 7, 26 ff.; vgl. auch Julian or. 6 p. 237, 2 ff. Hertl.); die Philosophie ist danach 1. *γνῶσις τῶν ὄντων ᾗ ὄντα ἐστί* (der *πρώτη φιλ.* des Aristot. sich nähernd); 2. *γνῶσις θείων τε καὶ ἀνθρωπίνων πραγμάτων;* 3. *μελέτη θανάτου;* 4. *ὁμοίωσις θεῷ κατὰ τὸ δυνατὸν ἀνθρώπῳ;* 5. *τέχνη τεχνῶν καὶ ἐπιστήμη ἐπιστημῶν;* 6. *φιλία σοφίας.* Die beiden ersten Definitionen sind vom Gegenstande der Philosophie *(ἀπὸ τοῦ ὑποκειμένου)* hergeleitet, die beiden folgenden von ihrem Ziel *(ἐκ τοῦ τέλους),* die fünfte von ihrer Überlegenheit *(ἐκ τῆς ὑπεροχῆς),* die sechste aus der Etymologie. Die beiden ersten und die letzte werden auf Pythagoras zurückgeführt, sind aber selbstverständlich viel jünger (zur zweiten vgl. das oben zur Stoa Bemerkte), die dritte und die vierte auf Platon (Phaedo p. 64 A, Theaet. p. 176 A; die erstere Stelle hat schon der Platoniker des 2. Jahrh. nach Chr. Albinos im Auge, wenn er Isag. 1, p. 152 Herm. die Philosophie definiert als *λύσις καὶ περιαγωγὴ ψυχῆς ἀπὸ σώματος*; die Theaetetstelle ist zur Bestimmung des *τέλος* vom ersten Jahrhundert vor Chr. an unzählige Male verwertet worden; vgl. Gött. gel. Anz. 1906 S. 904), die fünfte auf Aristoteles. Diese Definitionen haben sich ins Mittelalter hinein fortgepflanzt. Zur Definition *τέχνη τεχνῶν καὶ ἐπιστήμη ἐπιστημῶν,* die auf die Seelsorgekunst des christlichen Priesters übertragen wurde, vgl. C. Weyman, Festg. z. 70. Geburtst. v. Georg Frh. v. Hertling, Freib. i. B. 1913, S. 371 ff. Die angeführte Zusammenstellung dieser Begriffsbestimmungen bei den Exegeten des 5. und 6. Jahrh. zeigt nun, wie weit man von einer prinzipiellen Abgrenzung der Philosophie von den Einzelwissenschaften auch in diesem späteren Stadium der griechischen Philosophiegeschichte entfernt war, so sehr auch einzelne Stellen, wie z. B. David Prol. 21, 12 ff. *(καὶ γὰρ ἡ φιλοσοφία μήτηρ τῶν τεχνῶν καὶ ἐπιστημῶν ἐστιν· ἐξ αὐτῆς γὰρ τὰς ἀρχὰς καὶ αἱ τέχναι καὶ αἱ ἐπιστῆμαι λαμβάνουσιν)* an die moderne Begriffsbestimmung erinnern, an die auch aus der vorangehenden Zeit Philons Bemerkung anklingt (de congr. erud. grat. 26, 146 p. 102, 15 W.) *οὐδὲ τοῦτό τις ἀγνοεῖ ὅτι πάσαις ταῖς κατὰ μέρος* (den fachwissenschaftlichen Disziplinen)

τὰς ἀρχὰς καὶ τὰ σπέρματα, ἐξ ὧν ἀναβλαστεῖν ἔδοξε τὰ θεωρήματα, φιλοσοφία δεδώρηται. Vgl. auch Dav. proleg. philos. p. 40, 13 ff. Aus der Sphäre des Neuplatonismus sei noch der Satz des Ammonios (in Porphyr. Isag. p. 2, 12 ff.) angeführt: ἰστέον οὖν ὅτι αἱ μὲν ἄλλαι ἐπιστῆμαι καὶ τέχναι περί τινα μερικὰ καταγίνονται, οἷον ἡ τεκτονικὴ περὶ μόνα τὰ ξύλα, ἡ ἀστρονομία περὶ μόνα τὰ οὐράνια, μόνη δὲ ἡ φιλοσοφία περὶ πάντα τὰ ὄντα καταγίνεται (ganz im Einklang mit modernen Begriffsbestimmungen, vgl. z. B. Zeller, Philos. d. Gr. I 1[5] S. 6).

Da spätere Bestimmungen des Begriffs der Philosophie bis auf die neuere Zeit hin sich immer wieder an die angeführten angelehnt haben und deshalb hier übergangen werden dürfen, so ist zunächst die in der Leibniz-Wolffschen Schule geltende Definition zu erwähnen. Christian Wolff stellt (Philos. rationalis, disc. praelim. § 6) folgende Erklärung als eine von ihm selbst gefundene auf: (cognitio philosophica est) cognitio rationis eorum, quae sunt vel fiunt, unde intelligatur, cur sint vel fiant, und (ebend. § 29): philosophia est scientia possibilium, quatenus esse possunt. Offenbar ist diese Definition der platonischen und aristotelischen verwandt, sofern sie auf den vernunftgemäßen Grund (ratio) und auf die Ursachen, durch welche die Objekte und Vorgänge möglich werden, die Philosophie bezieht; sie enthält nicht die Einschränkung auf die primitiven Ursachen, so daß Wolffs Begriff der Philosophie der weitere ist, worin aber wiederum (wie bei Platon und Aristoteles, sofern diese φιλοσοφία im weiteren Sinne als mit ἐπιστήμη gleichbedeutend gebrauchen) die Abgrenzung gegen die positiven Wissenschaften, insbesondere gegen die mathematischen, fehlt. In dieser letzteren Beziehung sucht Kant eine schärfere Bestimmung zu gewinnen.

Kant teilt (Krit. der reinen Vern., Methodenl., 3. Hauptst.) die Erkenntnis überhaupt ihrer Form nach ein in die historische (cognitio ex datis) und die rationale (cognitio ex principiis), und die letzte wiederum in die mathematische (Vernunfterkenntnis aus der Konstruktion von Begriffen) und die philosophische (Vernunfterkenntnis aus Begriffen als solchen). Die Philosophie nach ihrem Schulbegriff ist ihm das System aller philosophischen Erkenntnisse, nach ihrem Weltbegriff aber die Wissenschaft von der Beziehung aller Erkenntnis auf die wesentlichen Zwecke der menschlichen Vernunft (teleologia rationis humanae).

Herbart definiert (Einl. in d. Philos. § 4 f.) die Philosophie als Bearbeitung der Begriffe. Diese Bearbeitung ist teils Verdeutlichung, teils Berichtigung, teils Ergänzung durch Wertbestimmungen; die Hauptzweige der Philosophie sind demnach Logik, Metaphysik und Ästhetik. Die Ästhetik im Herbartschen Sinne umfaßt teils die Ethik, die nach Herbart auf Geschmacksurteilen über Willensverhältnisse beruht, teils die Ästhetik in dem engeren Sinne, wie das Wort sonst üblich ist, die nach ihm auf Urteilen des Gefallens oder Mißfallens über andere Verhältnisse beruht.

Nach Hegels, formell durch Fichte und materiell durch Schelling angebahnter Lehre (Enzykl. § 14) ist die Philosophie die Wissenschaft des Absoluten in der Form dialektischer Entwicklung oder die Wissenschaft der sich selbst begreifenden Vernunft.

Viel zu weit ist die Definition Paulsens, der die Philosophie faßt als Inbegriff aller wissenschaftlichen Erkenntnis, bestimmter die Wundts, nach dem sie ist „die allgemeine Wissenschaft, welche die durch die Einzelwissenschaften vermittelten Erkenntnisse zu einem widerspruchslosen System zu vereinigen und

die von der Wissenschaft benutzten allgemeinen Methoden und Voraussetzungen des Erkennens auf ihre Prinzipien zurückzuführen hat".

Definitionen, welche die Philosophie auf ein bestimmtes Gebiet einschränken, wie namentlich die in neuer Zeit öfters aufgestellte Erklärung, die Philosophie sei die Wissenschaft des Geistes, entsprechen mindestens nicht dem universellen Charakter der bisherigen großen Systeme der Philosophie. Ebensowenig würde sich zur Norm einer geschichtlichen Darstellung der Philosophie eignen die auf Kant basierende Erklärung Windelbands, der unter Philosophie versteht: die kritische Wissenschaft von den allgemein gültigen Werten, die sie nicht als Tatsachen, sondern als Normen behandelt.

Über andere Definitionen neuerer Philosophen s. d. Literatur zu diesem Paragraphen.

Die oben aufgestellte Definition der Philosophie wird auch den zu einseitigen Fassungen wenigstens gerecht und kann sogar auf solche Richtungen, welche die Prinzipien für nicht erkennbar erklären, insofern Anwendung finden, als dieselben eben diese Unerkennbarkeit zu beweisen suchen, da die Untersuchung über die Erkennbarkeit der Prinzipien gerade der Wissenschaft von den Prinzipien selbst angehört, und diese Wissenschaft demnach auch dann noch besteht, wenn sie sich auf den Versuch des Nachweises der Unerkennbarkeit der Prinzipien reduziert.

§ 2. Die Geschichte im objektiven Sinne ist der Entwicklungsprozeß der Natur und des Geistes. Die Geschichte im subjektiven Sinne ist die Erforschung und Darstellung dessen, was der Geschichte im objektiven Sinne angehört.

Die griechischen Worte ἱστορία und ἱστορεῖν, die mit εἰδέναι wurzelverwandt sind, bezeichnen nicht die Geschichte im objektiven Sinne, sondern die subjektive Tätigkeit des Erforschens der Tatsachen. Das deutsche Wort geht auf das Geschehene, hat also ursprünglich die objektive Bedeutung. Die Entwicklung läßt sich definieren als die sukzessive Realisierung des Wesens in einer Stufenfolge von Erscheinungen. Ihre Form ist häufig das Auseinandertreten in Gegensätze und deren Aufhebung und Vermittlung zu einer höheren Einheit, was sich z. B. in der Entwicklungsreihe von Sokrates, den sogenannten einseitigen Sokratikern, und Platon deutlich bekundet. Doch muß man sich hüten, in Hegelscher Manier den freien geschichtlichen Verlauf gewaltsam in dieses Schema zu pressen.

Durch das Studium der Geschichte erneuert sich in dem einzelnen gleichsam in verjüngtem Maßstabe das Gesamtleben des Geschlechts. Der geistige Besitz der jedesmaligen Gegenwart ruht gleich dem materiellen auf dem Erwerbe der Vergangenheit; einen gewissen Anteil an diesem Gemeingut erlangt ein jeder auch ohne das historische Bewußtsein, aber der Gewinn ist um so umfassender und gediegener, je mehr dieses sich erweitert und vertieft. Den wahrhaften Fortschritt zu höheren Stufen begründet nur diejenige Produktion, welche die aneignende Reproduktion der vorangegangenen Arbeit des Geistes zur Voraussetzung hat.

§ 3. Die Methoden der Geschichtsbetrachtung (von Hegel in die naive, reflektierende und spekulative eingeteilt) lassen sich nach dem Vorwiegen der einfachen Zusammenstellung des

Stoffes oder der Prüfung der Glaubhaftigkeit der Überlieferung oder des Strebens nach dem Verständnis der Ursachen und der Bedeutung des Geschehenen als die empirische, kritische und philosophische bestimmen. Die philosophische Betrachtung schließt in sich: die Erklärung des Zusammenhangs und die Beurteilung des Wertes der geschichtlichen Erscheinungen. Auf den kausalen Zusammenhang geht die genetische Betrachtung. Auch die sogenannte materialistische Geschichtsauffassung, die namentlich die wirtschaftlichen Verhältnisse als Faktoren der geschichtlichen Entwicklung ins Auge faßt, ist in der Behandlung der Philosophiegeschichte zur Geltung gekommen.

Die Beurteilung des Wertes findet den Maßstab entweder unmittelbar in dem Bewußtsein des urteilenden Subjekts, oder in der eigenen Tendenz des zu beurteilenden Objekts, oder endlich in der Gesamtentwicklung, welcher sowohl das historische Objekt, als auch das Bewußtsein des urteilenden Subjekts, jedes auf seiner Stufe, angehört; es läßt sich hiernach die materiale, die formale und die geschichtsphilosophische (spekulative) Würdigung unterscheiden. Die vollendete Geschichtsdarstellung beruht auf der Vereinigung aller jener methodischen Elemente.

Die Geschichtsschreiber der Philosophie im späteren Altertum, wie auch die frühesten unter den neueren, befolgen vorwiegend die Methode der bloßen empirischen Zusammenstellung des Materials. Die kritische Sichtung ist zumeist in der neueren Zeit durch Philologen und Philosophen geübt worden. Die Einsicht in den Kausalzusammenhang und in den Wert der verschiedenen Systeme wurde von Anfang an und schon vor den Versuchen ausführlicher Gesamtdarstellung erstrebt und für die ältesten Philosophen bereits durch Platon und Aristoteles begründet; ihre Erweiterung und Vertiefung aber ist eine Aufgabe, zu deren Lösung jedes Zeitalter seinen Beitrag zu liefern versucht hat und auch weiterhin wird versuchen müssen. Die subjektive Würdigung nach der unmittelbar als Maßstab angelegten philosophischen (und theologischen) Doktrin des Historikers ist in der neueren Zeit besonders durch Leibnizianer, wie Brucker u. a., Kantianer, wie namentlich Tennemann, und Herbartianer, wie Strümpell, Thilo u. a., die formale Kritik, welche die einzelnen Sätze eines Systems an dessen Prinzip und dieses Prinzip selbst an seiner Durchführbarkeit prüft, durch Schleiermacher (besonders in seiner „Kritik der bisherigen Sittenlehre“) und seine Nachfolger, namentlich durch Brandis, weniger durch Ritter, der mehr auch materiale Kritik übt, die spekulative Betrachtung endlich durch Hegel in seiner Geschichte der Philosophie und Philosophie der Geschichte und durch seine Schule geübt worden.

Die öfters verhandelte Frage, ob die Geschichte der Philosophie vermittelst unseres eigenen philosophischen Bewußtseins zu verstehen, oder umgekehrt dieses vermittelst des historischen Studiums zu bilden, zu erweitern und zu berichtigen sei, erledigt sich dahin, daß in naturgemäßer Wechselwirkung beides geschehen müsse, jedes zu seiner Zeit. Die philosophische Bildungsstufe, die der einzelne vor seiner Bekanntschaft oder doch vor seiner genaueren Vertrautheit mit der Geschichte der Philosophie schon erreicht hat, soll das Verständnis dieser Geschichte

ermöglichen, jedoch ebensowohl auch durch das historische Studium erhöht und geläutert werden; danach aber muß wiederum das bereits mittels der Geschichte und Systematik durchgebildete philosophische Bewußtsein für ein tieferes und wahreres Verständnis der Geschichte sich fruchtbar erweisen.

§ 4. Quellen unserer Kenntnis der Geschichte der Philosophie bilden I. die eigenen Ausführungen der Philosophen, wie sie uns a) in deren vollständig oder doch zum großen Teil erhaltenen Werken oder b) in gelegentlichen Anführungen Späterer (Fragmenten) vorliegen, II. die Berichte anderer über die Lehren der Philosophen. Unter den Berichten über philosophische Lehren, die uns nicht in der eigenen Darstellung ihrer Urheber zugänglich sind, hat man diejenigen für die gesichertsten zu halten, welche unmittelbar auf die Schriften der Philosophen sich gründen, wie auch die Berichte unmittelbarer Schüler über mündliche Aussagen. Ist die Tendenz des Schriftstellers, dessen Angaben uns als Quelle dienen (oder des sogenannten „Zeugen"), nicht die historische der Berichterstattung, sondern die philosophisch-kritische der Prüfung der Wahrheit der von ihm erwähnten Lehren, so ist bei der Benutzung eines solchen Zeugnisses besondere Vorsicht vonnöten, da die Kritik vom Standpunkte des Beurteilers leicht dazu führt, die Lehren des zu beurteilenden Systems in falscher Perspektive zu schauen und deren Sinn und Zusammenhang anders zu deuten, als es der Meinung ihres Urhebers entspricht. Nächst den Quellen, woraus der „Zeuge" schöpfte, und der Tendenz seiner Schrift ist seine eigene philosophische Durchbildung und Befähigung zum Verständnis der betreffenden Lehren das wesentlichste Kriterium seiner Glaubwürdigkeit.

Der Wert der Hilfsmittel zur Erlangung der Kenntnis und des Verständnisses der Geschichte der Philosophie bestimmt sich teils nach dem Maße der Genauigkeit in der Mitteilung und der Schärfe in der Prüfung des Materials, teils nach dem Maße der Einsicht, mit welcher in denselben aus der Gesamtheit der philosophischen Gedanken das Wesentlichste ausgehoben und sowohl der Zusammenhang des einzelnen Systems in sich als auch die Entwicklungsfolge der verschiedenen philosophischen Standpunkte dargelegt wird.

Die Philosophie des Altertums.

§ 5. Als allgemeiner Charakter des vorchristlichen und insbesondere des hellenischen Altertums läßt sich die vergleichsweise noch unmittelbare Einheit des Geistes in sich und mit der Natur bezeichnen. Die Philosophie des Altertums, wie einer jeden Periode, teilt ihren zeitlichen Anfängen und ihrer bleibenden Grundlage nach mit Notwendigkeit den Charakter ihrer Zeit, strebt jedoch nach ihrer wesentlichen Tendenz frei über denselben hinaus und bahnt so auch den Fortgang der allgemeinen Bildung zu neuen und höheren Stufen an.

Um die Lösung der schwierigen, jedoch unabweisbaren Aufgabe einer allgemeinen geschichtsphilosophischen Charakteristik der großen Periode des geistigen Lebens der Menschheit hat sich besonders die Hegelsche Philosophie bemüht. Sie hat einer geistigen Durchdringung großer Zusammenhänge in mannigfacher Weise vorgearbeitet, andererseits aber durch die gewaltsame Einzwängung des geschichtlichen Verlaufes in einen aus rein logischen Kategorien abgeleiteten Schematismus viel Unheil gestiftet. Die Begriffe, welche sie zu ihren geschichtsphilosophischen Zwecken anwendet, sind solche, von denen sie annimmt, daß sie sich auf das Wesen der geistigen Entwicklung überhaupt gründen und bei einem historischen Überblick über die einzelnen Erscheinungen in den verschiedenen Perioden auch empirisch als sachgemäß und zutreffend erweisen. Nicht zu billigen ist aber u. a. jedenfalls die Ansicht, daß die Philosophie jedesmal nur dem allgemeinen Bewußtsein der Zeit seinen reinsten Ausdruck gebe; sie erhebt sich vielmehr auch über den Inhalt des Bewußtseins ihrer Zeit durch die Macht des freien Gedankens, erzeugt und entwickelt neue Keime und antizipiert theoretisch den wesentlichen Charakter von Bildungen, die in einer späteren Zeit zum Dasein gelangen (wie z. B. der platonische Staat wesentliche Grundzüge der Form der christlichen Kirche, das Naturrecht in seiner Entwicklung seit Grotius den Konstitutionalismus des Staates der Neuzeit).

§ 6. Die Philosophie des Abendlandes, mit der es der Grundriß vornehmlich zu tun hat, konnte als Wissenschaft nicht bei den durch körperliche Kraft und Mut hervorragenden, aber mehr oder minder kulturlosen nordischen Völkern, sondern nur bei den

geistige Kraft und Empfänglichkeit harmonisch in sich vereinigenden Hellenen ihren Ursprung nehmen. Die Römer, praktischen und insbesondere politischen Aufgaben zugewandt, haben an der Philosophie fast nur durch Aneignung hellenischer Gedanken und kaum irgendwie durch eigene Produktivität sich beteiligt.

Die Orientalen waren zwar befähigt genug, eine höhere Kultur hervorzubringen, bewahrten aber die erworbene mehr passiv auf, als daß sie imstande gewesen wären, sie in geistiger Tätigkeit fort- und auszubilden. Ihrer Philosophie fehlt vielfach die Tendenz zu strenger Beweisführung und so der wissenschaftliche Charakter; auch ist sie häufig mit den religiösen Vorstellungen so eng verwachsen, daß eine gesonderte Darstellung von ihr kaum möglich ist. Als eigentliche Parallele zu der abendländischen Philosophie kann allein die indische bezeichnet werden, in der vielfach tiefe hervorragende Spekulation, logische und dialektische Schärfe sich finden. Da aber ein Einfluß der einen auf die andere kaum nachzuweisen ist, die indischen Philosopheme also nicht in direkte Verbindung mit den griechischen zu bringen sind, ist hier von einer ausführlicheren Darstellung derselben abzusehen; es muß genügen, wie über die morgenländische Philosophie überhaupt, so auch über die indische allgemeinere Angaben zu machen, trotzdem, daß man über sie in den letzten Jahrzehnten allmählich mehr Klarheit gewonnen hat. Auf die einzelnen Theorien kann hier nicht näher eingegangen werden.

Die Lehre des Konfuzius (Khung-tse, 551—479 v. Chr.), wie auch seiner Nachfolger (Meng-tse, geb. 371 v. Chr., u. a.) macht im Großen die chinesische Staatsreligion aus. Sie richtet sich zwar vornehmlich auf das Praktische, ist aber nicht von besonders utilitaristischer Tendenz; sie weiß das wahrhaft Nützliche mit dem Sittlichen in schönen Einklang zu bringen. Jeder Mensch ist in sittlicher Vollkommenheit geboren, und diese wieder zu erlangen, ist die sittliche Aufgabe. Die einige Tugend ist Wissen und kann durch Denken erreicht werden. Die umfassendste Menschenliebe ist die nächste Forderung. Die theoretische Spekulation (die auf der verallgemeinerten Anschauung von dem Gegensatze des Männlichen und Weiblichen, des Himmels und der Erde usw. beruht) ist bei Konfuzius nicht wissenschaftlich durchgebildet, doch fehlt es ihm nicht an logischer Schärfe. Nach seinen Schülern reicht das Wissen über die Erscheinungen nicht hinaus. Gleichzeitig mit Konfuzius lebte der Theosoph und pantheistische Mystiker Lao-tse, dessen Schüler annahmen, daß der phänomenalen Welt ein unerkennbares Urwesen, Tao, zugrunde liege. — Einen großen Aufschwung nahm die chinesische Philosophie wieder unter der Sung-Dynastie (960—1280 n. Chr.), und hier ist zunächst zu nennen Tscheu-tsi, Verfasser der Tafel vom Urprinzip, die noch jetzt dem gebildeten Chinesen unentbehrlich ist. Er versuchte, eine letzte höchste Einheit aufzufinden und zu erkennen, wie die Zweiheit daraus

werden mußte. Sein Kommentator ist der berühmte Tschu-hi (1129—1200 n. Chr.), Verfasser des Sing-li, der das Verdienst einer mehr systematischen, fast dialektischen Darstellung der früheren Lehren hat.

Die reiche Phantasie der Inder hat auf dem Grunde einer pantheistischen Weltansicht eine Fülle von Göttergestalten erzeugt, ohne denselben harmonische Form und individuellen Charakter zu verleihen. Schon im Rigveda, dem ältesten Teile der Veden, finden wir Anfänge philosophischen Denkens. Die Götter, von denen die Vedas handeln, gruppieren sich um drei oberste Naturgottheiten: Indra, Waruna und Agni. Später ward die höchste Verehrung den drei Götterwesen zuteil, welche den indischen Trimurti bilden: Brahma als Urgrund der Welt, die ein durch die täuschende Maja bedingtes Spiegelbild in seinem Geiste ist, Wischnu als Erhalter und Regierer, Siva als Zerstörer und Erzeuger. Von den sechs großen brahmanischen Systemen sind Vedanta und Sankhya jetzt recht wohl bekannt (s. d. Literatur). Das älteste Lehrgebäude der Brahmanen ist die Mimansa, welche in einen theoretischen Teil, die Brahmamimansa oder Vedanta, und einen noch mit dem Ritual eng zusammenhängenden Teil, die Karmamimansa, zerfällt. Die Grundauffassung des Vedantasystems ist, daß alles physische empirische Wissen ein Nichtwissen ist, welchem die Metaphysik des Vedanta als das Wissen von dem wahrhaft Seienden, das freilich nur negativ bestimmt werden kann, entgegentritt. Kapila setzte der (universalistischen) Mimansa (Untersuchung) die (individualistische, nicht eine Weltseele, sondern nur Einzelseelen anerkennende) Sankhya (Überlegung, Kritik?) entgegen. (In welchem Sinne dieses System Sankhya heißt, ist immer noch nicht sicher ausgemacht.) Nahe verwandt mit dem Sankhyasystem ist die Yogalehre, die eine abstrakte Meditation (Yoga) als Mittel zur Erlösung noch über die philosophische Erkenntnis setzt. Am meisten formal wissenschaftlich verfährt die Nyayalehre, welche den Syllogismus kennt und überhaupt schon eine ausführliche und spitzfindige Logik enthält; bereits in der Sankhya findet sich eine Lehre von den Arten und Objekten der Erkenntnis. Eine naturphilosophische Ergänzung zum Nyayasystem ist die Vaiseshikalehre, so genannt nach dem Prinzip der Differenz (viśesha), das auch in der Atomlehre dieses Systems zutage kommt. Das Alter dieser Lehren ist ungewiß, doch kann man sie bis in die ersten Jahrhunderte unserer Zeitrechnung, ja darüber hinaus, zurückverfolgen. — Die Dichtung Bhagavadgita (aus Mahabharata) setzt sich zusammen aus Vedanta- und Sankhya-Lehre und Theismus und erregt als späteres Produkt jetzt weitaus nicht mehr dasselbe Interesse wie früher.

Der Brahma-Religion trat (um 480 v. Chr.) der Buddhismus als Versuch einer moralischen Reformation entgegen, den Kasten feindlich, aber eine neue Hierarchie begründend. Als letztes Ziel gilt ihm die Erhebung über die bunte Welt des wechselnden Scheins mit ihrem Schmerz und ihrer eitlen Lust, aber nicht sowohl durch positive sittliche und intellektuelle Geistesbildung, als vielmehr durch den die Qual der Seelenwanderung aufhebenden Eingang in das Nirwana zur bewußtlosen Einheit des Individiuums mit dem All. Neben dem Buddhismus steht der Dschainismus (Jainismus), der ungefähr gleichzeitig mit dem Buddhismus entstanden ist und wie dieser ein asketisches, heiliges Leben empfiehlt.

Die parsische Religion, von Zarathustra (Zoroaster) begründet oder reformiert, steht in Opposition zu der altindischen, deren Götter ihr als böse Dämonen erscheinen. Dem Reiche des Lichtes oder des Guten steht dualistisch das Reich der Finsternis oder des Bösen entgegen, physisch und ethisch: Ahuramazda, später Ormuzd, der gute, weise Geist, ist Schöpfer und Regierer der Welt, ihm gegenüber steht der böse Geist, Anromainyu, später Ahriman, der

Urheber alles Schlechten in der Welt. Nach langem Kampf wird endlich das Gute siegen.

Die Religion der Ägypter war ursprünglich keine einheitliche, vielmehr wurden in den verschiedenen Gauen und Ortschaften verschiedene Lokalgottheiten verehrt: so in Memphis der Gott Ptah, den man hier als „Vater der Götter“ und „Schöpfer des Himmels und der Erde“ verehrte, in Bubastis die Göttin Bastet, in Theben der Erntegott Ammon, in Elephantine der Kataraktengott Chnum, in Abydos der Gott Osiris, im Faijum der Krokodilgott Sobek u. a. m. Meist wurden diese Lokalgötter als Tiere, aber auch in Steinen, Bäumen, Pfählen gedacht. Neben ihnen genossen die großen kosmischen Mächte, der Erdgott Geb, die Himmelsgöttin Newt, der Nilgott Hap, vor allem der Sonnengott Rē allgemeine Verehrung. Die von der Priesterschaft von Heliopolis (On) ausgebildete Lehre von dem Sonnengotte und seiner Allmacht (die Könige selbst nannten sich „Söhne des Sonnengottes“) drang überall durch und hatte zur Folge, daß die Lokalgottheiten dem Sonnengotte gleich gesetzt und so selbst zu Lichtgöttern wurden. Doch ließ man trotz dieser Identifikation der verschiedenen Götter die verschiedenen Namen nicht fallen und kam nicht dazu, den einen Gott überall unter einem Namen zu verehren. Ein Versuch dieser Art, den König Amenophis IV. (um 1400 v. Chr.) unternahm, indem er den Kultus der Sonnenscheibe als alleinige Religion durchführte, ist bald am Widerstande der Priesterschaft gescheitert. Auch über das Fortleben des Menschen nach dem Tode gingen die Ansichten vielfach auseinander. Man glaubte, daß der Mensch aus verschiedenen Teilen zusammengesetzt sei, dem Körper, der Seele, und daß von der Erhaltung dieser Teile die Fortexistenz im Jenseits abhängig sei. Der Körper wurde deshalb sorgfältig einbalsamiert, damit die Seele beliebig zu ihm zurückkehren könne. Im wesentlichen führte der Mensch nach dem Tode dasselbe Dasein wie zu seinen Lebzeiten, nur nicht auf der Erde, sondern im „Westlande“, das man sich später von dem Totengotte Osiris beherrscht dachte. Speise und Trank galten auch für die Toten als die notwendigsten Existenzmittel; sie wurden von den Hinterbliebenen am Grabe dargebracht, wo sie die Statue des Toten in Empfang nahm. Auch die Lehre von einem Gericht über die Abgeschiedenen scheint allgemein verbreitet gewesen zu sein. Von einer Seelenwanderung, wie sie Herodot (2, 123) schildert, wissen die ägyptischen Texte nichts. Zu einem systematisch geordneten religiösen System haben es die Ägypter aus eigener Kraft nicht gebracht. Auch von einer einheimischen Philosophie der Ägypter ist uns nichts bekannt; sie haben nur eine Art von Spruchpoesie gepflegt, in der ähnlich wie bei den biblischen Spruchbüchern praktische Regeln der Lebensklugheit und des guten Tons gegeben werden. Aber als in der hellenistischen Zeit die Ägypter mit der griechischen Bildung in engere Berührung kamen, traten auch ihre religiösen Vorstellungen mit der griechischen Philosophie in regste Wechselbeziehung. Die ägyptische Religion wurde mittelst der griechischen Spekulation philosophisch begründet, vertieft und systematisiert, und auf griechischer Seite bereicherte sich der religiös-philosophische Synkretismus mit den neu gedeuteten Gestalten und Sagen der ägyptischen Mythologie. (Man vergleiche über diese Verhältnisse besonders R. Reitzenstein in den im Literaturverzeichnis angeführten Schriften.) In ältester Zeit mögen auch astronomische Beobachtungen der Ägypter den Griechen zugute gekommen sein. Mehr haben diese freilich von den Babyloniern erhalten, deren Einfluß aber auch nicht überschätzt werden darf (vgl. Boll, Die Erforschung der antiken Astrologie, Neue Jahrb. 21 [1908] S. 115 f., Die Entw. d. astron. Weltbildes im Zusammenh. mit Religion u. Philosophie, Kultur d. Gegenwart III 3,

S. 27 f.). Einzelne geometrische Sätze scheinen die Ägypter nur empirisch bei der Messung der Felder gefunden, nicht aber wissenschaftlich bewiesen zu haben. Die Auffindung der Beweise und die Aufstellung eines Systems der Geometrie war ein Werk der Griechen.

Der jüdische Monotheismus, der nicht philosophisch begründet oder ausgebildet war, wird von der Zeit des Neupythagoreismus an, nachdem Juden durch Mitaufnahme griechischer Bildungselemente eine Richtung auf wissenschaftliches Denken gewonnen haben, ein in den Entwicklungsgang der griechischen Philosophie bedeutsam miteingreifendes Moment.

Die Philosophie der Griechen.

§ 7. Die Quellen unserer Kenntnis der Philosophie der Griechen liegen teils (A) in den auf uns gekommenen Originalschriften der Philosophen und deren Fragmenten, teils (B) in Berichten, biographischen Darstellungen sowie dogmengeschichtlichen (doxographischen) Übersichten und gelegentlichen Erwähnungen.

Als Hilfsmittel dienen die neueren Bearbeitungen der Geschichte der griechischen Philosophie (an welche sich die römische ohne wesentliche Eigentümlichkeiten anschließt) und einzelner Ausschnitte derselben. Diese Bearbeitungen haben sich fortschreitend von lediglich referierender Zusammenstellung des bio- und doxographischen Materials zur schärferen historischen Kritik und zum reineren und tieferen philosophischen Verständnis erhoben.

Ausgaben.

A. Direkte Quellen (Werke der Philosophen selbst).

1. Vollständig oder größtenteils erhaltene Werke. S. unter den einzelnen Philosophen.

2. Fragmente.

Bruchstücke philosophischer Werke finden sich fast in der gesamten griechischen und römischen Literatur verstreut. Einige besonders wichtige Fundstätten s. unten unter e).

Fragmentsammlungen:

Fragmenta philosophorum Graecorum, ed. F. W. A. Mullach, Vol. I., Paris 1860 (poeseos philosophicae caeterorumque ante Socratem philosophorum quae supersunt), Vol. II, ib. 1867 (Pythagoreos, Sophistas, Cynicos et Chalcidii in priorem Timaei Platonici partem commentarios continens), Vol. III, ib. 1881 (Platonicos et Peripateticos continens). Durchaus ungenügende, auch die bescheidensten Ansprüche nicht befriedigende Fragmentsammlungen mit ebenso ungenügenden, unkritischen Einleitungen über die Philosophen.

Poetarum philosophorum fragmenta. Ed. Herm. Diels, Berl. 1901, als voluminis III. fasciculus prior der Poetarum Graecorum fragmenta auctore Udalr. de Wilamowitz-Moellendorff collecta et edita. Enthalten sind in den Poetarum philos. fragmenta Thales, Cleostratus, Xenophanes, Parmenides, Empedocles, Scythinus, Menecrates, Sminthes, Timon, Crates, Demetrius. Die Fragmente sind sehr sorgfältig mit kritischem und exegetischem Apparat und Wortindex herausgegeben; vorangeschickt sind ihnen die Testimonia vitae, scripturae (carminum), doctrinae (in Auswahl). In der Rekonstruktion der Texte herrscht behutsamste jede Willkür ausschließende Methode. Tiefgründende Sachkenntnis ermöglicht

aber gleichwohl Sinn und Zusammenhang oft in überraschender Weise zutage treten zu lassen. Das Werk ist für jede Sammlung von Philosophenfragmenten vorbildlich.

Philosophenfragmente finden sich ferner auch in den Sammlungen: Fragmenta historicorum Graecorum coll. dispos. notis et prolegomenis illustravit Carol. Müllerus, 4 voll. Parisiis 1841—1851; vol. V 1870. Corpus medicorum Graec. ausp. academiarum associatarum ed. academiae Berol. Havn. Lips. Bis jetzt zwei Bde. erschienen. Übersicht über den Plan der Sammlung am Schlusse von V 9, 1. Scriptores physiognomonici Graeci et Latini rec. Rich. Foerster, 2 Bde., Leipzig 1893 (dazu R. Asmus, Vergessene Physiognomonika, Philol. 65 [1906], 410—424). Vieles die Philosophie Angehende auch im Catalogus codicum astrol. Graec. ed. Bassi, Boll, Cumont, Kroll, Martini, Olivieri.

Die Sammlungen der Fragmente einzelner Philosophen, Schulen und zeitlich abgegrenzter Gruppen (Epikur, Stoiker, Vorsokratiker usw.) s. unten an ihrem Orte.

B. Berichte. (Das Nähere über die Einteilung s. unten S. 20 ff.)

a) Biographische.

Erhaltene Viten des Platon und Aristoteles und Suidasartikel über weitere Philosophen bei A. Westermann, Vitar. script. Graec. min., Brunsv. 1845 lib. VII. Fragmente bei Müller, Fragm. hist. Graec. Im übrigen s. d. Ausgaben der erhaltenen Einzelviten unter den Philosophen, denen sie gelten, oder ihren Verfassern, soweit diese als Philosophen in diesen Band mit aufgenommen sind. Suidas ist zu benutzen in der Ausgabe: Suidae Lexicon rec. Godofr. Bernhardy, 2 voll., Halis et Brunsvigae 1834—1853.

Apollodors Chronik. Eine Sammlung der Fragmente von Felix Jacoby (Philol. Untersuch. herausg. von A. Kießling und U. v. Wilamowitz-Moellendorff 16. Heft) Berlin 1902. S. auch Diels unter Literatur. Neues Fragment bei Jules Nicole, Le procès de Pheidias dans les Chroniques d'Apollodore. D'après un papyrus inédit de la collection de Genève, Genève 1910. J. van Leeuwen, Apollodori chronicorum fragmenta nova, Mnemos. 38, 278.

Antigonos von Karystos. Fragmente bei R. Köpke, De Antigono Carystio, Berlin 1862, S. 34 ff. S. auch Wilamowitz unter Literatur.

b) Arbeiten nach dem Prinzip der *διαδοχή*.

Fragmente bei Müller, Fragm. hist. Graec.
Über die erhaltenen Stücke aus Philodems *Σύνταξις τῶν φιλοσόφων* s. unter Philodem.

Diogenis Laërtii *περὶ βίων δογμάτων καὶ ἀποφθεγμάτων* (oder *π. βίων καὶ γνωμῶν*) *τῶν ἐν φιλοσοφίᾳ εὐδοκιμησάντων βιβλία δέκα.* Ed. Hübner, 2 voll., Lips. 1828—1831; dazu Comm. vol. I. und II., Lips. 1830—1833 (u. a. die Noten des Is. Casaubonus und des Aegid. Menagius enthaltend). Der Kommentar des Menagius zum Diog. Laërt. ist zuerst 1652 erschienen. Diog. L. de vitis etc. ex Italicis codicibus nunc primum excussis recensuit C. Gabr. Cobet. Accedunt Olympiodori, Ammonii, Iamblichi, Porphyrii et aliorum vitae Platonis, Aristotelis, Pythagorae, Plotini et Isidori Ant. Westermanno et Marini vita Procli J. F. Boissonadio edentibus. Graece et latine cum indicibus, Parisiis 1850. Der Text dieser Ausgaben ist ungenügend. Kritische Bearbeitung einzelner Partien: C. Wachsmuth, Sillographorum Graecorum reliquiae, Lipsiae 1885. Das 10. Buch bei Usener, Epicurea S. 2 ff. Zahlreiche andere zumeist Vorsokratiker betreffende Abschnitte bei Diels, Poetarum philosophorum fragmenta, und Vorsokratiker, sowie in der Ausgabe des Herakleitos. Das Stück 3, 80 *διήρει* — 109 *Ἀριστοτέλην* bei H. Mutschmann, Divisiones quae vulgo dicuntur Aristoteleae, Lipsiae 1906. Das ganze dritte Buch in der Ausgabe: Diogenis Laërtii vita Platonis, recensebant Herm. Breitenbach, Frid. Buddenhagen, Alb. Debrunner, Frid. von der Muehll, Basel 1907. Die die alten Stoiker betreffenden Partien bei v. Arnim, Stoic. vet. fragm. (vgl. dort I p. IV). Über eine anonym erschienene Ausgabe Bywaters *Ἀριστοτέλους βίος ἐκ τῶν Λαερτίου,* Oxonii 1879 s. Gercke, Hermes 37 (1902) S. 402. Drei Epigramme aus Diog. Laërt. 3, 32 bei Stadtmüller, Anthol. Pal. 5, 77—79 (nach Diels' Kollationen, vgl. Praefat. zu vol. I

p. XIV). Eine neue Ausgabe des ganzen Laërtios plant Edg. Martini. Vgl. auch Sp. Lampros, *Ἀνέκδοτα ἀπανθίσματα Διογένους τοῦ Λαερτίου*, *Νέος Ἑλληνομνήμων* III 257–376; IV 121 und Mélanges Nicole p. 639—651.

c) Doxographische Berichte.

Doxographi Graeci. Collegit, recensuit, prolegomenis indicibusque instruxit Herm. Diels, Berolini 1879. Placitorum scriptores insunt: Aëtii de Placitis reliquiae (Plutarchi epitome, Stobaei excerpta), Arii Didymi epitomes fragmenta physica, Theophrasti physic. opinionum, de sensibus fr., Ciceronis ex l. I. de natura deorum, Philodemi ex l. 1. de pietate, Hippolyti philosophumena, Plutarchi stromateon fr., Epiphanii varia excerpta, Galeni historia philosopha, Hermiae irrisio gentilium philosophorum. Kritische Bearbeitung aller dieser Texte. Grundlegendes Werk für die gesamte antike Tradition über die physikalischen Lehren der griechischen Philosophen. Die Prolegomena (S. 1—263) geben auf Grund eindringendster Untersuchungen einen genauen Einblick in die Filiation innerhalb der ganzen doxographischen Literatur. Die scharfsinnige Aufdeckung der vielverschlungenen Wege, auf denen das doxographische Material zu unseren sekundären Quellen gelangt ist, führt zu den wichtigsten Ergebnissen auch für die Quellenkritik des Cicero, Diog. Laërt., Klemens v. Alexandreia u. a. Sehr eingehende Indices erleichtern die Orientierung. Ergänzungen: P. Wendland, Eine doxographische Quelle Philos, Sitzungsber. d. Berl. Akad. 1897 S. 1074–1079 (weist Reste der Vetusta placita bei Philon nach und stellt Einfluß des Poseidonios auf die Vetusta placita fest). R. v. Scala, Doxographische und stoische Reste bei Ammianus Marcellinus, Festg. zu Ehren M. Büdingers, Innsbruck 1898. A. Baumstark, *Ζητήματα βαρβαρικά*, Philol.-histor. Beitr. C. Wachsmuth z. 60. Geb. überr., Leipz. 1897, S. 145–154 (al Shahrastâni in seinen Schriften über Religionen und Philosophenschulen von den pseudo-plut. Placita abhängig). Giorgio Pasquali, Doxographica aus Basiliusscholien, Nachr. d. Ges. d. Wiss. z. Gött., phil.-histor. Kl. 1910, S. 194—228.

d) Behandlung der Sekten in übersichtlicher Weise; Darstellung des einen oder andern Systems in seiner Gliederung.

Ps.-Galen, Hist. philos.: Diels Doxogr. p. 595—648. Areios Didymos: Diels Doxogr. p. 445–472.

Über Ciceros philosoph. Schriften s. unten. Hier zu erwähnen ist: Ciceronis historia philosophiae antiquae ex omnibus illius scriptis collegit Fr. Gedike, Berlin 1782, 1801, 1814.

e) Gelegentliche Behandlung philosophischer Lehren (in anderer Absicht als derjenigen der Berichterstattung).

Von Plutarchs erhaltenen Schriften sind besonders diejenigen, in welchen er sich mit den Lehren der Stoiker und Epikureer auseinandersetzt, wichtige Fundgruben für die Lehren dieser Philosophen: *Περὶ Στωικῶν ἐναντιωμάτων*, *Ὅτι παραδοξότερα οἱ Στωικοὶ τῶν ποιητῶν λέγουσιν* [nur im Auszug erhalten], *Περὶ τῶν κοινῶν ἐννοιῶν πρὸς τοὺς Στωικούς*, *Ὅτι οὐδὲ ζῆν ἔστιν ἡδέως κατ' Ἐπίκουρον*, *Πρὸς Κολώτην*, *Εἰ καλῶς εἴρηται τὸ Λάθε βιώσας*). Aber auch sonst bieten die „Moralia" und einige der Vitae (wie die des Dion zur Lebensgeschichte Platons) reiches Material. Eine Anzahl philosophiegeschichtlich wichtiger Schriften des Plutarch ist verloren. Ausgaben s. unter Plutarch.

Galen greift in seinen philosophischen und medizinischen Schriften in unser Gebiet vielfach ein. Erwähnt sei hier die Schrift *Περὶ τῶν Ἱπποκράτους καὶ Πλάτωνος δογμάτων*. Ausgaben der Schriften d. Galen s. unter Galen.

Über Sextus Empirikus s. unten.

Unter den Neuplatonikern sind als besonders ertragreich für die Philosophiegeschichte Porphyrios (außer den oben schon genannten Resten der *Φιλόσοφος ἱστορία* die Schriften *Περὶ ἀποχῆς ἐμψύχων*, *Περὶ τοῦ ἐν Ὀδυσσείᾳ νυμφῶν ἄντρου*, die Quaestiones Homericae u. a.) und Proklos (Kommentar zum platonischen Timaios) zu nennen (Ausgaben unter Porphyrios u. Proklos). Sehr ergiebig sind einige Aristoteleskommentatoren, unter denen Simplikios, namentlich in seinem Kommentar zur Physik, durch seinen Reichtum an Vorsokratikerfragmenten hervorragt (Ausgaben der Kommentatoren s. unter Aristoteles).

Die Ausgaben der hier in Betracht kommenden Schriften der Kirchenväter s. u. a. bei Bardenhewer, Gesch. d. altkirchl. Lit. I—III, Freiburg i. B. 1902—1912, Jordan, Gesch. d. altchristl. Lit., Leipzig 1911.

A. Gellii Noctium Atticarum libri XX ex recensione Martini Hertz, Berol. 1883, 1886. Editio minor, Lipsiae 1853, 1886. Rec. C. Hosius, Lipsiae 1903.

Athenaei Deipnosophistae. Ed. Casaubonus 1598—1600; ed. Schweighäuser, Argentorati 1801—1807; ed. G. Dindorf, Lips. 1827; ed. Aug. Meineke, Lips. 1858 bis 1867; rec. G. Kaibel, 3 voll., Lips. 1887—1890.

Photios. Bibliotheca ed. Imm. Bekker, Berol. 1824. Migne, Patrol. Graec. 101—104, Paris 1860.

Io. Stobaei Florilegium, ed. Thom. Gaisford, Oxon. 1822; Lips. 1823—1824; ed. Aug. Meineke, Lips. 1855—1857. Eclogae physicae et ethicae, ed. Arnold Herm. Lud. Heeren, Gott. 1791—1801; ed. Thom. Gaisford, Oxonii 1850; ed. Aug. Meineke, vol. I. Lips. 1860, vol. II. ib. 1864. Stobaei Anthologium rec. C. Wachsmuth et O. Hense. Vol. I. et. II.: Libri duo priores (Eclogae physicae et ethicae), rec. C. Wachsmuth, Berl. 1884, Libri duo poster. rec. O. Hense, Vol. I 1894. Vol. II 1909, Vol. III 1912. Auch die Gnomica, die Anton Elter (Leipzig 1892) herausgegeben hat, sind hier zu nennen.

A. Über die erhaltenen Schriften und Fragmente einzelner Philosophen und Schulen s. an ihrem Orte.

B. Was die Angaben Dritter betrifft, so sind die Erwähnungen älterer Philosopheme bei Platon und Aristoteles nicht bloße Berichterstattungen in historischer Absicht, sie finden vielmehr zumeist in kritischem Sinne statt und dienen so der Ermittlung der philosophischen Wahrheit. Platon entwirft mit historischer Treue in den wesentlichen Grundzügen, aber zugleich mit poetischer Freiheit in der Ausführung und Ummodelung nach seinen Zwecken anschauliche Bilder von den philosophischen Richtungen und auch von der Persönlichkeit ihrer Vertreter. Die Benutzung der platonischen Schriften als Quelle für Sokrates' Philosophie begegnet jedoch großen Schwierigkeiten, da der Verfasser großenteils seine eigene Lehre Sokrates in den Mund legt (s. unten § 33). Wie weit die Sophisten im einzelnen von Platon naturgetreu geschildert und nicht zu Typen ausgestaltet worden sind, ist strittig. Außer über Sokrates und die Sophisten finden sich bei Platon zahlreiche Angaben über vorsokratische Philosophen (s. das Stellenregister bei Diels, Vorsokr. II 1² S. 778 ff.). In Aristoteles' erhaltenen Schriften fehlt die künstlerisch freie dramatische Charakterisierung der Philosophenpersönlichkeiten. Er berichtet vorzugsweise als Kritiker, aber eben deshalb sind auch seine Angaben nicht überall unbedingt zuverlässig, besonders da er an fremde Lehren den Maßstab seiner eigenen Grundbegriffe legt. Neben Platon ist für die Sokratik Xenophon (besonders in den Memorabilien) die bedeutendste Quelle. Auch er schrieb nicht um der bloßen Berichterstattung willen, sondern verfolgte eine apologetische Tendenz (s. den Anfang der Memorabilien). Von Platons Schülern handelten einige über ihren Lehrer (s. unter Platon); ferner haben manche unter ihnen zu den Lehren früherer Philosophen in historischen oder polemischen Schriften Stellung genommen; so schrieb Speusippos einen Dialog *᾽Αρίστιππος*, Xenokrates *Περὶ τῶν Παρμενίδου* und *Πυθαγόρεια*, Herakleides der Pontiker *Πρὸς τὰ Ζήνωνος*, *῾Ηρακλείτου ἐξηγήσεις*, *Πρὸς τὸν Δημόκριτον ἐξηγήσεις*, *Περὶ τῶν Πυθαγορείων*. Planmäßig aber wurde die Geschichte wie der Einzelwissenschaften so auch der Philosophie erst von Aristoteles in Angriff genommen. Durch das Streben nach urkundlicher Begründung sowie nach umfassender Sammlung und kritischer Sichtung des Materials gab er der Philosophiegeschichte eine feste Basis. Die von ihm ausgehenden Anregungen haben die folgende Zeit

beherrscht, so wenig auch eine weitverbreitete Richtung innerhalb seiner Schule den aristotelischen Grundsätzen der Forschung und Darstellung treu geblieben ist.

Innerhalb der an Aristoteles anschließenden philosophiegeschichtlichen Literatur kann man im allgemeinen vier Gruppen unterscheiden, ohne daß sich zwischen diesen überall durchaus scharfe Grenzen ziehen liessen:

a) Die biographische Gruppe. Im Vordergrunde steht die Einzelpersönlichkeit, die nach ihren äußeren Lebensschicksalen, ihrer Lehre und literarischen Produktion behandelt wird. Begründer dieser Methode ist Aristoteles' Schüler Aristoxenos durch seine *Βίοι*. Sie ist auch weiter zunächst in der peripatetischen Schule heimisch geblieben. Von Aristoteles übernahmen seine Nachfolger das Interesse und die feine Empfindung für das ethisch Charakteristische. Es galt von Philosophen wie von anderen geschichtlichen Persönlichkeiten ein möglichst scharfes und anschauliches Charakterbild zu zeichnen. Das urkundliche Material versagte für diesen Zweck so gut wie völlig. So sah man sich auf eine legendenhafte Tradition angewiesen, der man signifikante aber unverbürgte Züge entnahm und der man durch willkürliche Ausgestaltung und freie Erfindung nachhalf. Dabei machte sich ein starker Hang zu gehässiger Nachrede geltend. Das Temperament des Aristoxenos, der für diese literarhistorische Richtung den Ton angab, weiterhin wohl auch die Rücksicht auf die Sensationslust des Lesepublikums bewirkte, daß aus dem Privatleben der großen Männer vor allem angebliche Tatsachen mitgeteilt wurden, die in den Bereich der chronique scandaleuse gehörten. Typisch wurde dabei die Verkehrung der Beziehungen von Lehrer und Schüler in ein päderastisches Verhältnis. In dieser böswilligen Weise waren bei Aristoxenos Sokrates und Platon behandelt. Im Gegensatze dazu hegte er für Pythagoras lebhafte Sympathie, die in seiner Schrift *Πυθαγόρου βίος* oder *Περὶ Πυθαγόρου καὶ τῶν γνωρίμων αὐτοῦ* zum Ausdruck kam und ein wichtiges Ferment für die weitere Ausgestaltung der Pythagoraslegende bildete. Von anderen Biographen der peripatetischen Richtung sei noch Neanthes von Kyzikos (um 300 vor Chr.) genannt, in dessen Werk *Περὶ ἐνδόξων ἀνδρῶν* von Philosophen jedenfalls Pythagoras, Heraklit, Empedokles, Platon und Antisthenes behandelt waren.

Die peripatetische Arbeit fand ihre Fortsetzung in der literarhistorischen Tätigkeit der Alexandriner. Das Verbindungsglied zwischen den an den alten Stätten griechischer Gelehrsamkeit heimischen peripatetischen Studien und der Arbeit in dem neuen Gelehrtenzentrum des ptolemäischen Ägyptens bildete der Schüler des Theophrast Demetrios von Phaleron, der 297 vor Chr. oder wenig später nach Alexandreia kam. Ihre Nahrung fanden die gelehrten Bestrebungen in den alexandrinischen Bibliotheken, deren Gründung Demetrios bei Ptolemaios I. Soter angeregt und des letzteren Nachfolger Ptolemaios II. Philadelphos bald nach seinem Regierungsantritte (285) ausgeführt hatte. Durch die an diese Bibliotheken sich knüpfende exakte philologische Tätigkeit erhielt die geschichtliche Behandlung der Philosophen namentlich hinsichtlich der Chronologie und der literarhistorischen Bearbeitung ihres schriftstellerischen Nachlasses — Verzeichnis und Einteilung ihrer Werke, Entscheidung über Echtheit und Unechtheit einzelner Schriften u. dgl. — eine stärkere Richtung auf das Urkundliche, neben der freilich die alte Verwendung des Legendenhaften auch weiter einherging. Aus dem Bereich der vielseitigen gelehrten Arbeit der Alexandriner wäre hier manches Erzeugnis zu nennen, das ohne unmittelbar Philosophenbiographie zu sein doch als Grundlage und Vorarbeit biographischer Darstellung von bestimmender Bedeutung war. So entwarf Kallimachos aus Kyrene, der etwa von 310—235 vor Chr. lebte, wahrscheinlich als alexandrinischer Bibliothekar an der Hand der Bibliotheksbestände Verzeichnisse berühmter Schriftsteller und ihrer Werke — *Πίνακες τῶν ἐν πάσῃ*

παιδείᾳ διαλαμψάντων καὶ ὧν συνέγραψαν — ein Riesenwerk in 120 Büchern, das neben den unumgänglichen Angaben eines Bibliothekskatalogs auch biographische Nachrichten über die einzelnen Schriftsteller und Mitteilungen über den Umfang ihrer literarischen Produktion sowie Bemerkungen über Echtheitsfragen enthielt. Dieses Werk, in dem eine besondere Abteilung den Philosophen gewidmet war, bildete den Ausgangspunkt einer weitverzweigten literarhistorischen Tätigkeit, die z. T. wohl von Kallimachos selbst veranlaßt und organisiert wurde. Wir verdanken dieser Tätigkeit u. a. die Schriftenverzeichnisse philosophischer Autoren, die in dem philosophiegeschichtlichen Werke des Diogenes Laërtios erhalten sind. Ein Hauptbestreben galt dabei einer brauchbaren Einteilung der oft umfangreichen Schriftenkorpora. Bekannt ist die trilogische Einteilung eines Teiles des platonischen Nachlasses (unterschieden wurden fünf Trilogien, das übrige blieb ungeordnet) durch den Kallimachosschüler und (seit etwa 195 vor Chr.) alexandrinischen Bibliothekar Aristophanes von Byzanz, eine Einteilung, der in der Zeit des Kaisers Tiberius Thrasyllos eine umfassendere tetralogische Gruppierung entgegenstellte.

Für die Chronologie waren bahnbrechend die *Χρονογραφίαι* des Eratosthenes von Kyrene (etwa 276—194 vor Chr.), der von Ptolemaios III. Euergetes um 235 vor Chr. als Bibliothekar nach Alexandreia berufen wurde. Dieses Werk wurde frühzeitig verdrängt durch die in iambischen Trimetern abgefaßten und dadurch das Auswendiglernen erleichternden *Χρονικά* des Apollodoros von Athen, deren erste bis 145/4 vor Chr. herabreichende Ausgabe später von dem Verfasser um einen jedenfalls bis 120/19, vielleicht bis etwa 110 vor Chr. gehenden Nachtrag vermehrt wurde. In seiner ersten Hälfte stützte sich das Werk auf Eratosthenes' Chronographie, so freilich, daß der Verfasser sich im einzelnen die Freiheit des Urteils wahrte; der zweite, die Fortsetzung des Eratosthenes bildende Teil war durchaus geistiges Eigentum Apollodors. Dieser sowohl wie Eratosthenes schenkten den Philosophen besonderes Interesse. Die Angaben der apollodorischen Chronik, aus der u. a. Diogenes Laërtios mittelbar geschöpft hat, bilden für die Chronologie der Philosophen das beste Material, das wir besitzen, und sind überall in erster Linie zu berücksichtigen. Urkundlich gesicherte positive Angaben über Geburts- und Todesjahr der Philosophen, die Zeitpunkte ihrer Lebensereignisse und des Erscheinens ihrer Werke standen zwar auch Apollodor nicht in irgend ausreichendem Maße zur Verfügung. Er war daher genötigt seine Ansätze zu errechnen, was man berücksichtigen muß, um nicht seinen bestimmten Angaben mehr Gewicht beizulegen, als sie der Natur der Sache nach beanspruchen können. Bei dieser Rechnung kam eine eigenartige Methode zur Verwendung. Ein datierbares ungefähr in die reifen Lebensjahre eines Mannes fallendes Ereignis diente zur Bestimmung von dessen Blütezeit — *ἀκμή* (ob Apollodor den Ausdruck selbst gebraucht hat, ist zweifelhaft). Diese wurde nach einer volkstümlichen, von den Pythagoreern aufgenommenen Anschauung, in deren biographischer Verwendung sich Apollodor wohl an Aristoxenos anschloß, in das vierzigste Lebensjahr verlegt. Durch Rückrechnung ergab sich darnach das Geburtsjahr. So gab beispielsweise die von Thales vorausgesagte Sonnenfinsternis von 585/4 den Anlaß, in dieses Jahr die *ἀκμή* des Philosophen anzusetzen und seine Geburt ins Jahr 624/3 (das Jahr, das den Ausgangspunkt der Rechnung bildet [585/4], zählt mit, daher nicht 625/4) zu verlegen. Gewisse Epochejahre, wie das der Gründung von Thurioi 444/3, waren als feste Punkte für die Bestimmung der *ἀκμή* besonders beliebt. Protagoras verfaßte für Thurioi Gesetze, Empedokles besuchte die neu entstandene Stadt: Grund genug, beider *ἀκμή* ins Jahr 444 anzusetzen. In eben dieses Jahr wurde auch die durch das Erscheinen der Schrift *περὶ φύσεως* markierte

Blüte des Gorgias verlegt — um nur die für die Geschichte der Philosophie wichtigen Männer zu nennen, die mit diesem Epochejahr in Verbindung gebracht wurden. Für die Berechnung des Todesjahres empfahl sich, soweit nicht positive Angaben über das erreichte Lebensalter vorlagen, die Verdoppelung der bis zur *ἀκμή* verlaufenen Lebenszeit, wieder in Anlehnung an volkstümliche und pythagoreische Vorstellungen, nach denen ein menschliches Volleben 80 Jahre umfaßt. Auch die chronologische Fixierung von Lehrer und Schüler in ihrem gegenseitigen Verhältnis war von dieser Methode beherrscht: Lehrer und Schüler sind voneinander durch eine Akmeperiode getrennt, der Schüler 40 Jahre jünger als der Lehrer. So besteht beispielsweise zwischen den *ἀκμαί* des Xenophanes, Parmenides und Zenon je ein Abstand von 40 Jahren (vgl. über die volkstümlich-pythagoreischen Grundlagen der apollodorischen Methode Franz Boll, Die Lebensalter, Neue Jahrb. f. d. klass. Altert. usw. 31 [1913], S. 102 ff.; über Apollodors Werk und Methode die Arbeiten von Diels und Jacoby, s. Literatur).

Eine bedeutsame gelehrte Vorarbeit anderer Art für die philosophische Biographie leistete Demetrios von Magnesia im 1. Jahrh. vor Chr. Eine crux jeder literargeschichtlichen Arbeit war die Gleichnamigkeit verschiedener Schriftsteller. Die Zahl literarisch tätiger Männer — darunter auch Philosophen — mit Namen wie Apollonios, Apollodoros usw. war schier unübersehbar. Demetrios erwarb sich durch sein Werk über gleichnamige Dichter und Prosaiker (*Περὶ ὁμωνύμων ποιητῶν τε καὶ συγγραφέων*) das Verdienst, hier durch Scheidung der Namensvettern Ordnung begründet zu haben. Er begnügte sich aber nicht mit den zur Unterscheidung der Gleichnamigen nötigsten Angaben, sondern trug darüber hinaus für die einzelnen Personen in verschiedenem Umfange biographisches und literarhistorisches Material zusammen (Näheres Leo, Griech.-röm. Biogr. S. 40 ff.) und arbeitete so der Biographie noch in weiterem Maße in die Hände. Eine spätere von Diogenes Laërtios benutzte Bearbeitung fügte zu den literarischen Personen auch solche anderer Tätigkeitskreise, wie Ärzte und Künstler. Analoge Zwecke auf geographischem Gebiete verfolgte — ebenfalls nicht ohne Nutzen für die Biographie — Demetrios' Werk über gleichnamige Städte (*Περὶ ὁμωνύμων πόλεων*).

Das für die Philosophengeschichte wichtigste biographische Werk der Alexandriner, die *Βίοι* des Kallimacheers Hermippos aus Smyrna (um 200 vor Chr.), war wohl zunächst als Ergänzung der *Πίνακες* des Kallimachos gedacht. Es vereinigte aber mit der urkundlich fundierten alexandrinischen Gelehrsamkeit in charakteristischer Weise die Art der alten peripatetischen Biographie, wie denn Hermippos auch als Peripatetiker bezeichnet wurde. Er gab auf Grund der alexandrinischen Bibliotheksbestände geordnete Schriftenverzeichnisse der behandelten Autoren, war aber auf der anderen Seite in der Aufnahme und Erfindung böswilligen Klatsches der würdige Nachfolger des Aristoxenos. In ähnlicher Weise kreuzten sich in den *βίοι* des Satyros, der gleichfalls Peripatetiker genannt wird (unter Ptolemaios Philopator 221—204), die peripatetische Richtung auf das ethisch Charakteristische und die gelehrte Art der kallimacheischen Schule. Einseitig auf die Spitze getrieben wurde die Manier des Aristoxenos in einer wahrscheinlich um die Mitte des 3. Jahrhunderts vor Chr. entstandenen Schrift, die von ihrem uns unbekannten Verfasser *Ἀρίστιππος περὶ παλαιᾶς τρυφῆς* betitelt wurde, indem er den Namen des Hedonikers Aristippos zum Aushängeschild für seine Erzählungen von Genußsucht der Alten wählte. Der Verfasser war von dem Bestreben geleitet, die geistig Großen Griechenlands, darunter auch Philosophen wie Sokrates, Platon, Aristoteles, Theophrast, durch Beleuchtung ihrer besonders auf geschlechtlichem Gebiete hervortretenden angeblichen *τρυφή* herunterzuziehen

und so dem Ungeschmacke eines alles Große benörgelnden und nach pikanten Enthüllungen lüsternen Lesepublikums entgegenzukommen. Das Nähere über diese Schrift bei v. Wilamowitz-Moellendorff, Antig. v. Karyst. S. 48 ff.

Die alexandrinischen gelehrten Arbeiten bildeten das große Sammelbecken, aus dem die spätere Tradition über Leben und Schriften der Philosophen gespeist wurde. Einen Hauptkanal, durch den das alexandrinische Material den Späteren zufloß, boten die Einleitungen der Schriftstellerausgaben und -kommentare, in denen ähnlich wie es heute noch zu geschehen pflegt das Wissenswerteste über Leben und Werke des Autors dem Texte und seiner Erklärung vorausgeschickt wurde. Auf diesem Wege sind — aus der von Andronikos veranstalteten Aristotelesausgabe — Viten des Aristoteles auf uns gekommen. Der Neuplatoniker Olympiodor begann seinen Kommentar zum platonischen Alkibiades mit biographischen Mitteilungen über den Verfasser. Auch für nach der alexandrinischen Zeit lebende Philosophen wurde der Brauch beibehalten. So schickte im dritten Jahrhundert nach Chr. der Neuplatoniker Porphyrios der Ausgabe der Werke seines Lehrers Plotin Nachrichten über dessen Leben und die Ordnung seiner Werke voraus.

Abseits der Reihe der peripatetisch-alexandrinischen Biographen, unter denen noch Diokles von Magnesia mit seinen *Βίοι φιλοσόφων* (falls dieses Werk nicht identisch war mit der später zu nennenden *Ἐπιδρομὴ τῶν φιλοσόφων*) hier erwähnt sein mag, steht Antigonos von Karystos, der nicht lange nach 225 vor Chr. *βίοι* von Philosophen verfaßte. Auch sein Interesse gilt dem für den persönlichen Charakter Bezeichnenden mehr als den philosophischen Lehren und den äußeren Lebensereignissen. So konnte auch er der Mitteilung anekdotenhafter für den Charakter der einzelnen Philosophen signifikanter Züge nicht entraten. Aber sein Grundstreben geht auf Überlieferung des Wahren. Seine Hauptquelle waren eigene Erinnerungen an berühmte Philosophen, die er kennen gelernt hatte, und die er in seinen Aufzeichnungen, abweichend von der aristoxenisch-hermippischen Art, mit Wohlwollen besprach. Für uns ist er besonders als Quelle des Diogenes Laërtios (s. u.) von Interesse. Vgl. über ihn v. Wilamowitz-Moellendorff, siehe Literatur.

Die bisher genannten Werke sind bis auf im ganzen spärliche Fragmente verloren. Aber ein reicher Niederschlag dieser und verwandter biographischer Literatur findet sich in den erhaltenen Schriften Späterer, so besonders in der Philosophiegeschichte des Diogenes Laërtios. Ein günstigeres Geschick waltete über zahlreichen biographischen Werken und kleineren Abrissen der nachalexandrinischen Zeit. Von Viten des Platon und Aristoteles und der von Porphyrios verfaßten Lebensbeschreibung Plotins war bereits die Rede. Hierher gehören weiter das unter dem Verfassernamen des Lukian (2. Jahrh. nach Chr.) überlieferte, für die typische Form der Philosophen- wie sonstiger Biographie interessante Leben des Kynikers Demonax, die romanhaften Pythagorasviten des Porphyrios (erhaltener Teil einer sonst bis auf Bruchstücke verlorenen bis auf Platon herabreichenden Philosophiegeschichte [*Φιλόσοφος ἱστορία*]), Iamblichos (4. Jahrh. nach Chr.) und eines Anonymus, das gleichfalls romanhafte Leben des Apollonios von Tyana von der Hand des Philostratos (Anfang des 3. Jahrh. nach Chr.), die von Wunderglauben beherrschten Neuplatonikerbiographien in des Eunapios (um 400 nach Chr.) *Βίοι φιλοσόφων καὶ σοφιστῶν*, die Vita des Proklos aus der Feder des Marinos (Ende des 5. Jahrh. nach Chr.), die von Damaskios (im 6. Jahrh. n. Chr.) verfaßte Lebensbeschreibung des Isidoros, die auch für das Leben anderer zeitgenössischer Philosophen eine wichtige Quelle bildet, die biographischen Artikel in dem Lexikon des Suidas (im 10. Jahrh. nach Chr.). Für letztere ist

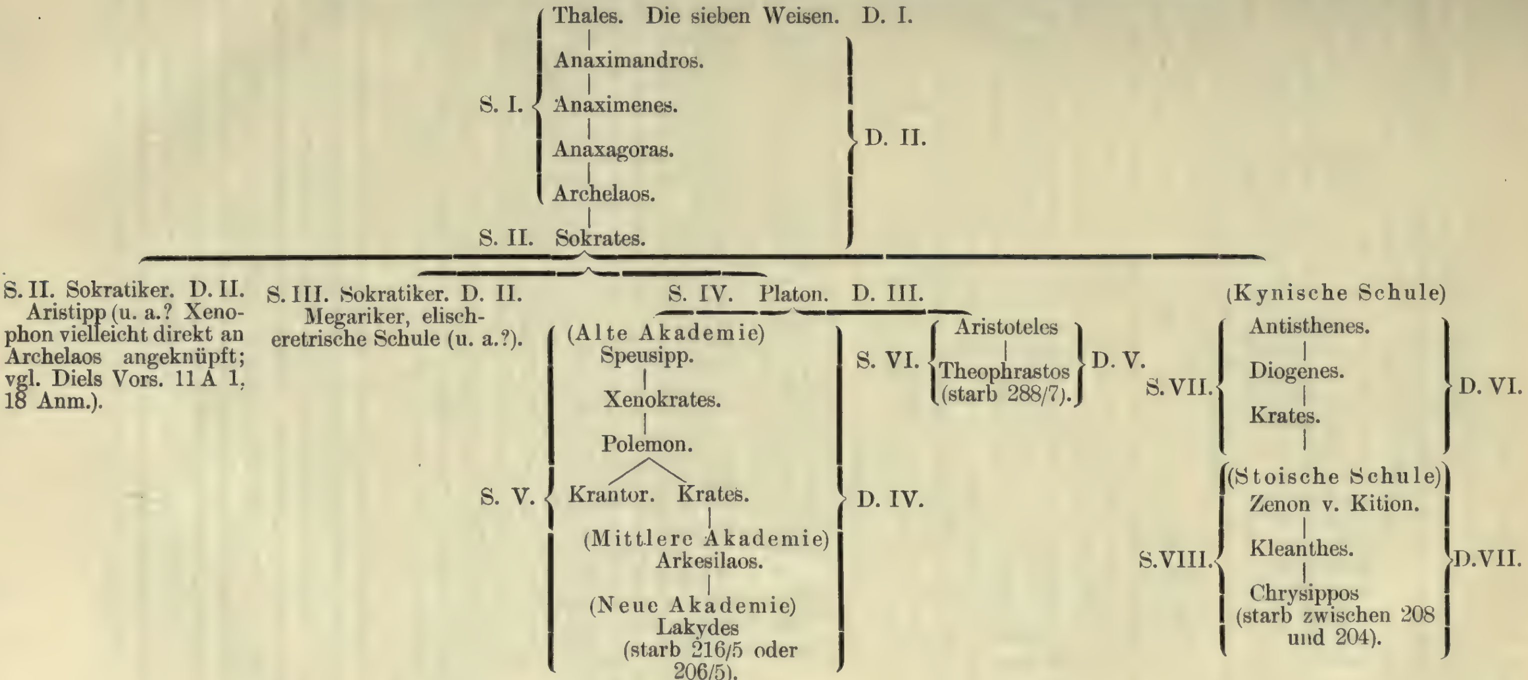
durch Vermittlung des uns verlorenen Hesychios, *Ὀνοματολόγος ἢ πίναξ τῶν ἐν παιδείᾳ ὀνομαστῶν* (6. Jahrh. nach Chr.; das unter Hesychs Namen erhaltene Schriftchen *Περὶ τῶν ἐν παιδείᾳ διαλαμψάντων σοφῶν* ist eine zwischen dem 10. und 13. Jahrh. verfertigte Kompilation aus Diog. Laërt. und Suidas) die Vorlage des Laërtios benutzt; aber auch Laërtios selbst wurde von Suidas herangezogen.

Vgl. zu den Philosophenbiographien besonders die im Literaturverzeichnis angeführten Arbeiten von Wilamowitz und Leo, für die alexandrinischen Arbeiten auch Susemihl, Gesch. d. griech. Lit. in d. Alexandrinerzeit.

b) Die bisher besprochene Methode ließ sich erweitern. Einzelbiographien gruppierten sich zur Geschichte einer philosophischen Schule mit besonderer Betonung des äußeren Verlaufes ihrer Entwicklung, der für die Schule wichtigen Handlungen und Erlebnisse ihrer Mitglieder, der Abfolge von Lehrern und Schülern. Der Faden für diese Darstellung ergab sich aus der Verfassung der Schulen, insofern mit ihrer Leitung wechselnde Schuloberhäupter betraut waren. Wie für die politische Geschichte monarchischer Staaten die Reihe ihrer Herrscher ein bequem brauchbares Gerüste abgibt, so lieferte für die äußere Entwicklungsgeschichte der Philosophenschulen die Kette der Schulleiter, die sich mit der Kette von Lehrer, Schüler, Enkelschüler usw. zu decken pflegte, ein naheliegendes Dispositionsprinzip. Als Sukzedierender ist das Schulhaupt ein *διάδοχος*, und Schulgeschichten nach dem Sukzessionsprinzip pflegen den Titel *Διαδοχαὶ φιλοσόφων* zu führen. Die Anwendung dieser Methode ist so selbstverständlich, daß es sich nicht lohnt, nach einem Erfinder derselben zu suchen. Wohl aber ist Sotion aus Alexandreia als derjenige zu nennen, der in seiner zwischen 200 und 170 vor Chr. verfaßten *Διαδοχὴ τῶν φιλοσόφων* durch Ausgestaltung dieses Verfahrens die gesamte Geschichte der griechischen Philosophenschulen in ein großes System zu bringen suchte und damit den Grund für die folgende Diadochenschriftstellerei legte. Das Eigentümliche seines Verfahrens bestand darin, daß er nicht nur innerhalb der einzelnen Schule die Abfolge von Lehrer und Schüler zum leitenden Faden machte, sondern auch die Schulen untereinander in den gleichen Sukzessionszusammenhang brachte, indem er das tatsächliche oder ad hoc angenommene Schülerverhältnis eines Schulgründers zu einem Mitgliede einer älteren Schule zur Verbindung benützte. Zu dem äußersten Ziele, die ganze griechische Philosophie von einem letzten Urheber herzuleiten und die gesamte Entwicklung in einem einheitlichen Stammbaum darzustellen, schritt er nicht fort, sondern beließ es bei der Aufstellung zweier paralleler Entwicklungsreihen. Da sein System in der Folgezeit an der Herrschaft geblieben und über Mittelstufen auch in die Philosophengeschichte des Diogenes Laertios übergegangen ist, so ist es, schon um des Verständnisses des Diogenes willen, nötig ihm näher zu treten. Es läßt sich aus der Übersicht in Diogenes' Prooem. 13—15 im wesentlichen herstellen, wenn man die Erweiterungen des Diogenes tilgt (vgl. Alfr. Gercke, De quibusdam Laert. Diog. auctor., Greifsw. 1899 S. 52) und einige in dieser Übersicht nicht genannte wohl aber in der späteren Ausführung von Diogenes berücksichtigte Philosophen ergänzt. Festzuhalten ist dabei allerdings, daß die Diadoche des Diogenes nicht in allen ihren Einzelheiten für Sotion in Anspruch genommen werden darf. Da es aber hier nur auf das System im ganzen und seine Beziehungen zu Diogenes ankommt, mag es gestattet sein, die Differenzen zurücktreten zu lassen und nur an einigen Punkten kurz darauf hinzuweisen. Zur Orientierung füge ich jeweilen die Zahl des Buches, in welchem die betreffenden Philosophen bei Sotion behandelt waren (S. I, II usw., vgl. die Rekonstruktion bei Diels Doxogr. S. 147, Gercke a. a. O. S. 51) und die entsprechende Buchzahl des Diogenes Laërtios (D. I, II usw.) bei. Sotions System war folgendes:

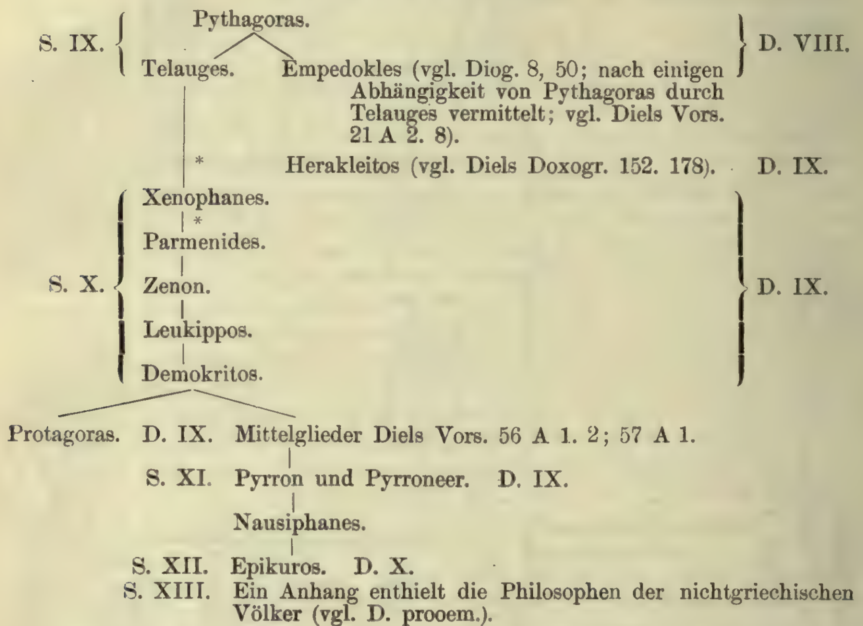
I. Ionische Reihe

(so benannt nach den in ihrem Anfangsteile stehenden ionischen Naturphilosophen).



II. Italische Reihe

(Diogenes zufolge so benannt nach Pythagoras' Aufenthalt in Italien. Ebendorthin wiesen auch die Eleaten).



* Diese Verbindungen hält E. Schwartz, Pauly-Wissowa Art. Diogenes 40 Sp. 756 für nicht sotionisch. Diogenes berücksichtigt in der Ausführung (9, 18 ff.) die Abhängigkeit des Xenophanes von Telauges nicht, und nach Diog. 9, 20 bezeichnete Sotion den Xenophanes als ersten Vertreter der Akatalepsie, also als Skeptiker, was freilich seiner Verbindung mit einem pythagoreischen Lehrer so wenig wie der Anknüpfung der schließlich in den Pyrronismus ausmündenden eleatisch demokritischen Reihe an seine Person unbedingt im Wege steht. Für Parmenides berichtete Sotion nach Diog. 9, 21 von einem Schülerverhältnis zu dem Pythagoreer Ameinias, der auf ihn größeren Einfluß als Xenophanes gewonnen habe (*ἐκοινώνησε δὲ καὶ Ἀμεινίᾳ*). Wie Gercke a. a. O. S. 55 f. mit Recht bemerkt, verträgt sich diese Angabe wohl mit der Einreihung des Parmenides in die Sukzession des Xenophanes.

Vgl. zu dem ganzen Stemma auch Ps.-Galen *Περὶ φιλοσόφου ἱστορίας* 3 (Diels Doxogr. 598 ff.) und Clem. Alex. Strom. 1, 14, 62—64 II p. 39 ff. Stählin, Diels Doxogr. p. 244.

Aus dem Werke des Sotion machte um 150 vor Chr. Herakleides Lembos einen Auszug, den er mit einer Epitome aus den *Βίοι* des Satyros (Diels Dox. 149) und anderer biographischer Literatur (Wilamowitz, Antigonos v. Kar. 88 f., Susemihl, Gesch. d. griech. Lit. in d. Alex. I 503 f.) zusammenschweißte. Von Sotion oder Herakleides waren vermutlich die sonstigen uns bekannten nach dem Prinzip der *διαδοχαί* arbeitenden Philosophiehistoriker sämtlich mehr oder weniger abhängig. Doch ist fraglich, ob nicht Antisthenes von Rhodos — derselbe, den Polybios 16, 14, 2; 15, 8 als Verfasser einer Zeitgeschichte erwähnt — mit seinen *Διαδοχαὶ φιλοσόφων* Herakleides Lembos zeitlich voranging. Von anderen sind zu nennen Alexander Polyhistor (zur Zeit Sullas), Verfasser von *Φιλοσόφων διαδοχαί,*

Iason von Rhodos (nur von Suidas erwähnter Neffe und Nachfolger des Stoikers Poseidonios, schrieb *Φιλοσόφων διαδοχαί*), Philodemos von Gadara, aus dessen *Σύνταξις τῶν φιλοσόφων* in den herkulanensischen Rollen die Abschnitte über die Akademiker und Stoiker erhalten sind, Sosikrates (etwa 130 vor Chr.), Nikias von Nikaia (wohl erst unter Nero), beide Verfasser von *Διαδοχαί*, Hippobotos (vermutlich zu Ende des 3. oder zu Anfang des 2. Jahrh. vor Chr., vgl. v. Arnim bei Pauly-Wissowa s. v.), der ein Philosophenverzeichnis (*Τῶν φιλοσόφων ἀναγραφή*) wahrscheinlich nach dem Diadochensystem verfaßte. Ähnlich war wohl auch die *'Επιδρομὴ φιλοσόφων* des Diokles von Magnesia (im 1. Jahrh. vor Chr.) angelegt, doch waren hier, wie wohl auch bei anderen Diadochenschreibern, in die äußere Schulgeschichte zusammenhängende Abschnitte über die Lehren der Schulen eingefügt (Diog. L. 7, 48 ff.).

Das wichtigste Werk dieser ganzen Literatur, das einzige, das uns im wesentlichen vollständig vorliegt, ist des Diogenes Laërtios im dritten Jahrhundert nach Chr. verfaßte Schrift *Βίοι καὶ γνῶμαι τῶν ἐν φιλοσοφίᾳ εὐδοκιμησάντων καὶ τῶν ἑκάστῃ αἱρέσει ἀρεσκόντων ἐν ἐπιτόμῳ συναγωγή* in 10 Büchern (der Titel erscheint auch in anderer Form, und es ist fraglich, ob er vom Verfasser selbst herrührt, vgl. E. Schwartz bei Pauly-Wissowa s. v. S. 739). Über die Einteilung des Werkes s. o. S. 24 ff. Die Geschichte der Akademie ist bis auf Kleitomachos, die der aristotelischen Schule bis auf Lykon, die der Stoa in unserem Texte bis auf Chrysippos herabgeführt; letztere reichte aber ursprünglich bis auf Kornutos (vgl. Rose, Hermes 1 [1866], 370 ff., Usener, Epicurea p. XI Anm. 2, Martini, Leipziger Studien 19 [1899], 86 ff.). Die namhaftesten Epikureer nennt Diogenes bis auf Zenon von Sidon, Demetrios Lakon, Diogenes von Tarsos und Orion. Nur die Geschichte des Skeptizismus führt er bis gegen 200 nach Chr. herab. Diogenes' Werk enthält ein überaus reiches in vielfacher Schichtung zusammengetragenes Material, das nach Herkunft und Art sehr verschieden ist. Neben Biographischem im engeren Sinne bietet es eingehende Berichte über die Schullehren (vgl. den Titel), Apophthegmensammlungen, Schriftenverzeichnisse einzelner Autoren, Homonymenlisten, Urkunden (Testamente, Briefe) u. s. f., neben wertloser Tradition Stücke auserlesenster Gelehrsamkeit. Die Vereinigung dieses Materials hat sich nicht etwa in der Weise vollzogen, daß sich an eine einheitliche *διαδοχή* das fremdartige Material angerankt hätte. Der gesamte Stoff setzt sich von Hause aus vielmehr aus Stücken sehr verschiedenen Charakters zusammen. Das ganze Material wurde aber schließlich nach dem Prinzip der *διαδοχή* geordnet, und insofern gehört das Werk in die hier in Rede stehende Gruppe von Quellen. Für uns ist die Schrift des Diogenes das Hauptwerk über antike Philosophiegeschichte, und in ihrer Erklärung und Verwertung laufen die Fäden der Forschung zusammen. Dabei bietet aber gerade die Analyse dieses Werkes nach Quellen und Kompositionsweise eine Reihe eigenartiger Probleme, deren Lösung um so schwieriger ist, als es uns noch immer an einer für wissenschaftliche Zwecke brauchbaren Ausgabe fehlt. Denn die Fragen nach der Herkunft der einzelnen Teile der Schrift und der Art ihrer Vereinigung sind hier wie überall von der Einzelkritik des textlichen Wortlautes untrennbar. Den besten Beleg dafür bietet der von Usener erbrachte von anderen weiter verfolgte Nachweis, daß zahlreiche für die Frage der Komposition schwierige Stellen nichts anderes sind als Zusätze, die im letzten Schichtungsstadium des Stoffes als Randbemerkungen beigefügt und von den Schreibern in den Text eingesetzt wurden, wo sie nun den Zusammenhang stören.

Das Diogenesproblem läßt sich in doppelter Weise anfassen. Man kann die in dem Werke vereinigten Schichten von oben nach unten abzuheben versuchen:

d. h. man kann fragen, welches die von Diogenes selbst als letztem Bearbeiter der Kompilation beigegebenen Zutaten seien, und nach deren Ausscheidung den zurückbleibenden Stoff wieder hinsichtlich seines sukzessiven Anwachsens analysieren. Man kann aber auch von unten nach oben fortschreitend von einzelnen in die Kompilation eingegangenen primären Quellen unter Ausnützung alles verfügbaren Materials ein möglichst adäquates Bild zu gewinnen, ihren Anteil an der Entstehung und Ausgestaltung des Gesamtwerkes zu verstehen und ihren Weg vom Verfasser bis zu Diogenes zu verfolgen suchen. Beide Wege sind zu beschreiten, nur muß, wer den ersten begeht, sich davor hüten, auf einen bestimmten, benannten oder unbenannten Autor als nächste Vorlage des Diogenes zu fahnden. Nietzsche suchte als solche Diokles, Maaß Favorinus zu erweisen, beide mit geringem Glück. Usener schloß, an eine Beobachtung von Diels anknüpfend, aus Diog. Laërt. 9, 109 *Ἀπολλωνίδης ὁ Νικαεύς, ὁ παρ' ἡμῶν* („unser Landsmann") auf Nikias von Nikaia als Unterlage des Diogenes. Nur sollte ihm Nikias in verkürzter Bearbeitung vorgelegen haben. Gercke, der auf die der Hypothese Useners entgegenstehenden Widersprüche zwischen Nikias und Diogenes hinwies, nahm seinerseits einen nicht mit Sicherheit namhaft zu machenden zwischen 125 und 145 nach Chr. blühenden Platoniker als Diogenes' nächste Quelle in Anspruch; er denkt, indem er in der Erklärung der Stelle 9, 109 Diels und Usener folgt, an einen Schriftsteller aus Nikaia, und zwar an den von Proklos im Komm. z. platon. Rep. II 96, 12 Kroll genannten Maximos. Aber so förderlich die von Gercke herangezogenen Tatsachen für die weitere Diogenesforschung auch sind, so reichen sie doch zu einer genügenden Stützung seiner These nicht aus. Was Diogenes vor sich hatte, waren verschiedenartige einer einheitlichen Verarbeitung entbehrende Kompilationen, die er vergleichend, ausscheidend und zusammenklitternd für sein Sammelwerk verwertete (vgl. Schwartz, Artikel Diogenes Laërt. bei Pauly-Wissowa). Aus der so vereinigten Gesamtmasse lassen sich einige Partien als Produkte einer gesonderten Entwicklung herausheben, so die Bücher 3 (Platon), 4 (die Akademie), 5—10 (Aristoteles und seine Nachfolger, Kynismus, Stoa, Pythagoras und die Pythagoreer, die Eleaten, Atomiker, Skeptiker, Epikur). Vgl. über diese Gruppen v. Wilamowitz, Antigonos von Karystos S. 320 ff. u. ö., Leo, Griech.-röm. Biogr. S. 37. Zu der traditionellen Stoffmasse fügte Diogenes selbst auf Grund eigener Sammelarbeit neben anderem Auszüge aus Favorins *Ἀπομνημονεύματα* und *Παντοδαπὴ ἱστορία* und Diokles' *Βίοι* und *Ἐπιδρομὴ τῶν φιλοσόφων*, in das Epikurbuch legte er drei Lehrbriefe als Dokumente epikurischer Lehre sowie die *κύριαι δόξαι* ein und gab an verschiedenen Stellen eingehende in letzter Linie auf Theophrast zurückreichende (s. u. S. 29) doxographische Mitteilungen bei (über weiteres Zusatzmaterial Schwartz, a. a. O. S. 742 ff., 758 ff.). Freilich ist auch bei diesem hier als Zusatzstoff bezeichneten Material nicht mit Sicherheit festzustellen, daß es sich in der Tat um Zufügungen des Diogenes handelt und das Material nicht bereits vor ihm in die Kompilationsmasse eingegangen war.

Auf dem zweiten der oben beschriebenen Wege haben, um nur Wichtigstes zu nennen, Diels durch die Bearbeitung der doxographischen Literatur, Diels und Jacoby durch ihre Forschungen über Apollodors Chronik, v. Wilamowitz durch die Behandlung des Antigonos von Karystos und Leo durch die Durchforschung der biographischen Literatur, die Verfolgung der Spuren des Demetrios von Magnesia u. s. f. sich um die Quellenkritik des Diogenes im höchsten Maße verdient gemacht.

Weiteren Bemühungen wird es, besonders wenn einmal die versprochene kritische Ausgabe vorliegt, gelingen, über die rohe, aber durch das in ihr enthaltene Gut kostbare Kompilation des Diogenes noch helleres Licht zu verbreiten. Dann

wird auch der Mann, der dem Werke seinen Namen gegeben hat, hinsichtlich seiner Art und Arbeitsweise klarer hervortreten. Vorläufig hat Schwartz, a. a. O. S. 762 f. mit Recht gegen die übliche übertreibende Auffassung des Diogenes als eines ganz unpersönlichen, am Stoffe nicht interessierten, rein mechanisch arbeitenden Zusammenschreibers Einspruch erhoben.

c) In den beiden bisher besprochenen Gruppen philosophiegeschichtlicher Arbeiten bildete der äußere Verlauf des Philosophenlebens oder der Schulentwicklung zwar keineswegs den einzigen Inhalt der Darstellung, aber doch einen wesentlichen Teil derselben und vor allem den Faden, an dem die Erzählung aufgereiht wurde. In den beiden folgenden Gruppen sind die Lehren der Philosophen das Maßgebende. Grundlegend war auch hier wieder Aristoteles, der in seinen Schriften den Grundsatz befolgte, bei einem jeden Problem zunächst in geschichtlicher Übersicht festzustellen, was seine Vorgänger geleistet hatten. In diesem Sinne gibt er insbesondere im Eingange seiner Metaphysik einen kritischen Überblick über die Prinzipienlehren der früheren Philosophen von Thales bis auf Platon (Metaph. 1 c. 3–10). Solche Übersichten ließen sich zu einer Geschichte der Philosophie nach Problemen ausgestalten: Probleme wurden aufgestellt und jeweilen die Lehrmeinungen (*δόξαι*) der verschiedenen Philosophen darüber mitgeteilt; so gelangte man zur doxographischen Methode. Grundwerk waren hier die *Φυσικῶν δόξαι* (in 18 Büchern) des Aristotelesschülers Theophrast, eine erste Geschichte der Philosophie, freilich ohne Berücksichtigung der Logik und Ethik (das daraus Erhaltene, darunter ein größeres Fragment *περὶ αἰσθήσεων*, bei Diels Doxogr. S. 475–527. Vgl. auch den Index zu Diels' Ausgabe von Simplikios' Kommentar zur Physik S. 1447). Das theophrastische Werk, das nach den Problemen: Prinzipien (*ἀρχαί*), Gottheit, Kosmos, Meteora, Psychologisches, Physiologisches geordnet war, bildete den Ausgangspunkt und die Hauptquelle einer weitverzweigten doxographischen Literatur, deren Sammlung und Sichtung Diels in seinen Doxographi Graeci in meisterhafter Weise vollzogen hat.

Die beiden wesentlichsten doxographischen Zusammenstellungen, die wir besitzen, sind Pseudoplutarchs Placita philosophorum (*Περὶ τῶν ἀρεσκόντων φιλοσόφοις φυσικῶν δογμάτων*) und die entsprechenden Exzerpte im 1. Buche der *Ἐκλογαί* des Johannes von Stoboi (Stobaeus, frühestens um 400 n. Chr.). Beide gehen, wie Diels in den Prolegomena zu den Doxographi nachgewiesen hat, auf eine gemeinsame Quelle zurück, aus der auch manche Angaben in der *Ἑλληνικῶν παθημάτων θεραπευτική* (Graecarum affectionum curatio) des 457 verstorbenen Bischofs Theodoretos sowie des Bischofs Nemesios von Emesa (um 400) in seinem Werke *Περὶ φύσεως ἀνθρώπου* entstammen. Als diese Quelle erweist Diels die Placita eines gewissen Aëtios (um 100 nach Chr.), der von Theodoret neben Plutarch und Porphyrios erwähnt wird als Verfasser einer *Συναγωγὴ τῶν ἀρεσκόντων*. Dieser Aëtios fußte nach Diels auf den *Δόξαι* („Vetusta placita") eines Unbekannten (Posidonianers) aus der 1. Hälfte des 1. Jahrh. v. Chr.; der wertvollste Teil ihrer Nachrichten stammt aus den *Φυσικῶν δόξαι* des Theophrast. Das Schriftchen des Pseudo-Galen *Περὶ φιλοσόφου ἱστορίας* ist in seinem größten Teil (c. 25 bis zum Schluß) lediglich Exzerpt aus den pseudoplutarchischen Placita, im ersten Teile benutzt der Verfasser ein Kompendium, das auch Sextus Empirikus (s. u.) vorgelegen hat. Ebenso wurde Ps.-Plutarch von anderen Autoren späterer Zeit ausgebeutet, so dem Interpolator bei Philon *περὶ προνοίας* 1, 22, Athenag. *πρεσβ. πρ. Χριστ.*, Ps.-Justin *λόγος παραιν. πρ. Ἕλλην.*, der wieder dem Hermeias für seinen *Διασυρμὸς τῶν ἔξω φιλοσόφων* vorgelegen hat, dem Aratkommentator Achilleus, Eusebios in der *προπαρασκ. εὐαγγ.*, Kyrillos, Ioannes Lyd. *π. μηνῶν*. Über einen späten Ausläufer dieser Tradition (al-Shahrastâni) s. o. S. 18. Wertvolle doxographische Nach-

richten, die ebenfalls auf Theophrast zurückgehen, finden sich ferner im ersten Buche (*Φιλοσοφούμενα*) der Refutatio omnium haeresium (*Ἔλεγχος κατὰ πασῶν αἱρέσεων*, in 10 BB., B. 2 und 3 fehlen), die den um 220 nach Chr. lebenden Kirchenlehrer Hippolytos, einen Schüler des Irenaeus, zum Verfasser hat; bis 1842 war nur jenes erste Buch bekannt und galt fälschlich als Werk des Origenes.

d) Man konnte aber auch die Darstellung nach Problemen verlassen und die Sekten in übersichtlicher Weise nach ihrem philosophischen Zusammenhange und der gegenseitigen Abgrenzung ihrer Lehren behandeln oder das eine oder andere System in seiner Gliederung darstellen. Hierher gehört wohl, so wenig uns von den einschlägigen Werken im einzelnen bekannt ist, die Literatur *περὶ* (*τῶν κατὰ φιλοσοφίαν* oder *τῶν φιλοσόφων*) *αἱρέσεων*, als deren Vertreter uns Eratosthenes, Hippobotos, der Akademiker Kleitomachos, der Stoiker Panaitios, der Epikureer Apollodoros („der Gartentyrann“; seine Schrift *Περὶ τῶν φιλοσόφων αἱρέσεων* ist wohl mit der anderwärts angeführten *Συναγωγὴ τῶν δογμάτων* identisch) und ein sonst nicht bekannter Theodoros genannt werden, aus der uns ferner bei Ps. Galen hist. philos. 7 p. 603 f. Diels und bei Diog. Laërt. 1, 18 ff. Auszüge vorliegen, und deren Nachwirkungen noch in Varros Klassifizierung der philosophischen Sekten (Cic. Acad. 1, 2, 4 ff., vgl. auch Varros Satire *Περὶ αἱρέσεων* fr. 1 Riese) zu erkennen sind. Eine Probe dieser übersichtlich-systematischen Darstellung mag Diog. Laërt. 1, 18 f. bieten. Es gibt, so heißt es hier, drei Teile der Philosophie, den physikalischen, den ethischen und den dialektischen. Nach der näheren Charakterisierung dieser drei Teile wird weiter ausgeführt, bis Archelaos habe (nur) die Physik bestanden, mit Sokrates die Ethik, mit dem Eleaten Zenon die Dialektik begonnen. In der Ethik seien zehn Sekten entstanden, die akademische, kyrenaische, elische, megarische, kynische u. s. f. Alsdann werden die Gründer der verschiedenen Sekten bzw. ihrer verschiedenen Entwicklungsphasen (der alten, mittleren und neuen Akademie) aufgezählt und besondere Auffassungen hinsichtlich einzelner Punkte dieses *Αἱρέσεις*-Systems berührt.

Eine eingehende zusammenhängende Darstellung der platonisch-akademischen, der aristotelisch-peripatetischen, der zenonisch-stoischen und vielleicht der epikureischen Lehren, innerhalb deren jeweilen das Logische, Physikalische und Ethische geschieden waren, gab der zu Augustus' Zeit lebende Stoiker Areios Didymos aus Alexandreia in seiner *Ἐπιτομή* (der Titel *Περὶ αἱρέσεων* ist zweifelhaft). Zu diesem Werke gehören außer physikalischen Fragmenten (Diels Doxogr. p. 447—472) die Prolegomena sowie die Abschnitte über die stoische und die peripatetische Ethik bei Stob. ecl. II p. 37, 16—152, 25, eine Feststellung, die im wesentlichen Meinekes Verdienst ist. Über die Quellen und die geschichtliche Stellung dieser Darlegungen ist die treffliche Dissertation von Hans Strache zu vergleichen (siehe Literatur).

In der Form, daß er im Gespräch größere Abschnitte aus den Systemen der einzelnen Schulen erörtern läßt, führt Cicero in die wichtigsten Partien der philosophischen Dogmatik ein.

e) Mehrfach sind spätere Philosophen ohne von der Absicht der Berichterstattung geleitet zu werden, durch kritische Auseinandersetzungen mit früheren Philosophen veranlaßt worden, über deren Lehren nähere Angaben zu machen. So hat Plutarch in mehreren Schriften stoische und epikureische Lehren bekämpft und in diesem Zusammenhange wertvolle Nachrichten über die bekämpften Thesen gegeben. Ebenso war Galen durch die Kritik früherer Philosophen zu Referaten über diese veranlaßt, und Sextus Empirikus stützte seine

Skepsis auf eingehende Analyse der dogmatischen Systeme. Nur auf diesem Wege sind wir über die von griechischen Philosophen gegen das Christentum gerichteten Ausführungen unterrichtet, deren Fortpflanzung die Kirche verhinderte, die uns aber in den Gegenschriften ihrer christlichen Bestreiter z. T. noch vorliegen. So sind uns die Schriften des Celsus, Hierokles, Julian durch die apologetischen Erörterungen des Origenes, Laktanz, Eusebios und Kyrillos bekannt. Weiter ist hier der zahlreichen gelegentlichen Erwähnungen zu gedenken, durch die sich Stellen der philosophischen Literatur sowie Reste biographischer und doxographischer Literatur erhalten haben. Durch solche Erwähnungen sind beispielsweise die Kommentare des Proklos und Simplikios wichtige Fundgruben für Vorsokratikerfragmente. Mancherlei z. T. sehr Wertvolles enthalten u. a. Gellius (um 150 nach Chr.) in den Noctes Atticae, Athenaios (um 200 nach Chr.) in den *Δειπνοσοφισταί*, Ailian (um 200 nach Chr.) in der *Ποικίλη ἱστορία* und eine Reihe von christlichen Schriftstellern wie Justinus Martyr, Klemens von Alexandreia (*Προτρεπτικός*, *Παιδαγωγός* und *Στρωματεῖς*), Origenes, Eusebios (besonders wichtig dessen *Εὐαγγελικὴ προπαρασκευή*, praeparatio evangelica), Theodoret (*Ἑλληνικῶν θεραπευτικὴ παθημάτων*), Tertullianus, Lactantius, Augustinus u. a. Von besonderem Werte sind endlich die großen Exzerptensammlungen des Ioannes Stobaios (*Ἀνθολόγιον*, jetzt geteilt in I. Eclogae physicae und ethicae, II. Florilegium) und des Photios (um 850, *Βιβλιοθήκη*).

Die neueren Hilfsmittel zum Studium der antiken Philosophiegeschichte s. u. Literatur.

§ 8. Vorbereitung der griechischen Philosophie. Beziehungen zum Orient. Theologische, kosmologische und gnomische Dichtung. Die Griechen der späteren Zeit waren geneigt, die griechische Philosophie aus dem Orient herzuleiten. Dem Verkehr mit den Weisen des Ostens sollten die bedeutendsten griechischen Philosophen der früheren Jahrhunderte ihre Systeme verdanken. Diese Annahmen beruhen teils auf dem Glauben an eine überlegene uralte Weisheit der orientalischen Völker, teils auf den das spätere Altertum beherrschenden Bestrebungen, griechische und orientalische Weisheit in einem allumfassenden religiös-philosophischen Synkretismus zu mischen und auszugleichen; sie sind ebenso wie die entsprechenden Hypothesen neuerer Gelehrten, die sich auf teils nur vermeintliche, teils wirkliche, aber in ihrer Bedeutung überschätzte Übereinstimmungen zwischen orientalischen und griechischen Anschauungen stützen, geschichtlich unbegründet und nötigen bei ihrer Durchführung, dem natürlichen Entwicklungsgange der griechischen Philosophie Gewalt anzutun. Was die Griechen von fremden Völkern überkamen, waren im wesentlichen nur aus der Praxis gewonnene und für die Praxis bestimmte mathematische Sätze und astronomische Beobachtungen, denen in der Gestalt, in der sie den Griechen zukamen, jede Beziehung zur Philosophie abging. Inner-

halb des einheimischen griechischen Geisteslebens bilden die Versuche der dichtenden Phantasie, sich das Wesen und die Entwicklung der göttlichen und menschlichen Dinge zu veranschaulichen, eine Vorbereitung der philosophischen Spekulation. Die theogonischen und kosmogonischen Anschauungen des Homer und Hesiod üben nur einen entfernteren und geringen, vielleicht aber gewisse orphische Dichtungen, welche dem sechsten Jahrhundert v. Chr. anzugehören scheinen, wie auch die Kosmologie des Pherekydes von Syros (der einer der ersten Prosaschriftsteller war, wahrscheinlich in der Mitte des 6. Jahrhunderts), und andererseits die beginnende ethische Reflexion, die sich in Sprüchen und Dichtungen des Theognis u. a. kund gibt, einen näheren und wesentlichen Einfluß auf die Entwicklung der ältesten griechischen Philosophie.

Überlieferung über die die Philosophie berührende älteste Literatur und erhaltene Fragmente bei Diels, Vorsokratiker, im Anhange Kap. 66—73a (II[3] S. 163 ff.): Kosmologische Dichtung des sechsten Jahrhunderts: Orpheus, Musaios, Epimenides, Kap. 66—68 (II[3] S. 163—194). Astrologische Dichtung des sechsten Jahrhunderts: Hesiodos, Phokos, Kleostratos, Kap. 68—70 (II[3] S. 194—198). Kosmologische und gnomische Prosa: Pherekydes von Syros, Theagenes, Akusilaos, Die sieben Weisen, Kap. 71—73a (II[3] S. 198-217).

Verhältnis zum Orient. Im späteren Altertum waren es besonders Juden, Neupythagoreer, Neuplatoniker und Christen, die die Sage von der orientalischen Herkunft der griechischen Philosophie verbreiteten. Bekannt ist die Behauptung des Neupythagoreers Numenios (2. Jahrh. nach Chr.), Platon sei nichts anderes als ein attisch redender Moses. Die neuere Kritik hat schon früh begonnen, solche Annahmen zu beseitigen und immer mehr aus einem inneren Entwicklungsfortschritt des hellenischen Geistes die Philosopheme zu verstehen gesucht. In neuerer Zeit ist die Annahme einer tiefgehenden Beeinflussung durch die Orientalen am schärfsten vertreten durch Röth und Gladisch. Ersterer läßt die griechische Philosophie aus der ägyptischen Religion und beigemengten zoroastrischen Lehren entstanden sein. Gladisch geht zunächst mehr auf Vergleichung griechischer Philosopheme mit orientalischen Religionslehren, als auf Nachweisung der Genesis aus; sofern er sich über die letztere erklärt, will er nicht eine unmittelbare Überlieferung des Orientalischen zur Zeit der ersten griechischen Philosophen behaupten, sondern hält allein den Gedanken für zulässig, daß dasselbe durch Vermittlung der griechischen Religion in die Philosophie gekommen sei; die Überlieferung müsse bereits im höheren Altertum in religiöser Form von den Hellenen aufgenommen worden und in ihr geistiges Leben verschmolzen sein; die Wiedergeburt des indischen Bewußtseins bei den Eleaten, des chinesischen bei den Pythagoreern, des persischen bei Heraklit, des ägyptischen bei Empedokles, des jüdischen bei Anaxagoras, sei zunächst aus dem hellenischen Wesen selbst hervorgegangen. Aber die Richtigkeit dieser Annahme ist dadurch ausgeschlossen, daß in der Religion der Griechen die Spuren altorientalischen Ursprungs durch den ethisch-anthropomorphistischen Charakter, den die Dichter ihrer Mythologie aufgeprägt haben, durchaus verwischt, am wenigsten aber die Einflüsse verschiedener

orientalischer Völker gesondert zu erkennen sind, und daher die gesonderte Reproduktion derselben durch verschiedene Philosophen schwer begreiflich wäre. Die Hauptsache ist, daß die religiösen Vorstellungen des Orients, selbst wenn sie von den Griechen übernommen worden wären, nicht genügen würden, um gerade das Wesentliche und Eigenartige der griechischen Philosophie, die freie Spekulation über das Wesen der Dinge, zu erklären. Eine Philosophie aber hatte außer den Indern keines der in Betracht kommenden Völker. Bei den Indern aber wäre zunächst die Frage zu entscheiden, ob nicht, wie neuere Forscher annehmen, ihre großen Systeme jünger als die entsprechenden griechischen Lehren und aus diesen abgeleitet sind. Was die Griechen von den Ägyptern und Babyloniern empfangen konnten und wohl auch tatsächlich empfingen, waren mathematische und astronomische Kenntnisse. Wiewohl sich nun in Griechenland die Philosophie in unlösbarem Zusammenhange mit Mathematik und Astronomie entwickelt hat, so ist doch das, was die griechische Philosophie auf diesem Wege den fremden Völkern verdankt, sehr gering. Denn Mathematik und Astronomie wurden bei den Ägyptern und Orientalen in der den Anfängen der griechischen Philosophie vorangehenden Zeit wesentlich nur in empirisch-praktischer Weise betrieben. Erst die Griechen verwerteten das Überkommene in theoretischem Interesse zum Aufbau der Wissenschaft. Das wurde schon bei den Griechen selbst trotz ihrer Ehrfurcht vor der vermeintlichen Urweisheit jener alten Kulturvölker von nüchternen Betrachtern erkannt. So heißt es bei dem auf den gelehrten Peripatetiker Adrastos zurückgehenden Platoniker Theon von Smyrna in seinem Werke über das Mathematische bei Platon (S. 177, 11 ff. Hiller), daß die Babylonier, Chaldäer und Ägypter *πρὸς τὰ φαινόμενα μόνον καὶ τὰς κατὰ συμβεβηκὸς γινομένας τῶν πλανωμένων κινήσεις* ihr Augenmerk richteten, indem sie von der Natur ihrer Länder begünstigt lange Perioden hindurch Beobachtungen anstellten; es wird ihnen auch zugestanden, daß sie zur Kontrolle ihrer Beobachtungen und zum Zwecke der Voraussage künftiger Erscheinungen *προθύμως ἀρχάς τινας καὶ ὑποθέσεις ἀνεζήτουν αἷς ἐφαρμόζει τὰ φαινόμενα*, aber, so wird betont, sie wandten dabei nur arithmetische und geometrische Methoden an, *πάντες μὲν ἄνευ φυσιολογίας ἀτελεῖς ποιούμενοι τὰς μεθόδους, δέον ἅμα καὶ φυσικῶς περὶ τούτων ἐπισκοπεῖν, ὅπερ οἱ παρὰ τοῖς Ἕλλησιν ἀστρολογήσαντες ἐπειρῶντο ποιεῖν τὰς παρὰ τούτων λαβόντες ἀρχὰς καὶ τῶν φαινομένων τηρήσεις.* Theon beruft sich dabei auf die platonische Epinomis, wo es (S. 987 d) heißt: *λάβωμεν δὲ ὡς ὅτιπερ ἂν Ἕλληνες βαρβάρων παραλάβωσι, κάλλιον τοῦτο εἰς τέλος ἀπεργάζονται.* Eine Bestätigung solcher antiker Urteile bringt die neuere Forschung, vor der das lange gepflegte Phantasiegebilde einer altorientalischen Weltanschauung mehr und mehr zerrinnt. Vgl. Boll an den o. S. 14 genannten Stellen. S. zu der Frage nach dem Verhältnis der griechischen Philosophie zum Orient auch Burnet, Early Greek philosophy², S. 17 ff. (S. 13 ff. der Übersetzung).

Vorbereitung der Philosophie in Griechenland selbst. Dichtung und Philosophie. Homer und Hesiod haben die im Volke herrschenden religiösen Anschauungen nicht einfach poetisch verarbeitet und weitergegeben, sondern vielfach in neue Formen gegossen und umgestaltet. Nach einer vielzitierten Stelle des Herodot (2, 53) waren sie es, die den Griechen eine Theogonie schufen, den Göttern ihre Namen gaben, ihre Würden und Künste schieden und ihre Gestalten bezeichneten. In der Konstruktion der Götterfamilie durch die Ilias (vgl. Finsler, Homer I² S. 235) liegt, so unphilosophisch auch die anthropomorphistische Umformung der *ἀειγενέται* in Stammväter und -mütter und Abkömmlinge sein mag, doch ein philosophischer Zug zur Systematisierung, der uns noch weit stärker in dem großen Götterstammbaum der hesiodischen Theogonie

entgegentritt. Die Auffassung der Ilias vom Weltregiment (vgl. Finsler, a. a. O., S. 281) verrät ferner den Trieb zu einer einheitlichen Weltanschauung, die freilich noch ganz mit den Mitteln des alten Götterglaubens aufgebaut, aber doch von dem Suchen nach einer Ratio im Geschehen der Dinge beherrscht ist. Diese homerisch-hesiodische Götterwelt bildet aber nicht nur durch das in ihr verkörperte erste Aufkommen der Spekulation eine Vorstufe der griechischen Philosophie. Sie hat diese Philosophie auch weiterhin vielfach angeregt und befruchtet. Durch die Jahrhunderte hindurch von Xenophanes über Platon und die Kyniker zu den Epikureern und Skeptikern zieht sich in ununterbrochener Linie der Kampf gegen die unwürdigen und widerspruchsvollen Vorstellungen der dichterischen Mythologie, und eben dieser Gegensatz drängt zur Ausbildung einer möglichst reinen und konsequenten philosophischen Theologie. Neben diesen Kampf tritt in der Folge der Kompromiß. Spätere Schulen, vor allen die Stoa und der Neuplatonismus, bemühen sich, den zu einem untilgbaren Bestandteil der griechischen Anschauungswelt gewordenen Götterhimmel durch allegorische Umdeutung mit ihren Philosophemen in Einklang zu bringen.

Noch näher als durch seine Systematisierung der Götterwelt rückt Hesiod an die beginnende Philosophie durch seine in den Versen Theog. 116 ff. enthaltene Kosmologie:

Ἤ τοι μὲν πρώτιστα Χάος γένετ', αὐτὰρ ἔπειτα
Γαῖ' εὐρύστερνος, πάντων ἕδος ἀσφαλὲς αἰεὶ
ἀθανάτων, οἳ ἔχουσι κάρη νιφόεντος Ὀλύμπου,
Τάρταρά τ' ἠερόεντα μυχῷ χθονὸς εὐρυοδείης
ἠδ' Ἔρος, ὃς κάλλιστος ἐν ἀθανάτοισι θεοῖσι,
λυσιμελής, πάντων δὲ θεῶν πάντων τ' ἀνθρώπων
δάμναται ἐν στήθεσσι νόον καὶ ἐπίφρονα βουλήν.
ἐκ Χάεος δ' Ἔρεβός τε μέλαινά τε Νὺξ ἐγένοντο,
Νυκτὸς δ' αὖτ' Αἰθήρ τε καὶ Ἡμέρη ἐξεγένοντο,
οὓς τέκε κυσαμένη Ἐρέβει φιλότητι μιγεῖσα.
Γαῖα δέ τοι πρῶτον μὲν ἐγείνατο ἶσον ἑαυτῇ
Οὐρανὸν ἀστερόενθ', ἵνα μιν περὶ πάντα καλύπτοι,
ὄφρ' εἴη μακάρεσσι θεοῖς ἕδος ἀσφαλὲς αἰεί.
γείνατο δ' Οὔρεα μακρά, θεῶν χαρίεντας ἐναύλους,
Νυμφέων, αἳ ναίουσιν ἀν' οὔρεα βησσήεντα,
ἡ δὲ καὶ ἀτρύγετον πέλαγος τέκεν οἴδματι θυῖον,
Πόντον, ἄτερ φιλότητος ἐφιμέρου, αὐτὰρ ἔπειτα
Οὐρανῷ εὐνηθεῖσα τέκ' Ὠκεανὸν βαθυδίνην . . . .

Diese Kosmogonie läßt sehr deutlich die Eigenart dieser noch ganz an die Mythologie gebundenen ersten Spekulation erkennen. Philosophisch ist in ihr die Frage nach einem Zustande, der herrschte, ehe die uns jetzt umgebenden Dinge waren, und aus dem sich eben diese Dinge entwickelten. Philosophisch ist auch das Problem der bewegenden Kraft, die die Entwicklung in die Wege leitete (vgl. zur Beurteilung der Stelle in diesem Sinne auch Aristot. Metaph. 1, 4, 984 b 29ff.). Aber alles Nähere über das „Gähnende" ist noch unausgedacht, die Kraft erscheint ebenso wie das „Gähnende" selbst und die weiteren Produkte der Entwicklung (*Ἔρεβος, Νύξ, Οὐρανός* usw.) sofort in Gestalt einer mythischen Person und der Entwicklungsprozeß selbst in Form der geschlechtlichen Zeugung.

Außer der hesiodischen Kosmogonie kannte das Altertum noch andere ähnlichen Charakters. Als in spätantiker Zeit die philosophische Spekulation der ältesten Dichtung die oberste Autorität zuzugestehen geneigt war, fand die schon früh aufgekommene Annahme vielen Beifall, daß der homerischen und hesiodischen

Dichtung eine andere von mehr spekulativer Haltung, nämlich die orphische, vorangegangen sei. Nach der ursprünglichen Sage ist Orpheus der Stifter des thrakischen Dionysosdienstes. Bei den sogenannten Orphikern handelt es sich im wesentlichen um eine sich im 6. Jahrh. erhebende religiöse Bewegung (s. Rohde, Psyche, II² S. 103–136). Schon früh wurden Orpheus kosmogonische Dichtungen durch Onomakritos, der bei den Pisistratiden lebte, und andere untergeschoben. Herodot sagt 2, 53: „Die Dichter, die früher als diese Männer (Hesiod und Homer) gewesen sein sollen, lebten nach meiner Ansicht später"; 2, 81 (vgl. 123) erklärt er die sogenannten orphischen und bacchischen Bräuche für ägyptisch und pythagoreisch. Die orphischen Kosmogonien, von denen wir Näheres wissen, stammen größtenteils aus einer noch viel jüngeren Zeit und sind unter dem Einfluß der späteren Philosophie entstanden. Die Neuplatoniker von Syrians Zeiten an erklärten eine *ἐν ταῖς ῥαψῳδίαις Ὀρφικαῖς θεολογία* (rhapsodische Theogonie), die in der von ihnen gebrauchten Redaktion späterer Zeit angehört, aber einen alten Kern enthält. Von einer der Kosmogonien läßt sich wahrscheinlich machen, daß sie aus einer ziemlich frühen Zeit stammt. Der Neuplatoniker Damaskios, der drei Theogonien unterscheidet, berichtet (de princ. 124, I p. 319, 8 ff. R., Diels Vorsokr. 66 B 12 (II³ S. 171, 7 ff.), daß der Peripatetiker Eudemos, ein unmittelbarer Schüler des Aristoteles, den Inhalt einer orphischen Theogonie angebe, in welcher (von dem Intelligibeln als einem durchaus Unsagbaren, wie Damaskios von seinem Standpunkte aus deutet, geschwiegen und) mit der Nacht der Anfang gemacht werde. Gewiß dürfen wir voraussetzen, daß auch Aristoteles diese Theogonie gekannt hat (vgl. auch Plat. Tim. p. 40e). Nun sagt Aristoteles Metaph. 13, 4, 1091a 34 ff., die alten Dichter und wiederum die jüngsten (philosophischen) *θεολόγοι* ließen das Höchste und Beste nicht der Zeit nach das Erste sein, sondern ein Späteres, ein Resultat fortschreitender Entwicklung. Diejenigen aber, welche (der Zeit und der Denk- und Darstellungsweise nach) zwischen den Dichtern und Philosophen in der Mitte stehen (*οἱ μεμιγμένοι αὐτῶν*), wie namentlich Pherekydes, der nicht mehr durchaus mythisch redet, ferner auch die Magier und einige griechische Philosophen betrachteten das Vollkommenste als das Erste der Zeit nach. Welche „alten" Dichter (*ἀρχαῖοι ποιηταί*, deren Zeit übrigens zum Teil noch bis in das sechste Jahrhundert v. Chr. herabreichen kann) gemeint seien, deutet Aristoteles nur an in der Bezeichnung ihrer Prinzipien: *οἷον Νύκτα καὶ Οὐρανὸν ἢ Χάος ἢ Ὠκεανόν*. Hiervon ist *Χάος* unzweifelhaft auf Hesiod zu beziehen (s. o.), *Ὠκεανός* auf Homer (*Ὠκεανόν τε, θεῶν γένεσιν, καὶ μητέρα Τηθύν*, Il. 14, 201; *Ὠκεανοῦ, ὅσπερ γένεσις πάντεσσι τέτυκται*, Il. 14, 246), *Νὺξ καὶ Οὐρανός* demnach auf eine andere namhafte Theogonie, und aller Wahrscheinlichkeit nach auf eben jene orphische, von der Eudemos berichtet hat. Dann also muß diese, da Aristoteles ihren Verfasser den *ἀρχαῖοι ποιηταί* zurechnet, spätestens im sechsten Jahrhundert vor Christo entstanden sein. Aber eben diese Theogonie und überhaupt alle diejenigen, welchen durch das aristotelische Zeugnis ein verhältnismäßig hohes Alter zuerkannt wird, teilen auch nach eben diesem Zeugnis die homerische und hesiodische Religionsanschauung im wesentlichen. Als der ewige Herrscher im All und als die Seele der Welt erscheint Zeus in dem Verse, auf den wohl schon Platon, Leg. 4, 715e als einen *παλαιὸς λόγος* anspielt: *Ζεὺς κεφαλή, Ζεὺς μέσσα, Διὸς δ' ἐκ πάντα τέτυκται.*

Eine dem zur Zeit des Solon lebenden Weihepriester Epimenides aus Kreta zugeschriebene Kosmologie, *Θεογονία*, nach dem Inhalt auch *Χρησμοί* genannt, läßt aus der Luft (dem *ἀήρ*) und der Nacht (der *νύξ*), die zuerst den Tartaros erzeugt haben, vermittelst des Welteies die Welt hervorgehen. Der Verfasser gehört somit zu den von Aristoteles sogenannten *ἐκ νυκτὸς γεννῶντες θεολόγοι.*

Die Schrift stammte nach Diels aus dem Kreise des Onomakritos und wurde Ende des sechsten Jahrhunderts vor Christi Geb. verfaßt. Bei Akusilaos in den *Γενεαλογίαι* ist das Chaos das Erste; aus demselben gehen der Erebos und die Nyx hervor.

Selbstverständlich läßt sich zwischen mythischer und philosophischer Kosmogonie keine haarscharfe Grenze ziehen, am wenigsten in der Weise, daß man die mythische lediglich als Vorstufe auffaßt, die zu Ende wäre, sobald die philosophische beginnt. Nicht nur ist bei Parmenides in dem vom Standpunkte der *δόξα* gezeichneten Weltbilde die Daimon, die alles lenkt und überall zu geschlechtlicher Vereinigung und Zeugung anregt, ein mythisches Wesen und ihre erste Schöpfung wieder der Eros (Diels Vorsokr. 18 B 12. 13), auch bei Empedokles haben Neikos und Philia mythisches Gepräge, von dem religiös-philosophischen Synkretismus des späteren Altertums ganz zu schweigen, der in weitestem Maße Mythus und Spekulation verschmolz (vgl. die von Dieterich, Abraxas, und Reitzenstein, Zwei religionsgeschichtl. Fragen, S. 47 ff. behandelten Schöpfungsmythen). Wie sich die kosmologische Sagenbildung an die philosophische Weltanschauung anschließen und diese sich dienstbar machen konnte, zeigt für die ältere Zeit in lehrreicher Weise Pherekydes von Syros, der im sechsten Jahrhundert vor Chr. in Prosa eine Kosmogonie verfaßte unter dem Titel *Πεντέμυχος* („Fünfschluft". Suidas gibt als Titel *Ἑπτάμυχος* und erklärt: *ἔστι δὲ θεολογία ἐν βιβλίοις ι´* [Buchzahl zweifelhaft, vgl. Diels, Vorsokr. 71 A 2]). Ihr Anfang lautete: *Ζὰς μὲν καὶ Χρόνος ἦσαν ἀεὶ καὶ Χθονίη. Χθονίῃ δὲ ὄνομα ἐγένετο Γῆ, ἐπειδὴ αὐτῇ Ζὰς γῆν γέρας διδοῖ.* Veranlassung zu diesem Ehrengeschenk ist die Hochzeit des Zas (= Zeus) mit der Chthonie: die Erde ist die von Zeus gespendete Hochzeitsgabe. Am dritten Tage der Hochzeit macht Zas ein großes schönes Gewand, so wird ausgeführt, und stellt darauf dar die Erde, den Ogenos (= Okeanos) und den Palast des Ogenos (vgl. Hom. Il. 18. 483. 607). Dieses Gewand spannt er über einen geflügelten Baum, d. i. die freischwebende, baumstammartig gedachte Erdmasse, die mit der mannigfache Erscheinungen zeigenden Oberfläche bekleidet ist. Beides, das freie Schweben, wie auch die hier angenommene Gestalt der Erde, setzt das Weltbild des Anaximander voraus. Bei der Ersetzung der Säulentrommel des Anaximander durch den Baumstamm hat wohl die Erinnerung an Vorgänge ähnlicher Art wie den der Panathenäenprozession eingewirkt, bei der der Peplos der Athena segelartig an einem Mastbaum aufgespannt wurde (vgl. Diels, Vorsokr. Anm. zu 76 B 2). Auch die alte freilich Anaximander widersprechende Vorstellung von den Wurzeln der Erde (Hesiod oper. 19, Xenophanes b. Diels, Vorsokr. 11 A 47) mag Einfluß geübt haben (vgl. Diels, Arch. f. Gesch. d. Philos. 1 [1888], S. 15).

Als zu den sogenannten „sieben Weisen" gehörend werden überall genannt: Thales, Bias von Priene, Pittakos, Tyrann von Mytilene, und Solon; die Namen der übrigen schwanken; bei Platon gehören dazu: Kleobulos, Myson und Chilon. Sonst werden erwähnt: Periander, Anacharsis, Epimenides und noch andere, im ganzen 22. Diese Männer, denen Sinnsprüche beigelegt wurden (Thales: *γνῶθι σαυτόν*, oder: *τί δύσκολον; τὸ ἑαυτὸν γνῶναι· τί δὲ εὔκολον; τὸ ἄλλῳ ὑποτίθεσθαι*, Solon: *μὴ ψεύδου· τὰ σπουδαῖα μελέτα· ἄρχε πρῶτον μαθὼν ἄρχεσθαι· συμβούλευε μὴ τὰ ἥδιστα, ἀλλὰ τὰ κάλλιστα· μηδὲν ἄγαν*, Bias: *ἀρχὴ ἄνδρα δείξει*, angef. von Arist. Eth. Nic. 5, 3, 1130a 1; auch *οἱ πλεῖστοι κακοί*, Anacharsis: *γλώσσης, γαστρός, αἰδοίων κρατεῖν* etc.), sind Repräsentanten praktischer Lebensweisheit auf einer Reflexionsstufe, die noch nicht Philosophie ist, aber eine philosophische Forschung nach ethischen Prinzipien anbahnen kann. Als Repräsentanten lake-

dämonischer Bildung, die sich in ethischen Kernsprüchen bekunde, werden sie bei Plat. Protag. p. 343a bezeichnet (*Θαλῆς ὁ Μιλήσιος . . . . οὗτοι πάντες ζηλωταὶ καὶ ἐρασταὶ καὶ μαθηταὶ ἦσαν τῆς Λακεδαιμονίων παιδείας*). Der Aristoteliker Dikaiarchos (bei Diog. Laërt. 1, 40) nennt diese Männer mit Recht *οὔτε σοφοὺς οὔτε φιλοσόφους, συνετοὺς δέ τινας καὶ νομοθετικούς*. Thales, der mitunter der Weiseste dieser sieben Weisen genannt wird, ist zugleich Astronom und Begründer der ionischen Naturphilosophie.

§ 9. Perioden der griechischen Philosophiegeschichte. Wir unterscheiden

I. die vorattische Philosophie (etwa von Anfang des 6. bis Mitte des 5. Jahrhunderts vor Chr.). Ihr Forschungsobjekt ist im wesentlichen die Entstehung und Entwicklung des Alls. Sie fragt nach den Urgründen, aus deren Entfaltung und Wirken die jetzt bestehende Welt zu erklären ist. Diese Spekulation steht mit fachwissenschaftlichen Studien im engsten Bunde. So ist dieses früheste Denken eine Vereinigung von Kosmologie (einschließlich der Astronomie), Mathematik, Meteorologie und Physiologie, greift aber in den durch die kosmologische Forschung angeregten Fragen nach Sein, Werden und Vergehen, nach Einheit und Vielheit auch in das Gebiet der Metaphysik. Hingegen zeigen sich zu Erkenntnistheorie und Ethik nur erste Anläufe. Seiner Methode nach ist dieses Denken ein naiver, noch nicht durch den Zweifel zu rationeller Selbstbegründung erweckter Dogmatismus. Schauplätze der philosophischen Tätigkeit in dieser Periode sind teils im Osten des griechischen Kulturgebietes die von Ioniern besiedelten Landstriche an der Westküste Kleinasiens (Thales, Anaximander und Anaximenes, Heraklit), teils im Westen Unteritalien (Pythagoreer und Eleaten) und Sizilien (Empedokles), teils im Norden Abdera an der thrakischen Küste (Leukipp und Demokrit). Doch greift die Philosophie auch jetzt schon in Anaxagoras nach dem zentralen Schauplatze der griechischen Geistesentwicklung, Athen, hinüber.

II. die attische Philosophie (etwa Mitte des 5. bis Ende des 4. Jahrhunderts vor Chr.). In ihr wendet sich das Denken zunächst dem Menschen als erkennendem und handelndem Subjekte zu und entfaltet sich in Erkenntnistheorie und Ethik. Seinem prinzipiellen Standpunkte nach kennzeichnet es sich bei den philosophisch bedeutsamsten unter den am Anfange dieser Periode stehenden Sophisten als Relativismus und Skeptizismus, an deren Stelle in der sokratischen Begriffsphilosophie ein bewußter auf wissenschaftlicher Basis ruhender Dogmatismus tritt. Unter Sokrates' nächsten Nachfolgern begnügen sich die meisten, unter Festhaltung des sokratischen Prinzips seine Gedanken nach

der ethischen oder begrifflich-logischen Seite weiter auszugestalten. Dagegen schreiten Platon und Aristoteles, ebenfalls auf sokratischem Boden stehend, zugleich aber auch an die Interessen und Ergebnisse der vorsokratischen Philosophie anknüpfend zum Bau großer, Metaphysik, Kosmologie und Physiologie wie auch Ethik und Erkenntnistheorie umfassender Systeme, deren weitere Ausführung, Fortpflanzung und Modifizierung die Arbeit ihrer Schulen, der akademischen (Platons) und der peripatetischen (des Aristoteles) bildet. Schauplatz der Tätigkeit ist in dieser Periode in der Hauptsache Athen.

III. die hellenistisch-römische Philosophie (etwa vom Ende des 4. Jahrhunderts vor bis gegen Mitte des 6. Jahrhunderts nach Chr.) sondert sich ihrer inneren Entwicklung nach in drei Unterabschnitte:

1. Epoche (etwa vom Ende des 4. bis zur Mitte des 1. Jahrh. vor Chr.): Kampf zwischen Stoizismus, Epikureismus und Skepsis. Eklektizismus. Die neu in Erscheinung tretenden Systeme der Stoa und Epikurs legen das Hauptgewicht auf die durch richtige Lebensauffassung und -führung zu gewinnende innerliche Beglückung des Subjektes und betonen damit die Beziehungen der Philosophie zur Praxis. Ihren Dogmatismus bekämpft die Skepsis Pyrrons und der mittleren und neuen Akademie. Die praktische Richtung und die Berührungen der Schulen untereinander führen in der Stoa, der im ersten Jahrhundert vor Chr. zum Dogmatismus wieder zurückgekehrten Akademie und dem Peripatos zu einer teilweisen Abschleifung ihres Sondergepräges und damit zur Ausbildung des Eklektizismus.

2. Epoche (etwa von Mitte des 1. vorchristlichen bis zur Mitte des 3. christlichen Jahrhunderts): Eklektizismus und erneute Orthodoxie, gelehrte Beschäftigung mit den Werken der Schulbegründer, religiöser Mystizismus. Neben dem Eklektizismus macht sich eine an die Anfänge der Schulen wieder anknüpfende orthodoxe Richtung geltend. Retrospektives Interesse betätigt sich auch in gelehrter Beschäftigung mit den Werken der Schulgründer (Edition, Ordnung der Werke, Kommentierung). Mit dieser nach Autoritäten zurückblickenden Tendenz geht Hand in Hand eine Berücksichtigung griechischer und fremder, besonders orientalischer und ägyptischer, religiöser Tradition, deren Offenbarungen die unzulänglich erscheinende verstandesmäßige Erkenntnis stützen sollen. Die verschiedenen Elemente des philosophischen und religiösen Synkretismus gruppieren sich in den mannigfachen Schul- und Einzel-

bekenntnissen in buntester Weise. Im Gegensatze hierzu unternimmt es in der

3. Epoche (etwa von Mitte des 3. bis Mitte des 6. Jahrhunderts nach Chr.) der Neuplatonismus, in einen durch ein neues metaphysisches Prinzip gebotenen einheitlichen Grundriß den ganzen überlieferten Bestand philosophischer und religiöser Anschauungen griechischen und orientalischen Ursprungs einzuzeichnen. Seine durch konsequente Systematik hervorragende Lehre verdrängt im wesentlichen alle anderen, seine Philosophie ist die Philosophie des ausgehenden Altertums.

Der Entwicklungsboden der griechischen Philosophie in der dritten Periode ist neben dem griechischen Mutterlande zunächst der seit Alexander dem Großen und den Diadochen mit griechischem Wesen durchtränkte Osten — die griechische Philosophie wird zu einem Teile der „hellenistischen" Kultur —, erstreckt sich aber alsdann infolge der immer intensiver werdenden Beziehungen Roms zu Griechenland und dem Orient auch über Italien und die römisch kultivierten Länder und umfaßt schließlich das gesamte Gebiet der zivilisierten Oikumene.

Anfang aller Philosophie ist nach einer richtigen Bemerkung des Platon (Theaet. 155d) und Aristoteles (Metaphys. 1, 2, 982b 12) das *θαυμάζειν*. In unserer Umgebung auf und über der Erde, die der gewöhnliche Mensch als bestehend einfach hinnimmt, sieht der philosophisch Veranlagte Auffallendes, der Erklärung Bedürftiges und stellt Probleme. Nur diese Außenwelt und seine eigene physische Natur ist für den zum philosophischen Denken erst Erwachenden Gegenstand eigentlicher wissenschaftlicher Problemstellung. Wert und Unwert menschlicher Handlungen waren zwar jederzeit Objekt des Nachdenkens, die Reflexion verließ aber hier erst spät die von der Vätersitte gebotenen Normen, um zu unabhängigen ethischen Theorien fortzuschreiten. Erst recht bedurfte es gereifterer Denkkraft, um den eigenen Geist als Quelle der Erkenntnis zu objektivieren. So ist die griechische Philosophie zunächst Kosmologie, Meteorologie und Physiologie. Die Kosmologie mündet aus in die Behandlung der großen ontologischen Fragen nach Einheit und Vielheit, Werden und Vergehen. Die Schauplätze dieser ersten Forschungstätigkeit liegen wesentlich an der Peripherie des griechischen Kulturgebietes im kleinasiatischen Ionien, in Unteritalien und Sizilien, in Abdera an der thrakischen Küste, Gegenden, in denen durch enge Berührung mit Griechen anderer Stämme und mit nichtgriechischen Bevölkerungen, z. T. auch durch einen ausgedehnten Seeverkehr, geistige Regsamkeit und Forschersinn gefördert wurden. Erst gegen Ende dieser Periode wird die Philosophie durch Anaxagoras auch in Athen heimisch.

Nachdem die philosophische Spekulation sich in einer Reihe z. T. weit auseinandergehender Versuche zur Lösung kosmologisch-ontologischer Fragen betätigt hatte, trat in der Sophistik — mit der übrigens das letzte Stadium der kosmologisch-ontologischen Forschung zeitlich zusammenfällt — eine Wendung in Gegenstand und Methode des Philosophierens ein. Der Mensch nach der Seite

seines Erkennens und Handelns wird Objekt der Spekulation: es beginnen Erkenntnistheorie und Ethik. Dabei wird der naive absolute Dogmatismus, der durch die Vielheit und den gegenseitigen Widerspruch der bisherigen Weltanschauungen ad absurdum geführt zu sein schien, durch Relativismus und Skeptizismus verdrängt. Mit dieser Wandlung vollzieht sich zugleich auch ein Wechsel des Schauplatzes. Athen, das im fünften Jahrhundert in den Mittelpunkt des griechischen Geisteslebens tritt, wird die Hauptstätte auch der philosophischen Entwicklung. Die Beschränkung der Philosophie auf die menschlichen Dinge wird auch von Sokrates beibehalten. Aber er stellt dem skeptisch-destruktiven Verfahren der Sophistik in seiner Begriffsphilosophie eine konstruktive Methode entgegen und begründet so einen neuen, aber auf wissenschaftlich kritischer Basis beruhenden Dogmatismus. Mittelst dieser Methode errichten die an Sokrates anknüpfenden Schulen ihre Lehrgebäude. Der in der sokratischen Begriffsphilosophie liegende ontologische Keim wurde von Platon unter Berücksichtigung vorsophistischer Lehren (des Heraklit und Parmenides) zu einer umfassenden Metaphysik entwickelt, deren Herrschaft Erkenntnistheorie, Psychologie, Ethik und Politik sowie die wieder aufgenommene Kosmologie unterstellt wurden. Auf Platons Wegen geht seine Schule in ihrem früheren Entwicklungsstadium (die alte Akademie). Auch Aristoteles verfolgt, freilich unter wesentlicher Veränderung des metaphysischen Ausgangspunktes, die von seinem Lehrer eingeschlagene Bahn, wendet aber sein Interesse in umfassenderer Weise allen Gebieten menschlichen Wissens, insbesondere auch den Naturwissenschaften, der Geschichte und Literatur zu.

In der Zeit nach Aristoteles empfängt die Philosophie ein neues Gepräge unter dem Einfluß der seit Alexanders Perserzuge und der Gründung der Diadochenreiche über den ganzen Orient verbreiteten hellenistischen Kultur, die sich seit der ersten Hälfte des zweiten vorchristlichen Jahrhunderts mehr und mehr auch westwärts erstreckt und zu einer hellenistisch-römischen erweitert. Mit der Gesamtkultur erhielt auch die Philosophie die weitesten Gebiete der bewohnten Erde zum Schauplatz ihrer ferneren Entwicklung. Ein großer Teil ihrer Vertreter entstammt neu hellenisierten Gegenden. Für die Philosophie wesentlich in dem neuen Kulturverlaufe ist, daß der bisher herrschende griechische Nationalismus jetzt dem Kosmopolitismus das Feld räumt. Nur eine Kehrseite dieses Kosmopolitismus ist der praktische Subjektivismus. Der Unterschied zwischen Griechen und Barbaren trat zurück, die politischen Grenzen verloren ihre Bedeutung. An Stelle des Bürgers trat der Mensch. Mit dem Zurückweichen des Interesses für den Staat rückte das Glücksstreben des Individuums in den Vordergrund. Die Philosophie soll nun die Wege weisen, auf denen der Einzelne zur inneren Befriedigung gelangt. Auf diese praktische Aufgabe legen die in Anknüpfung an frühere Bekenntnisse neu entstehenden Systeme des Stoizismus und Epikureismus den Nachdruck. Daneben bleiben die alten erkenntnistheoretischen, metaphysischen und naturphilosophischen Probleme bestehen, mit denen sich neben der Stoa und der Schule Epikurs auch die Nachfolger des Aristoteles (die peripatetische Schule) befassen, die letzteren zugleich auch die eifrigen Förderer fachwissenschaftlicher Gelehrsamkeit. Dem Dogmatismus dieser Schulen tritt die Skepsis Pyrrons und seiner Anhänger sowie der mittleren und neueren Akademie gegenüber. Ihre Opposition übt auf die Fortbildung jener dogmatischen Systeme starken Einfluß aus. Das Ergebnis des Reibungsprozesses der Sekten ist eine gegenseitige Annäherung der Stoa (im mittleren Stoizismus), des Peripatos und der wieder zum Dogmatismus zurückkehrenden Akademie durch eklektische Vermischung und Ausgleichung ihrer Lehren, ein Prozeß, zu dem auch

der Eintritt der Philosophie in den Gesichtskreis des praktisch gerichteten, gegen strenge philosophische Systematik gleichgültigen Römertums das Seinige beiträgt.

So ist dieser Zeitabschnitt durch Neugründung von Schulen, gegenseitige Befehdung und innere Umgestaltung der Systeme von regstem schaffendem und kämpfendem Leben erfüllt. Anders in der nächstfolgenden Epoche. Das Erhalten überwiegt jetzt das Neuschaffen, das Nebeneinander obsiegt über das Gegeneinander der Sekten. Der Eklektizismus lebt fort, neben ihm freilich auch der Skeptizismus als Widerpart der dogmatischen Systeme. Das Bestimmende in dem neuen Bilde sind zwei Züge, deren Prägung schon in der vorangehenden Zeit begonnen hat, die aber jetzt erst ihre volle Schärfe erreichen. Der eine ist retrospektiv. Es erwacht ein lebhafteres Interesse für die Begründer der Schulen, ihr Leben, ihre Werke und Lehren. So entsteht neben dem Eklektizismus und z. T. in bewußtem Gegensatze zu ihm eine neue Orthodoxie. Die Stoa zeigt neben den Eklektikern Seneka und Mark Aurel den auf die alte Lehre zurückgreifenden Epiktet, die Akademie neben Gaius, Apuleius, Albinos und ihren eklektisch philosophierenden Bekenntnisgenossen Männer wie Taurus, der die Unterschiede der platonischen, aristotelischen und stoischen Lehre betont, und Attikus, der zwar stoizisiert, aber auf scharfe Scheidung der platonischen und aristotelischen Dogmen dringt. Hand in Hand mit diesem rückblickenden Interesse geht eine lebhafte gelehrte Tätigkeit. Es galt, die Werke der Begründer und ältesten Vertreter der Schulen neu herauszugeben, zu ordnen und durch Einleitung und Erklärung dem Verständnis zu erschließen. Die Wahrheit galt als in jenen Werken beschlossen; die Aufgabe war, sie durch Interpretation ihnen abzugewinnen. So rückt die in kleinerem Umfange freilich schon längst (so in der platonischen Schule bereits durch Krantor) geübte Exegese in den Mittelpunkt des philosophischen Unterrichtes, und der Kommentar wird zur Haupterscheinung der philosophischen Literatur. Neben dem fortlaufenden *ὑπόμνημα* und den den Text begleitenden *σχόλια* gehen einher *εἰσαγωγαί, ζητήματα, ἀπορίαι καὶ λύσεις* und eingehendere Abhandlungen über einzelne exegetische Probleme, wie Plutarchs Schrift über die Psychogonie im platonischen Timaios. Mit dem philosophischen Interesse paart sich das durch die Tätigkeit der Alexandriner hoch entwickelte philologische. Die alexandrinische Vorarbeit bot der Philosophenschule vielfach Material und Methode. Für die Biographie der philosophischen Schriftsteller, die Verzeichnisse ihrer Schriften, die Scheidung des Echten und Unechten war hier ein Grund gelegt. Der Platoniker Thrasyllos knüpft in seiner tetralogischen Einteilung der platonischen Werke durch die Vermittelung des Grammatikers Derkyllides im Prinzip an die trilogische Gruppierung des alexandrinischen Philologen Aristophanes von Byzanz an. Auch in der Methode der Einleitungen und Kommentare waren die Alexandriner vorangegangen.

Diese gelehrte Tätigkeit dauert in den Schulen des Platon und Aristoteles in ununterbrochener Tradition bis zum Ausgange des Altertums. Die Akademie ist hier in unserer Epoche durch Eudoros, Thrasyllos, Plutarch, Gaius, Albinos, Apuleius u. a. vertreten, denen sich in dem folgenden Zeitabschnitte die lange Kette neuplatonischer Kommentatoren anschließt. Im Peripatos legt schon zu Ende der vorangehenden Epoche Andronikos von Rhodos durch seine dem aristotelischen Schriftenkorpus gewidmeten Studien einen neuen Grund. Auch hier spiegelt sich die Weiterarbeit der Schule in der durch eine stattliche Reihe von Kommentatoren, unter denen hier nur Alexander von Aphrodisias genannt sei, geübten Exegese. Weniger augenfällig ist für uns die kommentierende Tätigkeit in der Stoa. Gleichwohl läßt auch hier Epiktet erkennen, daß der Exegese Chrysipps und anderer Altstoiker im Unterrichte große Bedeutung zukam (vgl. I. Bruns,

De schola Epicteti p. 13 ff.). Für den Kynismus sei beispielshalber auf die Repristination eines *λόγος ἀρχαῖος* des Antisthenes in der dreizehnten Rede des Dion von Prusa, für den Epikureismus, bei dessen jederzeit stagnierendem Wesen sich die Orthodoxie auch in unserer Epoche von selbst versteht, auf die Verwertung altepikureischen Materials in der Inschrift von Oinoanda hingewiesen. Die Tradition erloschener Schulen wird in der Skepsis Ainesidems und im Neupythagoreismus wieder aufgenommen. So stark auch beide von der geistigen Bewegung der Zwischenzeit beeinflußt sind, so knüpfen sie doch ausdrücklich, Ainesidem in der Betitelung seiner *Πυρρώνειοι λόγοι*, die Neupythagoreer in der Ausgestaltung des Pythagorasideals, an die Person der alten Schulbegründer an.

Zu der nüchtern gelehrten Behandlung alter Schulschriften, wie sie die Philosophenschulen zu einem großen Teile beschäftigt, steht das zweite Kennzeichen unserer Epoche auf den ersten Blick in einem auffallenden Gegensatze. Es ist die zunehmende mystisch-religiöse Färbung des philosophischen Denkens. Auch sie setzt nicht plötzlich ein. An der Wende des zweiten und ersten vorchristlichen Jahrhunderts hatte Poseidonios eine innige Verbindung religiöser Mystik und philosophischer Spekulation in sich verkörpert. Aber neu ist die mehr und mehr zunehmende Intensität und Verbreitung dieser Färbung. Sie bildet einen Grundton in dem Bilde der neuen Zeit. Ihre Erklärung liegt einmal in der philosophischen Entwicklung selbst. Auf Perioden produktiver Spekulation und lebhaften Meinungskampfes pflegt ein Rückschlag zu folgen. Die frohe Zuversicht, mittelst verstandesmäßiger Erwägung die Wahrheit zu ergründen, geht verloren. Schon der Eklektizismus mit seiner Preisgabe streng konsequenter Dogmatik war ein Zurückweichen vor dem Skeptizismus. Ein anderer Weg des Rückzugs führt zur Anlehnung an göttliche oder menschliche Autorität. So haben archaisierende Schulphilologie und religiöse Mystik trotz ihrer scheinbaren Heterogenität doch den gleichen Ursprung. Dort sollen die von der Glorie alter Weisheit umstrahlten Schulhäupter in ihren Werken, hier die Götter selbst in ihren Offenbarungen die Wahrheit spenden, und die Grenzen zwischen beiden Richtungen verschwimmen, wenn im Neupythagoreismus der Schulbegründer Pythagoras als der mit besonderen Kräften begnadete übermenschliche Heros erscheint. Die Neigung zur Mystik, die so mit der inneren Entwicklung der Philosophie selbst gegeben war, wurde noch unterstützt durch das auch im gemeinen Leben hervortretende mystisch-religiöse Empfinden der Zeit, das seinerseits wieder angeregt wurde durch die wachsende Bekanntschaft mit den Religionen des Orients und Ägyptens. Diese wirken in solcher Weise mittelbar ein auf die philosophische Bewegung. Ihr Einfluß ist zugleich aber auch ein unmittelbarer. Man suchte sich auf griechischer Seite der fremden Anschauungen dadurch zu bemächtigen, daß man sie, gerade wie es die Stoa schon längst mit der griechischen Volksreligion getan hatte, in das Fachwerk der philosophischen Systeme einfügte: Götter und Göttergeschichten unterliegen der Umdeutung in metaphysische oder physische Potenzen und Prozesse. Dieselbe Methode befolgen aber auch Orientalen und Ägypter selbst, teils in der apologetischen Tendenz, die Abneigung oder Gleichgültigkeit der Griechen gegen die ihnen innerlich fremden Vorstellungen zu überwinden, teils in scholastischer Absicht, um ihre religiösen Anschauungen mittelst der griechischen Philosophie zu systematisieren und spekulativ zu festigen. Das greifbarste Beispiel dieses Verfahrens zeigt die jüdisch-hellenistische Philosophie des Philon von Alexandreia.

Blickt unsere Epoche mit ihren rekonstruktiven und philologischen Bestrebungen in die Vergangenheit zurück, so eröffnet sie andererseits durch ihren Mystizismus den Ausblick in die folgende Zeit, die des Neuplatonismus. Sie ist

eine Übergangsperiode, reich durch ein großes Erbe philosophischer Gedanken und Strömungen. Aber die Bahnen, auf denen sie kombinierend und umgestaltend dieses Erbes waltet, durchkreuzen sich mannigfach, und so bietet die Epoche, wie es bei Übergangszeiten der Fall zu sein pflegt, kein einheitliches Bild. Eklektizismus und Orthodoxie behaupten nebeneinander das Feld, Gelehrsamkeit und Mystik, Platonisches, Aristotelisches, Stoisches mischen sich bald in verschiedenartigster Weise, bald sondern sie sich und stoßen sich ab. Die Schulen bestehen weiter, aber ihr traditionelles Gepräge verwischt sich. In jedem ihrer Angehörigen vereinigen sich die gegebenen Elemente in neuer Nuancierung. Im Kynismus steht neben dem Freigeist Oinomaos der Mystiker Peregrinos, und der Stoizismus birgt, wie schon oben berührt wurde, in Seneka, Epiktet und Mark Aurel, der Platonismus in Albinos, Attikus und Taurus ähnliche Gegensätze. Das Ziel, den ererbten Schatz einheitlich zu ordnen und jedes Stück philosophischer und religiöser Tradition als Baustein in entsprechender Bearbeitung dem Riesengebäude eines allumfassenden, durch ein neues metaphysisches Prinzip zusammengehaltenen Systems einzufügen, verfolgt in der nächsten Epoche der Neuplatonismus. Seinen Erfolg beweist die Tatsache, daß er alle Sekten im wesentlichen absorbiert und Jahrhunderte hindurch die philosophische Entwicklung allein beherrscht hat.

Historischer Rückblick auf die bisherigen Versuche einer Periodisierung der griechischen Philosophiegeschichte.

Vorbereitung und Anknüpfungspunkte boten die o. S. 20 ff. besprochenen antiken Arbeiten zur Philosophiegeschichte. Indes lag eine eigentliche Periodisierung dieser Geschichte dem Altertum fern, in dessen Arbeiten überhaupt das Interesse für die innere Entwicklung der Philosophie, den gegenseitigen Zusammenhang und den Charakter der Systeme gegenüber der Erforschung der äußeren Geschichte der Schulen und der Feststellung des Tatsächlichen ihrer Dogmatik im allgemeinen zurücktritt. Unter den Neueren folgt

Brucker im wesentlichen der Anordnung des Diogenes Laërtios (s. o. S. 24 ff.), läßt aber mit der Philosophie unter den Römern eine neue Periode beginnen, welcher er außer den römischen Philosophen die Erneuerer älterer Richtungen, wie namentlich die Neupythagoreer und die (von ihm im Anschluß an die Notiz des Diogenes Laërtios 1, 21 über Potamon als Begründer einer eklektischen Richtung sogenannte) „eklektische Sekte", d. h. die Neuplatoniker, auch die späteren Peripatetiker, Kyniker usw., dann auch die jüdischen, arabischen und christlichen Philosophen bis zu dem Ausgang des Mittelalters, der Wiederherstellung der Wissenschaften und dem Beginn der Philosophie der Neuzeit zurechnet.

Tennemann setzt drei Abschnitte der griechisch-römischen Philosophie: 1. von Thales bis Sokrates (ausgehend von fragmentarischen Spekulationen über die Außenwelt); 2. von Sokrates bis zum Ende des Streits der Stoa und der Akademie (Rückgang der Spekulation auf den menschlichen Geist als die Quelle aller Wahrscheinlichkeit); 3. von der Philosophie unter den Römern und dem neuen Skeptizismus des Ainesidemos bis auf Johannes von Damaskos (Vermählung mit dem orientalischem Geiste; der Geist sucht außer sich die Quelle der Gewißheit und zerfällt in Synkretismus und Schwärmerei).

In ähnlicher Weise unterscheidet H. Ritter drei Perioden der philosophischen Entwicklung: die vorsokratische Philosophie, die sokratischen Schulen (wozu er auch die älteren Skeptiker, Epikureer und Stoiker rechnet) und die Philosophie in der späteren Zeit bis zum Neuplatonismus. Die erste Periode umfaßt „das erste

Aufwachsen des philosophischen Geistes", die zweite „die vollkommenste Blüte der philosophischen Systeme", die dritte „den Verfall der griechischen Philosophie". Näher betrachtet ist der Charakter der ersten Periode das Ausgehen der philosophischen Forschung von einem einseitigen wissenschaftlichen Interesse, wobei die Verschiedenheit der Richtungen sich an die Stammesverschiedenheit gebunden zeigt. Der Charakter der zweiten Periode ist die vollständige systematische Verzweigung der Philosophie (oder doch „dessen, was den Griechen überhaupt Philosophie war"), wobei nicht mehr die einzelnen Stämme jeder in seiner Weise philosophierten, sondern „gleichsam die geistige Gesamtheit des griechischen Volkes diese Philosophie hervorbrachte". Der Charakter der dritten Periode ist der Verlust des Verständnisses der systematischen Anordnung der griechischen Philosophie dem Wesen nach, wenngleich die Überlieferung sich erhielt, zugleich mit dem Verfall der Eigentümlichkeit und Kräftigkeit des griechischen Geistes bei fortschreitender Extension der wissenschaftlichen Bildung über einen größeren Kreis von Erfahrungen und einen größeren Kreis von Menschen. (Ritters Einteilung beruht im wesentlichen auf der Schleiermacherschen Ansicht von der philosophischen Bedeutung des Sokrates, der durch sein Prinzip des Wissens die Vereinigung der früher vereinzelten Zweige der philosophischen Forschung zum allumfassenden philosophischen System ermöglicht habe, die dann zuerst von Platon realisiert worden sei. Schleiermacher nimmt hiernach in seinen von Ritter herausgegebenen Vorlesungen zwei Perioden der griechischen Philosophie an, eine vorsokratische und eine von Sokrates bis auf die Neuplatoniker herabreichende; doch hat auch Schleiermacher selbst bereits mitunter die Zeit seit Sokrates in zwei Perioden, nämlich die der Blüte und die des Verfalls, zerlegt.)

Brandis teilt im ganzen die Rittersche Auffassung der Entwicklung der griechischen Philosophie, jedoch mit der Abweichung, daß er die Stoiker und Epikureer und die pyrronischen und akademischen Skeptiker aus der zweiten Entwicklungsperiode (der Zeit männlicher Reife) in die dritte (die Periode der Dekreszenz) versetzt.

Hegel unterscheidet drei Perioden: 1. von Thales bis Aristoteles; 2. die griechische Philosophie in der römischen Welt; 3. die neuplatonische Philosophie. Die erste Periode stellt den Anfang des philosophierenden Gedankens dar bis zu seiner Entwicklung und Ausbildung als Totalität der Wissenschaft in sich selbst. Die zweite Periode ist das Auseinandergehen der Wissenschaft in besondere Systeme; durch das Ganze der Weltvorstellung wird ein einseitiges Prinzip hindurchgeführt; jede Seite ist, im Extrem gegen die andere, in sich zur Totalität ausgebildet (Systeme des Stoizismus und Epikureismus, gegen deren Dogmatismus der Skeptizismus das Negative ausmacht). Die dritte Periode ist hierzu das Affirmative, die Rücknahme des Gegensatzes in eine göttliche Gedankenwelt. Die erste Periode zerlegt Hegel in drei Abschnitte: a) von Thales bis Anaxagoras, vom abstrakten Gedanken, der in unmittelbarer Bestimmtheit ist, bis zum Gedanken des sich selbst bestimmenden Gedankens; b) Sophisten, Sokrates und Sokratiker; der sich selbst bestimmende Gedanke ist als gegenwärtig, konkret in mir aufgefaßt; das ist das Prinzip der Subjektivität; c) Platon und Aristoteles; der objektive Gedanke, die Idee, gestaltet sich zum Ganzen (bei Platon nur in der Form der Allgemeinheit, bei Aristoteles in wirklicher Durchführung).

Zeller führt die erste Periode von Thales bis einschließlich zur Sophistik, rechnet der zweiten Sokrates und die unvollkommenen Sokratiker, Platon und die ältere Akademie, Aristoteles und die älteren Peripatetiker zu, der dritten die gesamte nacharistotelische Philosophie. In der ersten Periode ist alle Philosophie

unmittelbar auf das Objekt gerichtet. In der zweiten Periode bildet die Grundanschauung der objektive Begriff, der an und für sich seiende Gedanke, in welchem Sokrates das alleinige Mittel zur Erreichung wahren Wissens und wahrer Tugend, Platon die absolute, substantielle Wirklichkeit, Aristoteles nicht bloß das Wesen, sondern auch das formende und bewegende Prinzip des empirisch Wirklichen erkennt. In der dritten Periode konzentriert sich alle selbständige Spekulation in der Frage nach der Wahrheit des subjektiven Denkens und der subjektiv befriedigenden Weise des Lebens: der Gedanke zieht sich aus dem Objekt in sich zurück. „Der Geist, können wir sagen" — so wird Philos. d. Griech. I, 1[5] S. 160 f. ausgeführt — „ist sich auf der ersten Stufe des griechischen Denkens unmittelbar in dem natürlichen Objekt gegenwärtig, auf der zweiten unterscheidet er sich von ihm, um im Gedanken des übersinnlichen Objekts eine höhere Wahrheit zu gewinnen, und auf der dritten behauptet er sich im Gegensatz gegen das Objekt, in seiner Subjektivität, als das höchste und unbedingt berechtigte". Auch der Neuplatonismus, dessen wesentlicher Charakter in der durch den vorangegangenen Skeptizismus bedingten transzendenten Theosophie liegt, ist nach Zellers Ansicht, da es demselben durchgängig um die Gemütsbefriedigung des Subjekts zu tun sei, noch unter eben diesen Begriff des Subjektivismus zu subsumieren.

Eine Dreiteilung, aber nach wesentlich anderen Gesichtspunkten, ist auch in den bisherigen Auflagen des Ueberweg-Heinzeschen Grundrisses durchgeführt. Es werden hier folgende Perioden unterschieden: „1. Vorwiegende Richtung der philosophischen Forschung auf das Ganze der Natur und Welt, oder Vorherrschaft der Kosmologie (kosmozentrischer Standpunkt). Von Thales bis auf Anaxagoras und die Atomiker. 2. Vorwiegende Richtung der philosophischen Forschung auf den Menschen als wollendes und denkendes Wesen, oder Vorherrschaft der Ethik und Logik, jedoch mit allmählicher Wiederaufnahme und zunehmender Begünstigung der Naturphilosophie (anthropozentrischer Standpunkt). Von den Sophisten bis auf die Stoiker, Epikureer und Skeptiker. 3. Vorwiegende Richtung der philosophischen Forschung auf die Gottheit und das Verhältnis der Welt und des Menschen zu ihr, oder Vorherrschaft der Theosophie, jedoch unter Mitaufnahme der Physik, Ethik und Logik (theozentrischer Standpunkt). Vom Neupythagoreismus bis zum Ausgang der alten Philosophie in der neuplatonischen Schule." Vgl. auch die Überschriften vor § 10. 26. 67.

Windelband nimmt zwei große Teile an: die griechische und die hellenistisch-römische Philosophie, einschließlich der Patristik, welche beide durch das Todesjahr des Aristoteles voneinander getrennt sein sollen. In seiner Geschichte der antiken Philosophie (ich zitiere nach der dritten von Ad. Bonhöffer bearbeiteten Aufl., München 1912) S. 3 führt er aus: „Die griechische Philosophie beginnt mit der Verselbständigung des Erkenntnistriebes, sie bewegt sich durchgängig um eine von Nebenzwecken freie Erstrebung des Wissens und vollendet sich in Aristoteles teils durch die allgemeine Theorie der Wissenschaft (Logik), teils durch den Entwurf eines daraus entwickelten Systems der Wissenschaften. Die Energie dieses rein theoretischen Interesses erlischt in der Folgezeit und erhält sich nur teilweise" (Bonhöffer fügt hinzu: „jedoch mit um so reiferer und fruchtbarerer Betätigung") „in der stillen Arbeit der sachlichen Einzelwissenschaften: für die „Philosophie" dagegen tritt in den Mittelpunkt die praktische Frage nach der Lebensweisheit; das Wissen wird nicht mehr um seiner selbst willen, sondern nur als ein Mittel zur rechten Einrichtung des Lebens gesucht. Dadurch gerät die hellenistisch-römische Philosophie in eine Abhängigkeit von den allgemeinen Zeit-

strömungen, wie es bei der rein griechischen niemals der Fall gewesen war, und so verwandelt sich ihre anfänglich ethische Tendenz mit der Zeit vollständig in das Bestreben, mit den Mitteln des wissenschaftlichen Denkens der religiösen Sehnsucht Genüge zu tun. Im Griechentum ist die Philosophie die zur Selbständigkeit reifende Wissenschaft; im Hellenismus und im römischen Reich tritt sie mit Bewußtsein in den Dienst der sittlichen und religiösen Bestimmung des Menschen." Windelband betont, daß diese Gegensätze keine absolute, sondern nur eine relative Geltung haben.

Nach Döring ist die antike Philosophie wesentlich Güter- und Glückseligkeitslehre. Unter dieser Voraussetzung gelangt er in seiner Geschichte der griechischen Philosophie (Leipz. 1903) S. 6 zu folgender Periodeneinteilung: „I. Allgemeinwissenschaftliche Vorbereitungszeit (ca. 600 bis gegen 300 vor Chr.). II. Übergänge zur eigentlichen Philosophie als wissenschaftlich begründeter Güterlehre (ca. 450 bis nach 300 vor Chr.). III. Herrschaft der wissenschaftlich begründeten Güterlehre (ca. 360 vor Chr. bis nach 200 nach Chr.). IV. Auflösung der Philosophie als Güterlehre (ca. 100 vor Chr. bis 550 nach Chr.)." Zur ersten Periode rechnet er die Vorsokratiker mit Ausschluß der Sophisten, zur zweiten die Sophisten, Sokrates und die reinen Sokratiker (Xenophon, Aischines, Eukleides und Phaidon), die kleineren sokratischen Schulen und Platon, die dritte umfaßt die alte Akademie, Aristoteles und die Peripatetiker, die pyrronische Skepsis und die des Ainesidemos und seiner Nachfolger, die mittlere und neuere Akademie, Stoizismus und Epikureismus, die vierte den Neupythagoreismus, die jüdisch-alexandrinische Philosophie, die vom Neupythagoreismus beeinflußten Platoniker und den Neuplatonismus.

Zwei durch den Tod des Aristoteles geschiedene Perioden nimmt wieder Goedeckemeyer an in dem Aufsatze: Einteilung der griechischen Philosophie, Arch. f. Gesch. d. Philos. 18 (1905), 303—314. In der Hauptsache mit Zeller und Windelband zusammentreffend bemerkt er von der nacharistotelischen Philosophie: „In ihr wendet sich das philosophische Denken nicht mehr wie bisher in erster Linie der Erkenntnis des wahrhaft Seienden zu, sondern macht die Frage nach dem Erreichen der Glückseligkeit zu seinem Hauptproblem und behandelt alle übrigen Fragen nur insoweit, als sie unmittelbar oder mittelbar mit dieser wichtigen Frage in Zusammenhang stehen." Sein Schema ist dieses: I. Die ontologische Periode: 1. Der naive Ontologismus (die vorsokratische Naturphilosophie); 2. die Sophisten und der methodische Ontologismus (Sokrates, Platon, Aristoteles). II. Die eudämonologische Periode: 1. Die pyrronische Skepsis und Epikur und die Stoa; 2. die karneadeische Skepsis und die Kompromißphilosophie (Eklektizismus); 3. die änesidemische Skepsis und die Offenbarungsphilosophie (der Neuplatonismus) und der Positivismus (die Schule der empirischen Ärzte).

Nach dem Schauplatze der jeweiligen Entwicklung und dem die Philosophie nährenden Kulturboden unterscheidet v. Arnim in seiner Darstellung der europäischen Philosophie des Altertums (Kultur d. Gegenwart, Teil I, Abt. V S. 115 ff., Berl. u. Leipz. 1909) S. 117 eine vorattische (6.—5. Jahrh. v. Chr.), attische (5.—4. Jahrh. v. Chr.) und hellenistische (4.—2. Jahrh. v. Chr.) Periode und läßt sich der letzteren das Nachleben der Philosophie in der römischen Epoche anschließen. Zur ersten Periode zieht er die Vorsokratiker ausschließlich der Sophisten, zur zweiten Sophistik und Sokratik, Platon, Aristoteles, die peripatetische und altakademische Schule, zur dritten die pyrronische Skepsis, den Epikureismus, den Stoizismus und die mittlere Akademie, zur römischen Epoche Karneades, Philon von Larisa und Antiochos von Askalon, Ainesidem, den Neu-

pythagoreismus und pythagoreisierenden Platonismus, Philon von Alexandreia und den Neuplatonismus.

Eine Vermischung verschiedener Gesichtspunkte, des lokalen und des innerlich sachlichen, liegt der Periodisierung Deussens (Die Philosophie der Griechen, Leipzig 1911, S. 6) zugrunde, wenn er scheidet: „I. Die Philosophie der Stämme bis auf Sokrates; II. die Zentralisation der griechischen Philosophie in Attika: Sokrates, Platon, Aristoteles; III. die großen, auf das Praktische und die Lebensführung gerichteten Systeme der nacharistotelischen Zeit: Stoiker, Epikureer und Skeptiker, Alexandriner [die jüdisch-alexandrinische Philosophie] und Neuplatoniker".

Eine Aufführung aller in neueren Darstellungen der antiken Philosophiegeschichte zugrunde gelegten Einteilungen ist an diesem Orte nicht möglich. Die beschriebenen werden genügen, um die verbreitetsten Prinzipien der Periodisierung erkennen zu lassen. Es gilt in kurzem dazu Stellung zu nehmen (ich berücksichtige dabei nur Zeller und die Späteren) und damit zu begründen, weshalb ich diese Einteilungen oben durch eine teils anders orientierte, teils im einzelnen verschiedene glaubte ersetzen zu sollen. Vorweg nehme ich dabei das von allen übrigen stark abweichende Schema Dörings. Ich sehe dabei ab von den formalen Bedenken gegen eine Einteilung, deren Perioden nicht nur in ihren Enden und Anfängen zeitlich übereinandergreifen — bei einer nach sachlichen Kriterien angelegten Periodisierung wird sich das nur selten völlig vermeiden lassen —, sondern einander im größten Teile ihres Verlaufes decken. Schwerer wiegt ein sachlicher Fehler. Wie oben (§ 1) ausgeführt wurde, kannte das Altertum keine grundsätzliche Scheidung von Philosophie und Fachwissenschaften. Der Historiker der alten Philosophie muß deshalb, wenn er nicht, was in innigstem Zusammenhange erwuchs, gewaltsam auseinanderreißen will, seinen Standpunkt möglichst hoch wählen. Er muß Naturwissenschaft und Mathematik, Astronomie, Medizin und die sonstigen Einzelwissenschaften insgesamt in ihrer Verbindung mit dem eigentlich Philosophischen fort und fort im Auge behalten und damit das Gebiet der Philosophiegeschichte über die üblichen Grenzen hinaus erweitern. Döring geht gerade den entgegengesetzten Weg. Er verengt das Gebiet und betrachtet mit willkürlicher Beschränkung den gesamten Verlauf unter dem Gesichtspunkte der Glückseligkeits- und Güterlehre, den höchstens einige Schulen innerhalb der nacharistotelischen Philosophie als allein maßgebend anerkannt haben würden. Welch verzerrtes Bild auf diesem Wege entstehen mußte, zeigt sich am besten darin, daß Platon nach Döring einer Periode des Überganges von der allgemeinwissenschaftlichen Vorbereitung zur eigentlichen Philosophie angehört.

Die übrigen oben beschriebenen Einteilungen, mit Ausnahme derjenigen von Arnims, zeigen mehr oder minder deutlich das Bestreben, innerhalb der Hauptperioden gewisse entscheidende Hauptrichtungen zu erkennen, die einander entgegengesetzte begriffliche Kategorien (Objekt — Subjekt, Welt — Mensch — Gott, Theorie — Praxis, Ontologismus — Eudämonologismus) in sich verkörpern, und die Perioden dementsprechend durch kurze Stichworte zu charakterisieren. Dabei pflegt man die Eigentümlichkeit der nacharistotelischen Philosophie in der praktischen Tendenz auf Beglückung des Subjektes zu erkennen — im Gegensatz zu der theoretischen Hinwendung auf das Objekt in der vorhergehenden Zeit — und so das Vorwiegen des praktisch-ethischen, bzw. religiös-ethischen Interesses als das wesentliche Kennzeichen dieser Periode zu betrachten. Nun steht außer Zweifel, daß in gewissen Richtungen der nacharistotelischen Philosophie, vor allem dem Stoizismus und Epikureismus, der praktische

Gesichtspunkt in letzter Linie der bestimmende ist — obwohl man sich beim Stoizismus vor einer allzu einseitigen Hervorkehrung der praktischen Seite hüten muß (das Richtige liegt wohl zwischen Zellers und Schmekels [Philos. d. mittl. Stoa S. 473] Auffassung in der Mitte). Ebenso unzweifelhaft ist die Bedeutung des Religiösen für die ganze Spätzeit der griechischen Philosophie (s. auch oben S. 42). Gleichwohl eignen sich diese Züge nicht, um darauf eine allgemeine Charakteristik der nacharistotelischen Periode zu begründen. Unzutreffend wäre diese zunächst für den Skeptizismus. Obwohl Pyrron seiner Skepsis in der Ataraxie eine praktische Spitze gegeben hat, liegt doch der Antrieb zu seiner Spekulation, wie schon seine persönliche Entwicklung zeigt, und ihr Vollgewicht im erkenntnistheoretischen Problem, nicht in der Ethik. Gleiches gilt, trotz der Berücksichtigung des Praktischen in der Wahrscheinlichkeitslehre, von der skeptischen Akademie. Unzutreffend wäre die Charakteristik auch für den das antike Denken Jahrhunderte hindurch beherrschenden Neuplatonismus. Gewiß tritt bei manchen Neuplatonikern, wie Porphyrios und Plutarch, das Ethische stark in den Vordergrund. Gewiß stellen Julian und ihm nahestehende Neuplatoniker die Philosophie in den Dienst der polytheistischen Religion und geben ihr so ein praktisches Ziel. Aber das ist nicht die Richtung des Neuplatonismus im allgemeinen. Sein Schwerpunkt liegt wie derjenige des platonischen Systems in der Metaphysik. Sein Interesse gilt in erster Linie der Lösung ontologischer Probleme, ist also theoretisch. Der Neuplatonismus will Platonismus sein, er will die platonische Lehre erklären und weitergeben. Dabei stellen sich freilich die Ergebnisse der gesamten zwischenliegenden philosophischen Entwicklung ein, die er, der seit Antiochos in der Akademie herrschenden eklektischen Richtung getreu, in den Platonismus hineinarbeitet, in der Meinung, ihn so im Sinne seines Urhebers auszudeuten. Auch der inzwischen erstarkte religiöse Mystizismus erhält seinen hervorragenden Anteil. Griechische und außergriechische religiöse Tradition wird in die Philosophie einbezogen. Offenbarungen bilden die Quellen der Erkenntnis. Mit dieser Betonung religiöser Anschauungen und Überlieferungen im Zusammenhange der philosophischen Theorie tritt nun allerdings auch ein starkes Moment subjektiven religiösen Empfindens und Strebens in die philosophische Betätigung ein, das in Askese und Katharsis auch ethisch bedeutsam wird. Männer wie Plotin, Iamblich und Proklos sind fromme Gottesverehrer, Pfleger des Kultus und Verkörperungen heiliger Reinheit. Die Ekstase, ihrem Wesen nach ein unmittelbares Schauen und Erfassen des Ersten und somit eine jenseits des bewußten Denkens gelegene Vollendung theoretischen Verhaltens, befriedigt auch ein religiöses Sehnen. Aber an der prinzipiellen Auffassung der Aufgabe der Philosophie wird dadurch nichts geändert. Ausgangspunkt und Ziel sind hier die alten platonisch-aristotelischen. Die Dialektik ist bei Plotin (1, 3, 4 ff.) ganz im Sinne Platons der *κατ' ἐξοχήν* wertvolle Teil der Philosophie und steht über der Ethik, wie die durch sie vermittelte theoretische *σοφία* über der praktischen *φρόνησις*. Ganz im Sinne des Aristoteles gilt das theoretische Leben höher als das praktische (1, 1, 12). Die theoretische Schau des Urgrundes der Dinge ist das letzte Ziel des Lebens. Nirgends wird gesagt, daß sie lediglich die Unterlage und Voraussetzung einer nur dem Gefühlsleben angehörigen religiösen Beglückung sei. Und das sind nicht etwa alte Formulierungen, zu denen der wahre Gehalt der neuen Philosophie nicht mehr paßte. Wir sind in der glücklichen Lage, an der Hand einer ziemlich reichen, von Plotin bis zu Stephanos von Alexandreia sich erstreckenden Literatur die Kontrolle zu üben. Nimmt man eine beschränkte Zahl individuellen Interessen und Zwecken entsprungener Schriften aus, wie beispielsweise Porphyrios' Schreiben an Marcella,

einige Reden des Julian und Synesios, die Kommentare des Hierokles zum Goldenen Gedichte und des Simplikios zu Epiktets Encheiridion, Boëthius' Trostschrift, so tritt uns hier keineswegs der Geist einer wesentlich auf ethische Leitung oder religiöse Befriedigung des Subjekts abzielenden Spekulation entgegen. In so umfangreichen und für das Wesen der Schule charakteristischen Werken wie Plotins Enneaden und Damaskios' Aporien sind es in erster Linie die höchsten Hypostasen und ihre theoretische Erfassung und Systematisierung, sowie der ganze Komplex ontologischer, kosmologischer, psychologischer und erkenntnistheoretischer Grundfragen, die die Verfasser beschäftigen. Man durchmustere insbesondere die durch die Sammlung der Berliner Akademie zugänglich gewordenen neuplatonischen Kommentare zu aristotelischen Schriften sowie die z. T. gleichfalls durch neue Ausgaben uns näher gebrachten Kommentare zu platonischen Dialogen, wie beispielshalber des Proklos voluminöses Werk über den platonischen Timaios. Überall gilt es dem Philosophen, die Anschauungen der beiden großen Schulstifter über die in Frage kommenden Probleme ins Licht zu setzen, zu verteidigen oder zu berichtigen, kaum je in größerem Zusammenhange, für die praktische Lebensführung Wegeleitung zu bieten oder für religiöses Sehnen Genüge zu finden. Und dabei sind diese Kommentare nicht etwa Parerga, sondern führen in den Mittelpunkt der philosophischen Arbeit der Schule (siehe oben S. 41).

Nicht das gleiche Bedenken ist es, daß der Ueberweg-Heinzeschen Periodisierung entgegensteht. Da sich die Metaphysik der Neuplatoniker in erster Linie mit den göttlich gedachten höchsten Hypostasen beschäftigt, so ginge es wohl an, ihre Spekulation als wesentlich theologisch zu bezeichnen. Aber unmöglich ist Anthropologie als Stichwort für die mittlere Periode. Der Gedanke, Platons und Aristoteles' vor allem auf Metaphysik gerichtete und durch ihre Metaphysik bedeutsame Philosophie einer vorwiegend anthropologischen Periode zuzuweisen, wäre schwerlich erwacht, hätte nicht auch hier wieder das Suchen nach einem begrifflichen Schematismus dazu geführt, zwischen eine kosmologische und eine theologische Periode eine anthropologische einzuschieben. Nur gestreift sei der fernere Übelstand, daß bei dieser Abgrenzung, die mit Platon und Aristoteles die Stoa und den Epikureismus in eine und dieselbe Periode zusammenrückt, tiefgehende Richtungsunterschiede nicht zu ihrem Rechte kommen.

Die oben vorgeschlagene und im Folgenden durchgeführte Einteilung nimmt davon Abstand, in der beschriebenen Weise im Verlaufe der griechischen Spekulation begriffliche Kategorien sich darstellen zu lassen. Sie sucht ohne Tendenz auf irgendwelchen logischen Schematismus die Hauptrichtungen und Wendepunkte im äußeren und inneren Lebenslaufe der griechischen Philosophie festzustellen und danach die Marksteine zwischen den Perioden zu setzen. Dabei betont sie insbesondere den auch die innere Entwicklung wesentlich berührenden äußeren Schauplatz der philosophischen Tätigkeit. Sie trifft in diesen Punkten mit v. Arnims Darstellung zusammen, von der sie sich aber im einzelnen dadurch unterscheidet, daß sie die Philosophie der römischen Epoche von der hellenistischen Philosophie nicht abtrennt. Es ist zwar richtig und seit Zellers Ausführungen anerkannt, daß der Eintritt der Philosophie in den Gesichtskreis der Römer auf ihren Inhalt und ihre Darstellung nicht ohne Rückwirkung geblieben ist, die besonders in der mittleren Stoa und der eklektischen Akademie zutage tritt. Aber diese Wirkung ist doch nicht derart, daß sie die ganze Folgezeit bis zum Ausgange des Altertums beherrschte und Erscheinungen wie die jüdisch-griechische Philosophie und der Neuplatonismus als spezifische Erzeugnisse römischen Wesens angesehen werden könnten. Was diese

Erscheinungen mit Rom verbindet, ist nur das äußerliche Moment, daß sie in die Zeit fallen, in der Rom die Weltherrschaft übte, wie denn auch v. Arnim mit Änderung der Formulierung, zugleich aber auch mit Verschiebung des Kriteriums, der „hellenistischen Philosophie" die „Philosophie der römischen Epoche" gegenüberstellt. Dazu kommt, daß v. Arnims Scheidung der hellenistischen und der römischen Periode die unlösbare Kontinuität der akademischen Skepsis zerschneidet: die Fuge fällt — und sie kann kaum anders gelegt werden — zwischen Arkesilaos und Karneades. Wird hier Zusammengehöriges auseinandergerissen, so bleibt auf der andern Seite die wichtige Rückwendung der Akademie zum Dogmatismus und die auch in anderen Schulen im ersten Jahrhundert vor Chr. einsetzende retrospektive Entwicklung für die Periodisierung außer Betracht. Ich ziehe es deshalb vor, die hellenistisch-römische Periode unzertrennt zu lassen, innerhalb ihrer aber, wie es oben geschehen ist, nach Gesichtspunkten der inneren Entwicklung drei Unterabteilungen zu sondern. Daß sich die hier gegebene Periodisierung in den meisten der von ihr angenommenen Wendepunkte mit der von Tannery, Pour l'histoire de la science hellène, p. 1 ff., unter dem Beifall von Gomperz, Griech. Denker I[1], S. 420 f. für die griechische Wissenschaft überhaupt empfohlenen teils deckt, teils nahe berührt, sei erwähnt.

Erste Periode der griechischen Philosophie.

Die vorattische Philosophie.

(Siehe die allgemeine Charakteristik oben Seite 37. 39.)

§ 10. Der ersten Periode der griechischen Philosophie gehören an: 1. die älteren ionischen Naturphilosophen (die Schule von Milet, Heraklit), 2. die Pythagoreer, 3. die Eleaten, 4. die jüngeren Naturphilosophen (Empedokles, Anaxagoras, die Atomiker). Die ionischen Physiologen forschen nach dem stofflichen Urgrunde der Dinge und der Weise ihrer Entstehung und ihres Untergangs. Dabei unterscheiden sie nicht den Stoff von einem ihn belebenden oder ordnenden Prinzip, sondern lassen den Stoff infolge einer immanenten ewigen Bewegung zu den Dingen sich gestalten, sei es, daß sie, wie nach Aristoteles anzunehmen wäre, eine solche Bewegung ausdrücklich behaupteten, sei es, daß sie sie nur stillschweigend voraussetzten. Die Neueren nennen eine solche Lehre Hylozoismus. Die Pythagoreer richten ihre Spekulation auf ein formales, aber von ihnen doch zugleich auch als substantiell vorgestelltes Prinzip; sie finden dieses Prinzip in der Zahl und Gestalt. Die Philosophie der Eleaten behauptet ein einheitliches unwandelbares Sein und bestreitet Vielheit, Werden und Vergehen.

Die jüngeren Naturphilosophen werden durch den Gegensatz der eleatischen Spekulation gegen die ältere Natur-

philosophie zu Vermittlungsversuchen veranlaßt; sie nehmen mit den Eleaten die Unveränderlichkeit des Seienden, mit den vor-eleatischen Philosophen aber eine Vielheit des Seienden an und erklären die anscheinenden Veränderungen für Verbindungen und Trennungen unwandelbarer Urstoffe. Bei den letzten Vertretern der Naturphilosophie bahnt sich bereits der Übergang in die folgende Periode an, insbesondere in der Lehre des Anaxagoras von der selbständigen Existenz und der weltordnenden Macht des *Νοῦς*, den er als erster Vertreter eines entschiedenen Dualismus dem Stoffe gegenüberstellt.

Antike Angaben über Leben, Lehre und Schriften der Philosophen; Fragmente: Die Fragmente der Vorsokratiker. Griechisch und deutsch von Hermann Diels. Berlin 1903. Dritte Aufl. Berl. 1912. Bd. I und II S. 1—160 (hier Leukipp, Demokrit und ihre Anhänger) enthalten die Vorsokratiker. Voran geht jeweilen das antike bio-, biblio- und doxographische Material in Auswahl des Wesentlichen („A"). Es folgen die Fragmente mit kritischem Apparat und deutscher Übersetzung in möglichster Scheidung des Echten, Zweifelhaften und Unechten („B"). Den Schluß bilden Imitation („C") und sonstige je nach Lage der Dinge gebotene Abschnitte. Auf die Vorsokratiker folgen als Anhänge: I. Kosmologische Dichtung des sechsten Jahrhunderts (II S. 163—194). II. Astrologische Dichtung des sechsten Jahrhunderts (II. S. 194—198). III. Kosmologische und gnomische Prosa (II S. 198—217). IV. Ältere Sophistik (II S. 218—345). Die Anordnung („A" „B" „C") ist in den Anhängen die gleiche wie bei den Vorsokratikern. Die in der 3. Aufl. noch nicht erschienenen Register sind nach der 2. zu benutzen (Seitenzahlen der 2. Aufl. in der 3. am Rande): Stellen- und Namenregister II, 1. Hälfte (Berlin 1907) S. 735-864; Wortindex verf. von Walther Kranz II, 2. Hälfte (Berlin 1910). Grundlegendes Werk für das gesamte Gebiet. Das riesenhafte Material ist hier auf Grund einer staunenswerten Beherrschung der ganzen in Betracht kommenden antiken Literatur gesammelt und gesichtet. Für die Texte der in gebundener Rede schreibenden Philosophen bietet durch Beigabe des kritischen Apparates eine Ergänzung der „Vorsokratiker" das Werk: Poetarum philosophorum fragmenta edid. Herm. Diels, Berolini 1901, s. o. S. 16 ff. Eine Übersetzung d. Vorsokratiker in Auswahl mit Einleitung bietet Wilh. Nestle, Jena 1908.

Diels' Vorsokratiker werden im Folgenden so zitiert werden: Vors. c. 1 = Diels Vorsokr. Kap. 1 (Thales). Vors. 12 A 1, 1 = Vorsokr. Kap. 12 (Herakleitos) A (Leben u. Lehre) No. 1 (Diogenesstelle) § 1. Vors. 12 B 1 = Vorsokr. Kap. 12 (Herakleitos) B (Fragmente) Nr. 1. Entsprechend ist Vors. 12 C 1 usw. zu verstehen.

Im Unterschiede von ihrer mythischen Vorstufe ist die eigentliche griechische Philosophie in ihren Anfängen dadurch gekennzeichnet, daß in ihr das Weltgeschehen nicht mehr auf die Willkür sagenhafter Persönlichkeiten, sondern auf das gesetzmäßige Wirken unpersönlicher Faktoren zurückgeführt wird und die Hauptfrage nicht mehr ist: Was geschah einmal? Was war? sondern: Was geschieht fort und fort und wie ist das jetzt Seiende zu erklären? Das war zunächst ein kosmologisches Problem. Aber mit der Natur der kosmologischen Prinzipien bei den Pythagoreern und Eleaten hängt zusammen, daß bereits die Ethik bei jenen und die Dialektik bei diesen keimartig erwuchs. Aber darum ist doch nicht (mit Schleiermacher) in die Ethik und Dialektik der Grundcharakter dieser Philosophien zu setzen; sie sind vielmehr, gleichwie die ionische Spekulation, wesentlich Kosmologie, und es folgt nur aus der Art, wie sie das kosmologische Problem zu lösen suchen, die ethische und dialektische Tendenz. Die Pythagoreer haben nicht die Ethik, sondern nur die mathematisch-philosophische Naturbetrachtung

auf eine wissenschaftliche Form gebracht, und die Eleaten haben keine Theorie der Dialektik entworfen.

Die verschiedenen Richtungen in der ersten Periode der griechischen Philosophie setzt Boeckh (in seiner Schrift: Philolaos des Pythagoreers Lehren, S. 40 ff.) zu den Stammescharakteren so in Beziehung, daß er annimmt, der Ionier Sinnlichkeit, ihr Befangensein in dem Äußern, ihre Empfänglichkeit für die Eindrücke desselben und ihre lebendige Beweglichkeit darin stelle sich uns in der materialistischen Ansicht von den Gründen der Dinge und dem mannigfaltigen Leben und Treiben der Stoffe dar, die innere Tiefe der Dorer dagegen, aus welcher die kräftige Tat hervorbreche, und ihr ruhiges Beharren in festen, fast unzerbrechlichen Formen erscheine in den ethischen Bestrebungen, obgleich diese nicht bis zu einer ausgebildeten Theorie durchgedrungen seien, vorzüglich aber darin, daß die dorischen Denker das Wesen der Dinge nicht in einem eigentlich materialen, sondern formalen, Einheit und Ordnung gebenden Grunde suchten, wie denn Pythagoras zuerst die Welt Kosmos genannt haben solle, und angemessen der Eigentümlichkeit der Dorer und selbst ihrem bürgerlichen Leben habe sich die äußere Erscheinung der dorischen Philosophie in einem streng geregelten Bunde oder Orden gestaltet. Dagegen ist aber einzuwenden, daß Pythagoras selbst ionischen, nicht dorischen Stammes war, daß der pythagoreische Bund seine Tätigkeit wesentlich unter achäischer Bevölkerung ausübte, und daß sein politisches Wirken mit dem spezifisch dorischen Aristokratismus wenig gemein hat. Auch das Wesen des pythagoreischen Bundes ist nicht aus dorischer Eigenart zu erklären, sondern hat seinen nächsten Anknüpfungspunkt in den gerade in Attika, also auf ionischem Boden, besonders gepflegten orphischen Verbindungen (vgl. auch Burnet, Early Greek philosophy[2] S. 97 [S. 77 der Übersetzung]). Auch der Annahme Boeckhs von einer stufenförmigen Entwicklung der griechischen Philosophie bis auf Platon stehen Bedenken entgegen. Die Philosophie, sagt Boeckh, ging von dem sinnlichsten Anfang bei den Ioniern durch die pythagoreische Mittelstufe (der mathematischen Anschauung) bis zu der unsinnlichen Ansicht des Platon über, welcher an den Eleaten geistreiche, aber zu einseitige Vorarbeiter hatte und sowohl diese einseitige Betrachtungsweise als die übrigen vor ihm durch die gehörige Einschränkung und Begrenzung der einen durch die andere mittels der sokratischen Kritik zu der vollkommensten Ansicht erhob, deren der hellenische Geist fähig war. Diese Konstruktion eines kontinuierlichen Aufsteigens zu einer immer abstrakteren reiner geistigen Anschauungsweise innerhalb der vorplatonischen Philosophie wird aber der Bedeutung nicht gerecht, die dem Materiellen selbst bei Parmenides, vor allem aber bei Empedokles, Anaxagoras und den Atomikern zukommt. Ein geistreiches Spiel ist es auch nur, wenn Boeckh die historische Stufenfolge der Lehren von den Prinzipien der Dinge mit der von Platon (s. unten § 41) angenommenen dialektischen Stufenfolge folgendermaßen in Parallele setzt: die der eigentlichen Philosophie vorangehenden poetisch-mythischen Symbole entsprechen der *εἰκασία*, die Ionier erforschen das Sinnliche, die *αἰσθητά*, die Pythagoreer das Mathematische, die *διανοητά*, die Eleaten bereits rein Geistiges, Intelligibles, *νοητόν*. Tatsächlich sind weder die Gestalten und Vorgänge, von denen der Mythus berichtet, im allgemeinen Abbilder und Symbole der Dinge, noch handelt es sich im Eleatismus um rein Geistiges. — Die Bedingtheit der Lehren der späteren Naturphilosophen durch den Eleatismus hat namentlich Zeller nachgewiesen (der jedoch auch Heraklit von den älteren Ioniern absondert und nach den Eleaten behandelt).

Über die Pflege der Philosophie in Schulverbänden vgl. H. Diels, Über die Philosophenschulen der Griechen (s. Liter.).

§ 11. Die ältere ionische Naturphilosophie. Ihr gehören an die milesische Schule (Thales, Anaximander und Anaximenes) und Heraklit. Ihre Lehre ist sog. Hylozoismus; d. h. sie nimmt einen Urstoff an — Thales das Wasser, Anaximander das ἄπειρον, Anaximenes die Luft, Heraklit das Feuer —, aus dem alle Dinge entstanden sind (durch Ausscheidung nach Anaximander, durch Verdichtung und Verdünnung nach Anaximenes und Heraklit), und zwar so, daß mit dem Urstoffe dessen Entwicklung zu den Dingen (infolge seiner ewigen Bewegung) ohne weiteres gegeben ist, ohne daß ein zweites dem Stoffe gegenüberstehendes bewegendes und ordnendes Prinzip anzusetzen wäre. Bei der milesischen Schule fällt auf den stofflichen Urgrund, bei Heraklit auf den Prozeß des Werdens, des Entstehens und Vergehens, das Hauptgewicht. Dabei erweitert Heraklit den Kreis altionischer Naturanschauung durch Ansätze metaphysischer und ethischer Spekulation.

Mit der philosophischen Betätigung gehen in der milesischen Schule naturwissenschaftliche und astronomische Studien Hand in Hand, die auch die Richtung des philosophischen Denkens beeinflußt haben.

Der milesischen Schule lassen sich einige Denker späterer Zeit (Hippon, Idaios, Diogenes von Apollonia) anfügen, die in den Grundprinzipien mit ihr übereinstimmen, wenn sie auch teilweise schon Einflüsse der nachfolgenden Spekulation erkennen lassen.

Zur Rechtfertigung der Mitaufnahme des Heraklit in diese erste Entwicklungsreihe vgl. unten §§ 15 und 22.

Der Ausdruck Hylozoismus — „Stofflebenstheorie" — kann leicht zu einem Mißverständnis führen, wie er einem solchen wohl auch seine Entstehung verdankt, der Annahme nämlich, diese Philosophen hätten sich den Stoff nach Analogie eines organischen Wesens belebt oder beseelt vorgestellt und überhaupt die Kategorien Stoff und Leben bewußt geschieden, beide aber in derselben Substanz verwirklicht und vereinigt gedacht. Hylozoismus im Sinne einer solchen Vereinigung ist nur denkbar als Rückschlag gegen eine dualistische Weltanschauung wie die des Anaxagoras, die dem Stoffe eine belebende und ordnende Macht zur Seite setzt, und trat tatsächlich in der Lehre des Diogenes von Apollonia in Erscheinung. Das Charakteristische der altionischen Anschauung ist dagegen, daß auch innerhalb der Materie selbst das Moment des Stofflichen und das Moment des Bewegenden und Entwickelnden nicht geschieden und einander koordiniert, sondern die Bewegung als mit dem Stofflichen gegeben betrachtet wird (vgl. auch Burnet, Early Gr. phil.[2] S. 15 f. [S. 12 d. Übersetzung]).

Den engen Zusammenhang zwischen den eigentlich philosophischen und den astronomischen und anderen fachwissenschaftlichen Interessen innerhalb der ionischen Schule muß im Auge behalten, wer zu einem wirklichen Verständnis

ihrer Theorien gelangen will. In neuerer Zeit haben Gelehrte wie Diels, Tannery, Roscher, Boll, Burnet u. a. durch Eingehen auf die fachwissenschaftlichen Lehren unsere Einsicht in das Wesen der ionischen Philosophie ungemein gefördert. Versuche, deren Systeme auf abstrakt begrifflichem Wege zu rekonstruieren, sind aussichtslos.

§ 12. Thales von Milet, aus thebanischem Geschlecht, blühte um 585 vor Chr. Er wird von Aristoteles als der Urheber der ionischen Naturphilosophie (und demnach mittelbar auch der gesamten griechischen Philosophie) bezeichnet. Seine naturphilosophische Lehre lautet: Aus Wasser ist alles geworden. Er hat damit die Frage nach dem letzten Grund der Dinge auf natürliche Weise zu beantworten versucht, alles Mythische beiseite lassend und die vielgestaltige Welt der Erscheinungen auf eine Einheit zurückführend.

Auch der spätere Philosoph Hippon aus Samos oder aus Rhegion, ein Physiker der perikleischen Epoche, der eine Zeitlang zu Athen gelebt zu haben scheint, sieht in dem Wasser oder dem Feuchten das Prinzip aller Dinge.

Thales. Antike Überlieferung über Leben und Lehre, angebl. Fragmente: Diels, Poët. phil. S. 3 ff., Vorsokr. c. 1. Chronologie: Jacoby Apollod. Chronik, S. 175 ff. Fr. Rühl, Rhein. Mus. 62 (1907), 426.

Hippon. Antike Überlieferung über Leben und Lehre, Fragmente: Diels, Vorsokr. c. 26. Diels, Üb. d. Genfer Fragmente des Xenophanes u. Hippon, Ber. d. Berl. Akad., 1891, S. 575—583; s. auch denselben üb. d. Exzerpte von Menons Iatrika, Hermes, 28 (1893), 406—434.

Den Anhaltspunkt für die Bestimmung der Lebenszeit des Thales bietet seine vielgerühmte Vorhersage der Sonnenfinsternis, die während der Schlacht zwischen Lydern und Medern am Halysflusse eintrat (Herod. 1, 74). Die Zeitansätze der neueren Gelehrten für diese Sonnenfinsternis bewegen sich in dem Spielraum von 626—581 (vgl. Franz Boll, Artikel Finsternisse bei Pauly-Wissowa Sp. 2353). Die zu den antiken Angaben am besten stimmende und von den Neueren gewöhnlich angenommene Identifizierung mit der Finsternis vom 28. Mai 585 wird dadurch unterstützt, daß nach einer wohlbegründeten Vermutung von H. Diels Apollodor in dieses Jahr (allerdings nicht, wie es dem Datum entspräche, in Olymp. 48, 3, sondern 48, 4) die ἀκμή des Thales verlegt zu haben scheint (Jacoby, Apollod. Chron. S. 179). Demetrios von Phaleron ließ in seinem Archontenverzeichnis Thales unter dem Archonten Damasias (582/1) den Namen σοφός erhalten. Über die hier zugrunde liegende Berechnung s. Jacoby a. a. O. S. 182 f. (vgl. auch Burnet, Early Greek phil.[2] S. 43 [s. 33 der Übers.]). Die Geburt des Philosophen setzte Apollodor nach seinem gewöhnlichen Verfahren 40 Jahre vor der ἀκμή an und gelangte so (unter Mitzählung des den Ausgangspunkt der Berechnung bildenden Akmejahres) zum Jahre 624/3 (Diog. Laërt. 1, 37 mit Diels' Emendation), seinen Tod in Olymp. 58 = 548/5 vor Chr., d. h. in das wichtige Epochejahr der Zerstörung von Sardes Ol. 58, 3 = 546/5 vor Chr. (Jacoby a. a. S. 178), womit seine Lebensdauer auf 78 Jahre bestimmt ist und so dem Volleben von 80 Jahren (gleich der Verdoppelung der Zeit bis zur ἀκμή, Jacoby

a. a. O. 44 f., Boll, Lebensalter [Neue Jahrb. f. d. klass. Altert. usw. 31 (1913)] S. 102) nahekommt.

Thales war nach Diog. L. 1, 22 aus dem Geschlecht der Theliden (*ἐκ τῶν Θηλιδῶν*), die von Kadmos abstammten und nach Herod. 1, 146 aus Theben nach Ionien auswanderten. Wenn Thales von Herodot als Phönizier — also Semite — bezeichnet wird, so beruht dies auf der Sage, daß Kadmos aus Phönizien in Theben eingewandert sei. Der Name von Thales' Vater Examyes ist karisch, der seiner Mutter Kleobuline griechisch. Vgl. zu der Frage Diels, Arch. f. Gesch. d. Philos. 2 (1889), 165—170, Immisch, ebenda 515 f. Daß die Erwähnung der phönizischen Abkunft bei Herodot durch gewisse Vervollkommnungen im Schiffahrtswesen veranlaßt worden sei, die Thales nach allgemeiner Meinung aus Phönizien eingeführt haben sollte (Kallimachos, Vorsokr. 1 A 3a), glaubt Burnet, Early Greek philos.[2] S. 40 (S. 31 der Übers.). Wie als Forscher, so hat sich Thales auch als Politiker ausgezeichnet; er soll insbesondere den Milesiern geraten haben, sich nicht mit Kroisos gegen Kyros zu verbünden (Diog. L. 1, 25, Vorsokr. 1 A 1, 25) und den Ioniern überhaupt, in Teos als dem Mittelpunkte von Ionien eine gemeinsame Ratsversammlung zu begründen und ganz Ionien zu einer politischen Einheit zusammenzufassen (Herod. 1, 170, Vors. 1 A 4). Dem Rufe seiner praktischen Weisheit entspricht seine Aufnahme unter die sieben Weisen (s. o. S. 36). Im Gegensatze zu dieser Vorstellung von Thales' Persönlichkeit entwickelte sich eine andere, die in ihm die weltabgewandte gelehrte Forschung verkörpert sah, wie die Anekdote bei Platon, Theaet. 174a (Vors. 1 A 9) zeigt. Gegen diese Auffassung richtet sich wieder die von Aristoteles, Polit. 1, 11, 1259a 6 (Vors. 1 A 10) u. a. wiedergegebene Erzählung.

Eine philosophische Schrift scheint Thales nicht hinterlassen zu haben. Geschah es doch, so war sie jedenfalls bald verschollen. Ein unter seinem Namen umlaufendes astronomisches Handbuch für Seefahrer (*ναυτικὴ ἀστρολογία*) wurde schon im Altertum von manchen, und zwar vermutlich mit größerem Rechte, einem Phokos aus Samos zugeschrieben. Anderes, darunter auch zwei Briefe, ist sicher gefälscht (Vors. 1 B).

Aus dem Fehlen schriftlicher Darstellung erklärt sich die frühzeitige Ungewißheit über alles Nähere in Thales' Lehre. Schon Aristoteles konnte über die Gründe, auf die der Philosoph seine These vom Wasser als dem Grundstoff stützte, nur Vermutungen bringen, die dann Spätere als sichere Tatsachen wiederholten. Er berichtet Metaph. 1, 3, 983b 7 ff. (Vors. 1 A 12), von denen, welche zuerst philosophierten, hätten die meisten bloß materielle Urgründe (*ἀρχαί*, Prinzipien) angenommen, aus denen sie alles entstehen, und in die sie alles wieder vergehen ließen, und fährt dann (20 ff.) fort: „Thales, der Urheber dieser Richtung (*Θαλῆς ὁ τῆς τοιαύτης ἀρχηγὸς φιλοσοφίας*), erklärt das Wasser für das Prinzip. Er schöpft diese Meinung vielleicht aus der Beobachtung, daß die Nahrung von allem feucht ist, und daß das Warme selbst hieraus wird und hierdurch lebt, — das, woraus sie werden, ist aber für alle Dinge ihr Prinzip; — ferner aus der Beobachtnng, daß der Same seiner Natur nach feucht ist; das Wasser aber ist für das Feuchte das Prinzip seiner Natur.“ Möglicherweise leiht hier Aristoteles dem ersten Begründer der Lehre vom Wasser als der *ἀρχή* der Dinge Argumente, die später dessen medizinisch interessierter Nachfolger Hippon vorbrachte (vgl. Zeller I 1[5] S. 188 Anm. 1, Burnet[2] S. 49 [S. 38 f. d. Übers.]). Suchen wir selbst nach möglichen kosmologischen oder meteorologischen Beweggründen für jene Lehre, so läßt sich auf die in der täglichen Erfahrung gegebene Wandelbarkeit des Wassers hinweisen, kraft deren es für die Rolle des allen zugrunde liegenden Urstoffes besonders geeignet scheinen mochte. In seiner normalen Gestalt zeigt

es sich in flüssiger, als Eis in fester (erdartiger), als Dampf in luftartiger Form. Verdampftes Wasser schwebt über der Erde als Wolke, die als Regen wieder zur Erde herabkommt. Durch Zurückweichen des Meeres besteht jetzt vielfach da Erde, wo früher Wasser war. Auch geognostische Beobachtungen (wie etwa von Seemuscheln in Gebirgen) ließen sich verwerten, und Schleidens Deutung (in seiner Schrift über die Geschöpfe des Meeres) mag in Frage kommen: „Das Meer ist die Mutter und die Wiege alles Lebendigen.“ Andererseits erhebt sich Feuchtigkeit aus der Erde, und Quellen springen aus ihr hervor, Prozesse, die es nahelegten, wie vorher Erde aus dem Wasser, so jetzt Wasser aus der Erde entstehen zu lassen. Selbst das Feuer entzog sich diesem Zusammenhange nicht. Das „Wasserziehen“ der Sonne ist eine so sinnenfällige Erscheinung, daß schon Thales auf den nachweislich freilich erst von Späteren geäußerten Gedanken kommen mochte, die Sonne nähre sich vom Wasser (vgl. Burnet^{2} S. 49 f. [S. 39 d. Übers.], s. auch Zeller I 1^{5} S. 188).

Zu Thales' Prinziplehre stimmt es, wenn er die Erde auf dem Wasser ruhen läßt (Aristot. Metaph. 1, 3, 983 b 21 f., de caelo 2, 13, 294 a 28, Vors. 1 A 12 [^{3} p. 10, 5 f.]. 14). Weitere die Kosmologie und Meteorologie des Thales betreffende antike Angaben, auf die im Rahmen dieser Darstellung nicht eingegangen werden kann, s. Vors. 1 A 1, 37; 1 A 13 ff.

Weitgehende Folgerungen hat man schon im Altertum aus dem von Thales berichteten Ausspruch gezogen, alles sei voll von Göttern (die Stellen Vors. 1 A 22; vgl. auch 23). Schon Aristoteles schloß aus dem Satze vermutungsweise, Thales lasse dem All Seele beigemischt sein (de anima 1, 5, 411 a 7 f.: *καὶ ἐν τῷ ὅλῳ δέ τινες αὐτὴν μεμῖχθαί φασιν, ὅθεν ἴσως καὶ Θαλῆς ᾠήθη πάντα πλήρη θεῶν εἶναι*). Viel weiter gingen Spätere. Am letzten Ende führte der Ausspruch dazu, die Dinge völlig auf den Kopf zu stellen und Thales zum Dualisten zu machen, wie es bei Cicero de nat. deor. 1, 10, 25 geschieht, wenn es heißt: Thales enim Milesius, qui primus de talibus rebus quaesivit, aquam dixit esse initium rerum, deum autem eam mentem quae ex aqua cuncta fingeret (den Zusammenhang dieser Auffassung mit dem Satze *πάντα πλήρη θεῶν* zeigt eine Vergleichung mit Aët. 1, 7, 11, Vors. 1 A 23). Tatsächlich ist der Satz in seiner aphoristischen Isolierung viel zu unbestimmt, um Schlüsse auf Thales' Weltansicht zu gestatten. Dazu kommt, daß der gleiche Gedanke bei Diog. Laërt. 9, 7 (Vors. 12 A 1, 7, zu vergleichen mit Aët. 1, 7, 11; s. auch Aristot. de part. anim. 1, 5, 645 a 17, Vors. 12 A 9) Heraklit zugeschrieben wird und so an die herrenlosen Apophthegmen erinnert, die bald diesem bald jenem berühmten Manne geliehen werden (hierauf weist hin Burnet, Early Gr. philos.^{2} S. 51 [S. 40 d. Übers.], der im übrigen für wahrscheinlich hält, daß das Diktum Thales als einem der sieben Weisen zugeschrieben wurde). Ebensowenig ergiebig für Thales' allgemeine Weltanschauung ist die Angabe, er habe den Magneten und den Bernstein wegen ihrer Anziehungskraft für beseelt erklärt (Aristot. de anima 1, 2, 405 a 19; Diog. Laërt. 1, 24, Vors. 1 A 22; 1 A 1, 24). Wenn Diogenes bemerkt, nach Aristoteles und Hippias habe Thales *καὶ τοῖς ἀψύχοις* an Seele Anteil gegeben, so ist das eine mißverständliche Ausdrucksweise oder eine unberechtigte Verallgemeinerung, die auch Neuere begehen, wenn sie auf Grund jener Angabe annehmen, Thales habe seinen Urstoff allgemein für beseelt erklärt. Aus der Angabe selbst folgt das Gegenteil. Denn die beiden Körper galten dem Philosophen wegen ihrer eigentümlichen Kraft als seelenbegabt — er sah in der Seele *κινητικόν τι*, meint Aristoteles, daher ihre Anziehungskraft als Folge ihrer Beseeltheit — und unterschieden sich eben dadurch von anderen, die diese Kraft nicht besitzen (s. auch Burnet a. a. O. S. 51 f. [S. 41 d. Übers.]).

Nach dem auf Eudemos, einen Schüler des Aristoteles, zurückgehenden Berichte des Neuplatonikers Proklos hätte Thales die wissenschaftliche Geometrie in Griechenland begründet. In seinem Kommentar zu Eukleides (p. 65, 3 ff. Friedl., Vors. 1 A 11) sagt er, die Arithmetik sei unter den Phöniziern, die Geometrie unter den Ägyptern aufgekommen. *Θαλῆς δὲ πρῶτον εἰς Αἴγυπτον ἐλθὼν μετήγαγεν εἰς τὴν Ἑλλάδα τὴν θεωρίαν ταύτην καὶ πολλὰ μὲν αὐτὸς εὗρε, πολλῶν δὲ τὰς ἀρχὰς τοῖς μετ' αὐτὸν ὑφηγήσατο, τοῖς μὲν καθολικώτερον ἐπιβάλλων, τοῖς δὲ αἰσθητικώτερον.* Im einzelnen legt ihm Proklos (und zwar, wie er bei 3 und 4 ausdrücklich sagt, wahrscheinlich aber auch bei 1 und 2, im Anschluß an Eudemos) vier Sätze bei: 1. daß der Kreis durch den Diameter halbiert werde (ebd. p. 157, 10 Friedl., Vors. 1 A 20), 2. daß die Winkel an der Basis des gleichschenkeligen Dreiecks einander gleich seien (p. 250, 20 Fr., Vors. a. a. O.), 3. daß die Scheitelwinkel einander gleich seien (p. 299, 1 Fr., Vors. a. a. O.), 4. daß Dreiecke kongruent seien, wenn eine Seite und die beiden anliegenden Winkel des einen den entsprechenden Stücken des andern gleich seien (p. 352, 14 Fr., Vors. a. a. O.). Nach dem Zeugnis der Pamphile bei Diog. Laërt. 1, 24 (Vors. 1 A 1, 24) war Thales auf Grund seiner in Ägypten betriebenen geometrischen Studien der erste, der dem Kreise (Halbkreise?) das rechtwinklige Dreieck aufzeichnete, d. h. erkannte, daß ein über dem Durchmesser des Kreises errichtetes Dreieck, dessen Spitze in der Peripherie liegt, rechtwinklig ist („Lehrsatz des Thales"); andere schrieben, wie Diogenes berichtet, dieses Verdienst Pythagoras zu. Es spricht nicht für die Zuverlässigkeit der Angaben des Eudemos, daß die Kenntnis des Kongruenzsatzes unter 4 von ihm zugestandenermaßen aus der Methode erschlossen ist, nach der Thales die Entfernung zur See fahrender Schiffe gemessen haben sollte (*τὴν γὰρ τῶν ἐν θαλάττῃ πλοίων ἀπόστασιν δι' οὗ τρόπον φασὶν αὐτὸν δεικνύναι, τούτῳ* (sc. *τῷ θεωρήματι,* gemeint ist der vorher erwähnte Kongruenzsatz) *προσχρῆσθαί φησιν ἀναγκαῖον*). Solche Messungsmethoden lassen sich aber, nachdem sie einmal gefunden sind, rein empirisch und ohne jedes theoretische mathematische Wissen handhaben. Das Gleiche gilt von der Messung der Höhe der Pyramiden, die Thales ebenfalls zugeschrieben wird (Diog. Laërt. 1, 27, Plin. nat. hist. 36, 82, Plut. conv. sept. sap. 2 p. 147 a, Vors. 1 A 1, 27; 1 A 21). Diese praktischen Fertigkeiten mag Thales in der Tat den Ägyptern abgelernt haben, und sie trugen ihm den berechtigten Ruf eines tüchtigen Ingenieurs ein, der auch in der Erzählung Herodots (1, 75, Vors. 1 A 6) von der Ableitung des Halysflusses zutage tritt. Für die Annahme, daß sich Thales auch um die wissenschaftliche Mathematik verdient gemacht habe, bieten sie keine genügende Grundlage (vgl. auch Burnet a. a. O. S. 45 [S. 35 der Übers.]).

Ähnlich verhält es sich mit Thales' Stellung zur Astronomie. An der Tatsache, daß er die Sonnenfinsternis, die während der Schlacht zwischen den Lydern und Medern eintrat (s. o.), voraussagte, ist nicht zu rütteln. Um eine genaue Angabe von Tag und Stunde handelte es sich dabei freilich nicht. Nach Herodot 1, 74 bezeichnete als er Grenze für den Eintritt der Finsternis das Jahr, in welchem diese dann tatsächlich erfolgte (*οὖρον προθέμενος ἐνιαυτὸν τοῦτον, ἐν τῷ δὴ καὶ ἐγένετο ἡ μεταβολή*). Immerhin steht die Vorhersage in diesem Umfange fest. Aber daß Thales von der Ursache der Sonnenfinsternisse ein Wissen besessen und darauf seine Berechnung aufgebaut habe, ist kaum denkbar. Es bliebe unerklärlich, daß seine Nachfolger die gewonnene Erkenntnis wieder aufgegeben haben sollten, um zu den unzulänglichsten Erklärungen der Finsternisse zurückzukehren. Ein Rückschritt in astronomischen Vorstellungen erfolgte freilich auch auf dem Wege von Anaximander zu Anaximenes. Aber es handelt sich dabei nicht um Dinge, die in gleicher Weise durch die Beobachtung zu kontrollieren waren, wie

die einmal gefundene richtige Erklärung der Sonnenfinsternisse. Ohne Zweifel verfuhr Thales auch hier rein empirisch, indem er sich auf die von den Babyloniern nach jahrhundertelangen tatsächlichen Beobachtungen aufgestellten Finsternisperioden stützte (Boll bei Pauly-Wissowa, Art. Finsternisse S. 2341 f., Burnet a. a. O. S. 40 f. [S. 31 d. Übers.], Diels, Vorsokrat. Anm. zu 1 A 5 [[3] S. 7, 23]). — Die in der antiken Tradition Thales zugeschriebenen astronomischen Entdeckungen s. bei Diels, Vorsokr. 1 A 1, 23. 24; 1 A 2. 3. 3 a. 5. 13 c.

Von Hippon, den nach den Scholien zu Aristoph. Wolk. 96 Kratinos in den *Πανόπται* verspottet hat, spricht Aristoteles selten und nicht ehrend. Er nennt ihn *φορτικώτερος*, berichtet, daß er auch die Seele für Wasser — richtiger wohl für etwas Feuchtes — gehalten habe (de anima 1, 2, 405 b 1), und meint, man könne ihn um seiner Einfalt willen (*διὰ τὴν εὐτέλειαν αὐτοῦ τῆς διανοίας*) kaum den Philosophen zurechnen (Metaph. 1, 3, 984 a 3). In einem uns bekannten Fragment, Vors. 26 B 1, spricht er die Ansicht aus, auch das Süßwasser stamme aus dem Meere, da das Meer tiefer liege als die Brunnen. Hippon scheint stark von medizinischen Interessen beherrscht gewesen zu sein. Nach den Excerpta Menonia 11, 22 ff., Vors. 26 A 11, wo wenigstens höchstwahrscheinlich Hippon zu lesen ist, hat er gelehrt, Gesundheit und Wahrnehmung richte sich nach der Feuchtigkeit in uns. Trete Trockenheit ein, so werde das lebende Wesen unempfindlich und sterbe. Worauf sich der Vorwurf des Atheismus stützt, der ihm im Altertum öfters gemacht wird, läßt sich nicht ermitteln. Als *ἀσεβής* kennzeichnete ihn schon Kratinos nach dem Schol. zu Klem. Protr. 2, 24, 2 I p. 304, 28 f. St., Vors. 26 A 2, vgl. 4. 8 und 9.

Die weiteren anthropologisch-medizinischen Sätze des Hippon s. bei Diels, Vorsokr. 26 A 12 ff.

§ 13. Anaximandros von Milet, geboren um Olymp. 42, 3 (= 610/9 v. Chr.), verfaßte unter den Griechen zuerst eine philosophische Schrift über die Natur. Er lehrt: „Woraus die Dinge entstehen, in eben dasselbe müssen sie auch vergehen nach der Notwendigkeit; denn sie müssen Buße und Strafe einander geben um der Ungerechtigkeit willen nach der Ordnung der Zeit.“ Anaximander nennt zuerst ausdrücklich das materielle Urwesen Prinzip (*ἀρχή*). Er setzt als solches einen der Qualität nach unbestimmten und der Masse nach unendlichen Stoff, das *ἄπειρον*, welcher „unsterblich und unvergänglich“ ist, und aus dem durch die ewige Bewegung die Gegensätze sich aussondern und so die Dinge entstehen. Unendlich muß der Stoff sein, damit das Werden nicht aufhöre. Die Entstehung dieser Welt vollzieht sich in der Weise, daß sich aus dem Urstoffe zunächst ein Teil aussondert, der aus sich den Gegensatz des Warmen und Kalten erzeugt. Das Warme umgibt als feurige Kugel das Kalte, d. h. die Erde mit der um sie gelagerten Luft, wie die Rinde den Baum. Durch Zersprengung dieser Feuerkugel und Einschließung des Feuers in Radkreise, die auf der inneren Seite Öffnungen zeigen, entstehen Sonne, Mond und Sterne. Die Erde war ur-

sprünglich rings von Feuchtigkeit umgeben. Der bei dem Austrocknungsprozeß verbliebene Rest ist das Meer. Aus dem Feuchten sind unter dem Einfluß der Wärme in stufenweiser Entwicklung die lebenden Wesen hervorgegangen. Auch die Landtiere waren anfangs fischartig und haben erst mit der Abtrocknung der Erdoberfläche ihre jetzige Gestalt gewonnen. Die Seele soll Anaximander als luftartig bezeichnet haben.

Antike Zeugnisse über Leben und Lehre: Diels, Vorsokr. c. 2. Chronologie: Jacoby, Apollod. Chron. S. 189 ff. Porträts: Relieffragment des Thermenmuseums, nach Helbig Führer[2] II No. 1097 von einem hellenistischen Künstler frei erfunden. — Unterer Teil einer Gewandstatue in Milet, ['Αν] αξιμάνδρο, zweifelhaft, ob den Philosophen darstellend. Vgl. Milet, Ergebnisse d. Ausgrab. herausg. v. Theod. Wiegand II, Berlin 1908, S. 112.

Die Bestimmung der Geburtszeit des Anaximander beruht auf der Angabe des Apollodoros (bei Diog. L. 2, 2, Vors. 2, 1, 2), daß er im zweiten Jahr der 58. Ol. (547/546 v. Chr.) ein Alter von 64 Jahren gehabt habe, woraus sich unter Berücksichtigung der Rechnungsmethode des Apollodor Ol. 42, 3 = 610/9 vor Chr. als Geburtsjahr ergibt. Dieser Ansatz scheint zuverlässig. Er ist wohl mit Diels so zu erklären, daß Apollodor, dem nach Diog. Laërt. a. a. O. Anaximanders Schrift noch vorlag, in dieser autobiographische Angaben fand, aus denen sich 64 Jahre als Alter des Verfassers ergaben, das Datum der Schrift selbst aber durch Erwähnung astronomischer Tatsachen bestimmbar war (anders Jacoby S. 190; vgl. auch Burnet, Early Greek philos.[2], S. 53 [S. 42 der Übers.]). Gestorben ist Anaximander nach Apollodor bald nach 547/6, der Chronograph verlegte seinen Tod also wohl ins Epochejahr der Zerstörung von Sardes, 546/5.

Anaximander war Schüler und Nachfolger des Thales. Wie diesem so wurden auch ihm praktisch nützliche Kenntnisse und Erfindungen zugeschrieben. Nach Cic. de divin. 1, 50, 112 (Vors. 2, 5a) suchte er die Lakedaimonier durch Vorhersagung eines Erdbebens vor großem Schaden zu bewahren. Ergebnisse seiner astronomischen und geographischen Studien waren eine von ihm entworfene Himmelskugel und eine die bewohnte Erde darstellende Tafel, die dann sein vielgereister Landsmann Hekataios genauer ausarbeitete und zur Berühmtheit brachte (Diog. Laërt. 2, 2; Eratosthenes bei Agathem. 1, 1 und Strab. 1 p. 7, Vors. 2, 1, 2; 2, 6). In einer möglicherweise auf einem Versehen beruhenden (s. Diels z. d. St.) Angabe bei Diog. Laërt. 2, 1 wird ihm auch die Erfindung der Sonnenuhr zugeschrieben, die nach Herodot 2, 109 von den Babyloniern zu den Griechen kam, nach Plin. 2, 186 (Vors. 3 A 14) ein Werk des Anaximenes ist.

Seine Ansichten legte Anaximander in übersichtlicher Form in einer Schrift nieder, die, wie eben erwähnt, von Apollodor noch gelesen wurde, Simplikios aber nicht mehr vorgelegen zu haben scheint. Sie galt als älteste philosophische Schrift der Griechen. In der Angabe des Themistios or. 36 p. 317 (Vors. 2, 7) *ἐθάρρησε πρῶτος ὧν ἴσμεν Ἑλλήνων λόγον ἐξενεγκεῖν περὶ φύσεως συγγεγραμμένον* braucht *περὶ φύσεως* nicht als Titel verstanden zu werden. Wahrscheinlich aber wurde seinem Werke wie anderen Werken der ältesten Philosophen von Späteren dieser Titel gegeben. Die von Suidas (Vors. 2, 2) angeführten Aufschriften verschiedener Werke beruhen auf willkürlicher Konstruktion. Von der an Heraklit erinnernden Gedankentiefe der Schrift gibt das gleich zu erwähnende Fragment eine Vor-

stellung. Es hat sich nämlich aus ihr der (wohl von dem Berichterstatter in die indirekte Rede umgesetzte) Satz erhalten (bei Simplic. in Arist. Phys. 24, 18, Vors. 2, 9): *ἐξ ὧν δὲ ἡ γένεσίς ἐστι τοῖς οὖσι, καὶ τὴν φθορὰν εἰς ταῦτα γίνεσθαι κατὰ τὸ χρεών· διδόναι γὰρ αὐτὰ δίκην καὶ τίσιν ἀλλήλοις* (fehlt in der Aldina, auch Ziegler will es streichen; zur Erklärung vgl. Diels, Vorsokr. z. d. St.) *τῆς ἀδικίας κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν.* Die bestimmte individuelle Existenz als solche erscheint als eine *ἀδικία,* die nach strengem Gesetz durch den Untergang gebüßt werden muß, und zwar zahlt „das Untergehende dem Überlebenden und dieses wieder untergehend dem künftig Entstehenden“ (Diels) Buße. In der Stelle Arist. Phys. 3, 4, 203b 6 (Vors. 2, 15), wo von dem *ἄπειρον* gesagt wird: *καὶ περιέχειν ἅπαντα καὶ πάντα κυβερνᾶν, ὥς φασιν ὅσοι μὴ ποιοῦσι παρὰ τὸ ἄπειρον ἄλλας αἰτίας οἷον νοῦν ἢ φιλίαν, καὶ τοῦτ' εἶναι τὸ θεῖον· ἀθάνατον γὰρ καὶ ἀνώλεθρον, ὥς φησιν ὁ Ἀναξίμανδρος καὶ οἱ πλεῖστοι τῶν φυσιολόγων* sind die Worte *ἀθάνατον καὶ ἀνώλεθρον* mit Sicherheit dem Anaximander zuzuschreiben, bei *περιέχειν ἅπαντα καὶ πάντα κυβερνᾶν,* die man in der Regel auch für anaximandrisch hält, und noch mehr bei *τοῦτ' εἶναι τὸ θεῖον* muß der anaximandrische Ursprung zweifelhaft bleiben.

Anaximander nahm eine unendliche Reihe nebeneinander bestehender und aufeinander folgender, in ewigem Wechsel entstehender und vergehender Welten an (s. d. Zeugnisse Vors. 2, 10. 11. 14. 17). Die Gestirne entstehen nach ihm dadurch, daß Luftmassen von der Erde her gegen die feurige Sphäre andrängen und diese zerteilen. Das Feuer sammelt sich in Schläuchen, deren Wandung aus Luft besteht, und die in Gestalt gewaltiger Radkränze die Erde umgeben, durch die Luft zu kreisender Bewegung angetrieben. Auf der inneren Seite dieser Schläuche befinden sich Öffnungen. Die durch diese sichtbaren Feuerteile erscheinen uns als Sonne, Mond und Gestirne. Wenn diese Öffnungen sich verstopfen, entstehen Finsternisse. Auf analoge Weise erklären sich die Mondphasen (s. d. Stellen Vors. 2, 11, 4 f.; 2, 18. 21. 22). Diese Theorie empfahl sich dem noch ungeübten astronomischen Denken wohl dadurch, daß die Regelmäßigkeit in Abständen und Bewegungsbahnen der Gestirne auf diesem Wege erklärbar schien. Daß Anaximander sich mit den Abständen der Gestirne, ihrer Größe und der Größe ihrer Kreise beschäftigte, überliefert die antike Doxographie ausdrücklich (Vors. 2, 11, 5; 2, 18. 19. 21. 22). An die oberste Stelle setzte er die Sonne, d. h. er gab ihrem Kreise den größten Durchmesser; er bemaß ihn 27mal so groß als den des Mondes. Es folgt der Mond, dessen Kreis 19mal so groß ist als die Erde. Am tiefsten stehen mit kleinsten Kreisen die Fixsterne und Planeten. Daß die Milchstraße den Anstoß zur Ausbildung der Rädertheorie gegeben hat, liegt nahe zu vermuten. Neben ihr nahm aber Anaximander zweifellos noch weitere Radkreise an, denen Fixsterne zugehören. Bei dieser Auffassung fällt der Grund weg, mit Burnet, Early Gr. philos.², S. 69 f. [S. 55 d. Übers.] in den außerhalb der Milchstraße gelegenen Fixsternen nicht feuerzeigende Radkranzöffnungen im Sinne der anaximandrischen Theorie, sondern die zahllosen von Anaximander angenommenen Welten zu erkennen, von denen jede mit ihrer feurigen Umhüllung umgeben wäre.

Bemerkenswert ist, daß Anaximander der erste gewesen zu sein scheint, der die unserm Auge sich darstellende Halbkugel des Himmels zur Vollkugel ergänzte. Daß er das tat, zeigt eben seine Rädertheorie (vgl. auch die ihm zugeschriebene *σφαῖρα*). Daß er nicht etwa eine schon bei den Babyloniern eingebürgerte Kugelanschauung vorfand, wird durch die primitiven Vorstellungen seines Nachfolgers von der Sonnen- und den Sternenbahnen wahrscheinlich (Boll, Entw. d. astron. Weltbildes, S. 31).

Wie in diesem Punkte so zeigt sich auch in zwei weiteren Anaximander als genialer Neuerer. Einmal ist ihm die Erde nicht mehr eine flache Scheibe. Er hält sie für zylindrisch und vergleicht sie einem Säulenstumpf; ihre Höhe verhält sich zur Breite, wie 1 zu 3 (Vors. 2, 10; 2, 11, 3; 2, 25). Ihre Oberfläche ist gewölbt (so ist Hippol. 1, 6, 3 [*τὸ δὲ σχῆμα αὐτῆς γυρόν, στρογγύλον, κίονι λίθῳ παραπλήσιον*] das *γυρόν* zu verstehen, soll es sich nicht zu *στρογγύλον* rein tautologisch verhalten; vgl. Diels Doxogr. p. 218). Wir treffen also hier schon eine Annäherung an die Kugelgestalt. Zweitens wird die Erde nicht mehr vom Wasser getragen. Sie ruht überhaupt auf keiner Stütze, sondern schwebt frei infolge ihrer Lage in der Mitte der Welt und infolge des gleichen Abstandes von deren Grenzen, wodurch — wie Aristoteles wohl im Sinne des Anaximander erklärt — ihre Bewegung nach irgendeiner Seite ausgeschlossen ist (Aristot. de caelo 2, 13, 295 b 10 ff., Vors. 2, 26, vgl. 2, 11, 3). Es ist als ob Anaximander das Wirken der Attraktion schon geahnt, aber ihr Wesen und ihren Begriff noch nicht zu voller Klarheit ausgestaltet habe (vgl. auch Boll, Entw. d. astron. Weltb., S. 31).

In Anaximanders Lehre über die Entstehung der Tiere hat man, nicht ganz mit Unrecht, eine gewisse Ähnlichkeit mit der Deszendenztheorie zu finden geglaubt. Nicht nur sucht Anaximander die frühesten tierischen Organismen im Meere, wie manche anderen alten Philosophen die organischen Bildungen aus dem Erdschlamm hervorgehen ließen, sondern er redet auch davon, daß die Menschen aus Lebewesen anderer Art entstanden seien (Ps.-Plut. Strom. 2 [Vors. 2, 10]: *ἐξ ἀλλοειδῶν ζῴων ὁ ἄνθρωπος ἐγεννήθη*), und hier bringt er sogar als Beweis vor, daß der Mensch einer langen Pflege bedürfe und sich, als Mensch geboren, nicht hätte erhalten können. Erst als diese Wesen, die sich zu Menschen entwickelten, oder in deren fischartiger Hülle menschliche Organismen sich gebildet hatten, fähig waren, sich selbst weiter zu helfen, wurden sie ans Land geworfen (Plut. Quaest. symp. 8, 8, 4: *ἐν ἰχθύσιν ἐγγενέσθαι τὸ πρῶτον ἀνθρώπους — καὶ τραφέντας — καὶ γενομένους ἱκανοὺς ἑαυτοῖς βοηθεῖν ἐκβληθῆναι τηνικαῦτα καὶ γῆς λαβέσθαι.* Vgl. Aët. [Ps.-Plut. plac.] 5, 19, 4; Vors. 2, 30).

An das *ἄπειρον* des Anaximander, das als das „Unendliche", nicht etwa als das „Unbestimmte", zu fassen ist, knüpfen sich mehrere Streitfragen. Die wichtigste ist, ob dasselbe für eine Mischung aller bestimmten Elementarstoffe zu halten sei, woraus mechanisch die einzelnen Objekte sich ausgeschieden hätten (wie Ritter will), oder für einen einfachen, der Qualität nach unbestimmten Stoff, in welchem nur potentiell die Unterschiede der bestimmten Stoffe enthalten seien (wie Zeller und die meisten anderen neueren Historiker annehmen). Die aristotelischen Zeugnisse könnten, für sich genommen, mehr auf die erste Ansicht zu führen scheinen. Aristoteles sagt Phys. 1, 4, 187 a 20, Vors. 2, 9: *οἱ δ' ἐκ τοῦ ἑνὸς ἐνούσας τὰς ἐναντιότητας ἐκκρίνεσθαι (λέγουσιν), ὥσπερ Ἀναξίμανδρός φησι καὶ ὅσοι δ' ἓν καὶ πολλά φασιν εἶναι, ὥσπερ Ἐμπεδοκλῆς καὶ Ἀναξαγόρας· ἐκ τοῦ μείγματος γὰρ καὶ οὗτοι ἐκκρίνουσι τἄλλα.* Der Gegensatz liegt in der Ansicht (des Anaximenes und anderer Naturphilosophen), daß durch Verdichtung und Verdünnung aus dem Einen das Mannigfache hervorgehe. Vgl. auch Metaph. 11, 2, 1069 b 20 (Vors. 46 A 61) *καὶ τοῦτ' ἐστὶ τὸ Ἀναξαγόρου ἕν . . . καὶ Ἐμπεδοκλέους τὸ μεῖγμα καὶ Ἀναξιμάνδρου.* Theophrasts Worte bei Simplic. (in Arist. Phys. 154, 19, Vors. 2, 9 a), daß, wofern man die von Anaxagoras behauptete Mischung als eine Substanz auffasse, die nach Art und Größe unbestimmt sei, dann durch dieselbe ein *ἄπειρον* gebildet werde, welches dem des Anaximander gleiche (*εἰ δέ τις τὴν μῖξιν τῶν ἁπάντων* (bei Anaxagoras) *ὑπολάβοι μίαν εἶναι φύσιν ἀόριστον καὶ κατ' εἶδος καὶ κατὰ μέγεθος, ὅπερ ἂν δόξειε βούλεσθαι λέγειν, συμβαίνει δύο τὰς ἀρχὰς αὐτῷ λέγειν τήν τε τοῦ ἀπείρου φύσιν καὶ τὸν νοῦν, ὥστε πάντως φαίνεται τὰ σωματικὰ

στοιχεῖα παραπλησίως ποιῶν Ἀναξιμάνδρῳ), begünstigen jedoch entschieden die zweite Ansicht. Diese allein aber entspricht der Konsequenz des Systems. Denn nach der ersten würde man einen *νοῦς* neben dem Gemische fordern, den doch Anaximander nicht annimmt; sein Hylozoismus ist im Altertum vielfach bezeugt, auch Arist. Phys. 3, 4, 203b 12 f., Vors. 2, 15. Das Wahrscheinliche ist, daß er sich über die Natur seines *ἄπειρον* ebensowenig mit voller Bestimmtheit ausgesprochen hatte, wie Hesiod über die Natur seines Chaos, und hieraus möchte auch das Schwankende in den Angaben der Berichterstatter sich erklären lassen.

Eine zweite Streitfrage ist, ob das *ἄπειρον* des Anaximander eine Mittelsubstanz zwischen Luft und Wasser sei, wie die alten Kommentatoren des Aristoteles glauben, oder nicht. Nach Aristoteles de caelo 3, 5, 303b 13 ff., Vors. c. 50, ist anzunehmen, daß alle Physiker, welche eine solche Mittelsubstanz ansetzten, aus derselben die Dinge durch Verdichtung und Verdünnung entstehen ließen; dem Anaximander aber spricht Aristoteles (Phys. 1, 4, 187a 12 ff., Vors. 2, 16) die Annahme dieses Entstehungsprozesses ab; also kann er das *ἄπειρον* desselben nicht als eine solche Mittelsubstanz betrachtet haben, um so weniger, wenn es ihm, nach dem Obigen, als *μεῖγμα* galt. Wer die seien, die ein Mittleres zwischen Wasser und Luft, und auch, wer die seien, die nach Phys. 1, 4 ein Mittleres zwischen Luft und Feuer annahmen, ist unbekannt. Wahrscheinlich ist an jüngere Physiologen zu denken, deren Lehre vielleicht aus der des Anaximenes erwachsen war, und zwar wohl unter dem Miteinfluß der Doktrin des Empedokles von den vier Elementen. Vgl. zu der Frage Zeller, Philos. d. Gr. I 1[5], S. 208 ff., Diels, Vors. Anm. zu 2, 16 und c. 50.

Über Anaximanders Einwirkung auf Pherekydes s. oben S. 36.

§ 14. Anaximenes von Milet, jünger als Anaximander und vielleicht auch persönlich ein Schüler desselben, setzt als Prinzip die Luft, die er für unendlich hält, und läßt daraus vermittels der Verdichtung (*πύκνωσις*) und Verdünnung (*μάνωσις* oder *ἀραίωσις*) Feuer, Wind, Wolken, Wasser und Erde werden. Der Erdkörper, eine zylinderförmige Platte, wird von der Luft getragen. „Wie unsere Seele, die Luft ist, uns zusammenhält, so umfaßt Hauch und Luft auch die gesamte Weltordnung.“

Wie Anaximenes erklärt auch Idaios aus Himera die Luft für den Urstoff. Diogenes von Apollonia, ein jüngerer Zeitgenosse des Anaxagoras und von diesem beeinflußt, geht insofern über Anaximenes hinaus, als er nicht nur in der Luft den Urgrund der Dinge sieht, sondern ihr auch geistige Eigenschaften, Vernunft und Wissen zuspricht.

Anaximenes. Antike Angaben über Leben und Lehre, Fragmente: Diels, Vorsokr. c. 3. Chronologie: Jacoby, Apollod. Chronik S. 193 ff.

Idaios. Das Material bei Diels, Vorsokr. c. 50.

Diogenes von Apollonia. Antike Angaben über Leben, Schriftstellerei und Lehre, Fragmente: Diels, Vorsokr. c. 51.

Anaximenes. Die Daten Apollodors, die unser Text des Diogenes Laërtios verwirrt wiedergibt, sind nach unzweifelhaft richtiger Herstellung 546/5 (Einnahme

von Sardes) für die ἀκμή und 528/5 (Olymp. 63) für den Tod des Philosophen. Sie beruhen auf einer Kombination, bei der die Absicht leitete, das Geburtsjahr (40 Jahre vor der ἀκμή, nach apollodorischer Rechnungsmethode 585/4) mit der Epoche der sieben Weisen und der ἀκμή des Thales, die ἀκμή des A. außer mit der Epoche von Sardes auch mit dem Todesjahr des Thales und wohl auch des Anaximander in synchronistische Verbindung zu bringen. Auch für die Ansetzung des Todes scheint eine ähnliche Absicht maßgebend gewesen zu sein (vgl. Jacoby a. a. O. S. 194 f.). Diog. L. 2, 3 und Simplikios (nach Theophrast) nennen Anaximenes Schüler des Anaximander (Vors. 3 A 1. 5). Der Dialekt in seiner Schrift war (nach Diog. L. 2, 3) der ionische.

Aristoteles bezeugt Metaph. 1, 3, 984a 5: Anaximenes und Diogenes halten die Luft für früher als das Wasser (das erst durch Verdichtung aus der Luft entstanden ist) und setzen sie vor allen anderen einfachen Körpern als Prinzip. Weder das Kalte noch das Warme — so gibt Plut. de prim. frig. 7 p. 947 f. (Vors. 3 B 1) die Lehre des Anaximenes der Sache nach zutreffend, wenn auch in den Wendungen späterer Zeit, wieder — sind wesenhaft, sondern beide sind nur durch Veränderungen herbeigeführte Gemeinzustände der Materie. Was nämlich von der Materie sich zusammenzieht und verdichtet, ist das Kalte, das Dünne und Schlaffe (χαλαρόν, der Ausdruck wird an dieser Stelle als anaximenisch bezeugt) aber ist das Warme. Anaximenes glaubte dafür einen Beleg aus der täglichen Beobachtung beibringen zu können: die Luft, die wir mit einander genäherten Lippen [wie etwa beim Blasen einer heißen Speise] dem Munde entströmen lassen, also zusammendrängen und verdichten, ist kalt, die Luft hingegen, die wir mit geöffnetem Munde [wie etwa beim Auftauen gefrorener Fensterscheiben] aushauchen, also verdünnen, ist warm (daß der Beweis auf einem Mißverständnis beruht, war nach Plutarch a. a. O. schon in einer aristotelischen [oder pseudaristotelischen] Schrift bemerkt). Durch Verdünnung wird aus der Luft Feuer, durch Verdichtung Wind, dann Gewölk, weiterhin Wasser, dann Erde, dann Steine, und was aus diesen Stoffen besteht. Die Lehre von πύκνωσις und ἀραίωσις berichtete Theophrast nach Simpl. zu Aristot. Phys. 149, 32 (Vors. 3 A 5) von Anaximenes allein (dagegen Aristot. Phys. 1, 4, 187 a 12, Vors. 2, 16: *οἱ μὲν γὰρ ἓν ποιήσαντες τὸ ὂν σῶμα τὸ ὑποκείμενον ἢ τῶν τριῶν* [Wasser, Luft, Feuer] *τι ἢ ἄλλο, ὅ ἐστι πυρὸς μὲν πυκνότερον ἀέρος δὲ λεπτότερον, τἆλλα γεννῶσι πυκνότητι καὶ μανότητι*; die beiden Stellen sind wohl so auszugleichen, daß Theophrast nur die älteren ionischen Philosophen im Sinne hat, Aristoteles aber verallgemeinert, ohne eine entsprechende ausdrückliche Lehre von Thales bezeugen zu können). Als Ursache der Veränderung nimmt auch Anaximenes eine ewige Bewegung an. Wie Anaximander erklärt auch er seinen Urstoff für unbegrenzt (Vors. 3 A 1. 5. 6. 7, 1). Die Welt ist, wie sie geworden ist, so auch vergänglich. Weltentstehung und Weltzerstörung folgen einander in nie aufhörendem Wechsel (Vorsokr. 2, 17; 3 A 11, B 2).

Ein Fortschritt des Anaximenes gegen seine Vorgänger liegt teils in dem Versuche, in πύκνωσις und ἀραίωσις einen bestimmten Weg für die Verwandlung der Urstoffs in die uns umgebenden Dinge aufzuzeigen, teils auch darin, daß er mit der Luft ein Prinzip aufstellte, das durch seine Beweglichkeit und Leichtveränderlichkeit zum Urstoff besonders geeignet und infolge seiner Feinheit mit der lebendigen und belebenden Seele leicht in Analogie zu bringen war. Aus seiner Schrift ist bei Aët. 1, 3, 4 (Vors. 3 B 2) der Satz erhalten: *οἷον ἡ ψυχὴ ἡ ἡμετέρα ἀὴρ οὖσα συγκρατεῖ ἡμᾶς, καὶ ὅλον τὸν κόσμον πνεῦμα καὶ ἀὴρ περιέχει.* Damit ist ein neuer fruchtreicher Gedanke ausgesprochen: diese Parallelsetzung von

Welt und Individuum, Luft und Seele enthält den Keim der später ausgebildeten Lehre von Makro- und Mikrokosmos.

Diesen Fortschritten steht aber in Anaximenes' Weltbild ein entschiedener Rückschritt hinter Anaximander gegenüber. Die Erde gilt ihm wieder als flache Scheibe, ähnlich einer Tischplatte. Auch eine Stütze ist wieder vorhanden. Wie bei Thales auf dem Wasser ruht sie bei Anaximenes auf der Luft. Wie erfahrungsgemäß Körper mit breiter Fläche von der Luft getragen werden, statt sie zu durchschneiden, so auch die Erde. Der unter ihr befindlichen Luft fehlt der genügende Raum zum Entweichen und so verbleibt sie in Ruhe (Vors. 3 A 20). Dasselbe gilt von Sonne, Mond und den übrigen Gestirnen. Entstanden sind sie aus der Erde: die aus ihr aufsteigende Feuchtigkeit wird durch Verdünnung zu Feuer, dieses steigt empor und bildet die Gestirne. Aber auch erdartige Stoffe schweben in der Sternregion (Vors. 3 A 7). Letzteres nahm Anaximenes vermutlich an, um aus der Verdeckung der Sonne und des Mondes durch diese erdartigen Körper die Finsternisse zu erklären. Ist das der Fall, so hat er in diesem Punkte wenigstens astronomisch richtiger gedacht als sein Vorgänger (vgl. Boll bei Pauly-Wissowa Art. Finsternisse S. 2342). Im übrigen gab er dessen Ansicht von der Kreisbewegung der Gestirne und der Vollkugelgestalt des Himmels wieder auf. Sonne und Sterne setzen zur Zeit ihrer Unsichtbarkeit ihren Weg nicht unterhalb der Erde fort, sondern bewegen sich bis zu ihrem Aufgangspunkte seitlich um die Erde herum, „wie der Hut um den Kopf sich dreht". (Eine besondere Annahme über die genauere Richtung dieser Drehung im Sinne des Anaximenes s. bei H. Berger, Gesch. d. wissensch. Erdkunde d. Griechen², S. 79.) Daß wir die Sonne zu dieser Zeit nicht sehen, erklärte Anaximenes teils mit einer großen Zahl alter *μετεωρολόγοι* daraus, daß sie durch Erhöhungen im Norden der Erde verdeckt werde, teils aus ihrer vergrößerten Entfernung. Große Entfernung ist auch die Ursache, daß die Sterne nicht wärmen (Vors. 3 A 7, 6; 3 A 14).

Idaios von Himera ist nur aus Sext. Emp. adv. math. 9, 360 bekannt, wo er als Vertreter des Luftprinzips mit Anaximenes, Diogenes von Apollonia und Archelaos von Athen, dem angeblichen Lehrer des Sokrates, zusammengestellt wird.

Diogenes von Apollonia (Stephanos v. Byzanz denkt an die kretische, Ailian an die phrygische Stadt dieses Namens) war Zeitgenosse des Anaxagoras, (Diog. L. 9, 57, Vors. 51 A 1, 57) und muß in Athen wohl bekannt gewesen sein, da Aristophanes in den Wolken verschiedentlich, namentlich 225 ff., auf ihn Rücksicht nimmt und ebenso Euripides einmal in den Troades, 884 ff. Noch im 4. Jahrhundert vor Chr. durfte der Komiker Philemon auf seine Lufttheorie als eine bekannte Lehre anspielen (vgl. Vors. 51 C 4). Seine Schrift trug den Titel *Περὶ φύσεως* und wurde in hellenistischer Zeit in mindestens zwei Bücher geteilt. Erhalten ist uns daraus außer anderen Fragmenten der Anfangssatz, in welchem der Verfasser für jede Darlegung einen unbestreitbaren Ausgangspunkt und eine einfache und würdige Sprache verlangt. Die Lehre des Diogenes scheint als ein Versuch aufgefaßt werden zu müssen, den monistischen Standpunkt des Hylozoismus gegenüber dem Dualismus des Anaxagoras aufrecht zu erhalten, zugleich aber auch die Lehre von der Einheitlichkeit des Urstoffes durch einen anaxagoreischen Gedanken zu stützen. Nachdem Anaxagoras den *νοῦς* als geistiges, wissendes und wirkendes Prinzip dem Stoffe zur Seite gestellt hatte, kehrte Diogenes zu der Annahme eines Prinzips zurück, verlieh diesem aber zugleich Eigenschaft und Wirkung des zweiten. Das, woraus alles wird und worein alles wieder zurückkehrt, ist ihm *μέγα καὶ ἰσχυρὸν καὶ ἀΐδιόν τε καὶ ἀθάνατον καὶ πολλὰ εἰδός* (Vorsokr. 51 B 8), es kann nicht ohne *νόησις* gedacht werden; und weiter

heißt es: *καί μοι δοκεῖ τὸ τὴν νόησιν ἔχον εἶναι ὁ ἀὴρ καλούμενος ὑπὸ τῶν ἀνθρώπων καὶ ὑπὸ τούτου πάντας καὶ κυβερνᾶσθαι καὶ πάντων κρατεῖν· αὐτὸ γάρ μοι τοῦτο θεὸς δοκεῖ εἶναι καὶ ἐπὶ πᾶν ἀφῖχθαι καὶ πάντα διατιθέναι καὶ ἐν παντὶ ἐνεῖναι* (Simpl. in Arist. Phys. 152, 22, Vorsokr. 51 B 5). Diogenes ist damit Begründer eines „Hylozoismus" in dem eigentlichen Sinne des Wortes, in dem es, wie oben S. 53 bemerkt wurde, auf die älteren ionischen Physiologen nicht anwendbar ist. Wenn Diogenes die Luft für das Feinste erklärt und doch durch Verdichtung und Verdünnung das Übrige werden läßt, so kann dies offenbar nicht heißen, daß auch die Urluft selbst sich verdünne, sondern nur, daß der Bildungsprozeß überhaupt auf *πύκνωσις* und *ἀραίωσις* beruhe, so daß jene dieser vorangegangen sein muß, gleichwie bei Heraklit die *κάτω ὁδός* der *ἄνω ὁδός*. Für die Theorie von der Einheit des Urstoffs muß nun zugleich Anaxagoras das Hauptargument liefern. Er hatte geschlossen, daß alles in allem sei, weil alles aus allem werde. Der Übergang eines Dinges in ein anderes erschien ihm nur denkbar, wenn beide nicht von Grund aus wesensverschieden sind, sondern die Stoffteile des einen sich auch in dem andern finden, wobei der Unterschied der Dinge sich aus der wechselnden Quantität der verschiedenen Stoffteile erklärt. Diogenes erschließt aus der in der nämlichen Weise begründeten Wesensgleichheit der Dinge die Einheitlichkeit des Urstoffes, indem er bemerkt (Vors. 51 B 2): *εἰ γὰρ τὰ ἐν τῷδε τῷ κόσμῳ ἐόντα νῦν, γῆ καὶ ὕδωρ καὶ ἀὴρ καὶ πῦρ καὶ τὰ ἄλλα ὅσα φαίνεται ἐν τῷδε τῷ κόσμῳ ἐόντα, εἰ τούτων τι ἦν ἕτερον τοῦ ἑτέρου, ἕτερον ὂν τῇ ἰδίᾳ φύσει, καὶ μὴ τὸ αὐτὸ ἐὸν μετέπιπτε πολλαχῶς καὶ ἑτεροιοῦτο, οὐδαμῇ οὔτε μίσγεσθαι ἀλλήλοις ἠδύνατο οὔτε ὠφέλησις τῷ ἑτέρῳ ⟨γενέσθαι ἀπὸ τοῦ ἑτέρου⟩ οὔτε βλάβη, οὐδ' ἂν οὔτε φυτὸν ἐκ τῆς γῆς φῦναι οὔτε ζῷον οὔτε ἄλλο γενέσθαι οὐδέν, εἰ μὴ οὕτω συνίστατο ὥστε ταὐτὸ εἶναι.*

Andere Physiologen bildeten die Lehre des Anaximenes dahin um, daß der Urstoff an Dichtigkeit zwischen Luft und Wasser oder zwischen Feuer und Luft stehe. Auch sie ließen aus dem Urstoff die anderen Stoffe durch Verdünnung und Verdichtung entstehen. S. d. Stellen bei Diels, Vorsokr. c. 50 und vgl. oben S. 62.

Ein noch vorhandenes Dokument aus dem Kreise der Milesier Anaximandros und Anaximenes glaubte W. H. Roscher in den ersten elf Kapiteln der pseudo-hippokratischen Schrift von der Siebenzahl (*περὶ ἑβδομάδων*) nachweisen zu können. Seine scharfsinnigen und gelehrten Ausführungen haben eine reiche teils zustimmende teils ablehnende Literatur hervorgerufen. Im wesentlichen abschließend ist die Untersuchung von Franz Boll, der durch Prüfung der Geographie, der Windlehre und des Weltbildes der Schrift *περὶ ἑβδομάδων* im Gegensatze zu Roscher zu dem Ergebnisse gelangte, daß sie einem um 450 vor Chr. oder später lebenden Verfasser zugehört, der in unklarer und unkonsequenter Weise zusammenstellte, was ihm zur Durchführung des Prinzips der Siebenzahl dienlich schien, und dabei auch Lehren, wie die von der Kugelgestalt der Erde, die den Milesiern noch fremd waren, voraussetzte, ohne sie als neue Entdeckung zu kennzeichnen. (S. das Literaturverzeichnis.)

§ 15. Herakleitos von Ephesos, wahrscheinlich jünger als Pythagoras und Xenophanes, welche er nennt und bekämpft, aber als Schriftsteller früher denn Parmenides, der seinerseits auf ihn Bezug nimmt und mit Polemik gegen ihn sein metaphysisches Prinzip durchführt, gibt der in den ionischen Lehren liegenden

Anschauung einer fortwährenden Wandlung des Urstoffs durch seine Sätze vom Feuer als dem Urwesen und vom beständigen Flusse aller Dinge den schärfsten Ausdruck. Als substantielles Prinzip setzt Heraklit das Feuer. Gegen Feuer wird alles umgesetzt und Feuer gegen alles in dem Doppelprozesse des Weges nach unten, der vom Feuer (welches mit der reinsten Luft identisch ist) zum Wasser und zur Erde herabführt, und des Weges nach oben, der von der Erde und dem Wasser zum Feuer hinaufführt. Beide Seiten des Doppelprozesses sind miteinander verflochten. Doch bewegt sich die Entwicklung überwiegend bald in der einen, bald in der andern Richtung: Krieg und Streit führen aus dem Urfeuer zum Werden der Welt — „Krieg ist aller Dinge Vater, aller Dinge König" —, Eintracht und Friede zur Rückkehr der Welt ins Urfeuer (ἐκπύρωσις). So baut sich die Welt und geht wieder in Feuer auf, um sich dann wieder aufs neue zu bauen.

Das Feuer als rastlos bewegtes Element genügt zugleich am besten einem von Heraklit betonten metaphysischen Gesichtspunkte: es gibt kein beharrendes Sein, sondern nur ein stets wechselndes Werden. Was uns als Seiendes erscheint, sind nur augenblickliche Kreuzungen und Schnittpunkte verschiedener Werdeströmungen. Alles fließt. In denselben Fluß steigen wir kein zweites Mal hinab. Kein Ding befindet sich in einem bestimmten Zustande, jedes trägt zugleich auch den entgegengesetzten Zustand in sich. Alles ist identisch und nicht identisch. Aller Wechsel aber ist beherrscht von einem einheitlichen Weltgesetze (λόγος), das zugleich auch für den Menschen die Norm seines Handels abgeben muß. Der Erkenntnis, daß die wenigsten von diesem Weltgesetze wissen und wissen wollen, entspricht die für Heraklit charakteristische Menschenverachtung.

Unter den Anhängern Heraklits ist Kratylos, Platons Lehrer in Athen, der bekannteste, der den Satz des Heraklit vom Flusse der Dinge auf die Spitze trieb und in seine äußersten Konsequenzen verfolgte. Er bestritt die Zulässigkeit irgend eines Urteils, da man über das absolut Veränderliche nichts Wahres aussagen könne.

Heraklit. Antike Angaben über Leben und Lehre. Fragmente: Heracliti Ephesii reliquiae rec. I. Bywater, Oxonii 1877 (mit kritischem Apparat, Quellen- und Wortregister). Herakleitos von Ephesos, griech. und deutsch von H. Diels, Berlin 1901 (mit Anmerkungen u. Wortregister [Auswahl]), 2. Aufl. 1909. Diels, Vorsokr. c. 12. Diels' Übers. ins Italien. übertr. v. Em. Teza, Parole di Eraclito, Padova 1903. — Die unechten Briefe: Heracliti epistolae quae feruntur ed. Ant. Westermann, Lipsiae 1857. Dieselben auch bei Bywater und in der

Sammlung Epistolographi Graeci rec. Rud. Hercher. Chronologie: Jacoby, Apollodors Chronik, S. 227 ff. Porträt: Kupfermünzen mit d. Bilde d. H.: s. die Titelvignetten von Diels' Herakleitos [1] und [2] (verschiedene), Vorsokr. II. Erklärung u. Verzeichnis weiterer Münzen Diels Herakl.[1] S. XI f., [2] S. 83. Vors. I[3] S. 72, II[3] S. VI. G. Lippold, Das Bildnis d. Heraklit (Marmorstatue von Gortyn, die mit den ephesischen Münzen Ähnlichkeit zeigt), Athen. Mitteil. 36, 153 ff.

Kratylos. Doxographie: Diels, Vorsokr. c. 52.

Andere Herakliteer: Diels, Vorsokr. c. 53.

Die Zeit der Blüte Heraklits fiel nach Diog. L. 9, 1 (Vors. 12 A 1), der dem Apollodoros folgt, in Ol. 69 (504—501 v. Chr.), nach einer andern, weniger glaubhaften Nachricht des Euseb. (Chron.) und des sog. Chronicon Romanum in Ol. 80, 1 (460/59) oder 81, 1 (456/5). Beide Ansätze beruhen nach dem üblichen Verfahren auf Synchronismen. Für Apollodor waren wohl die angeblichen persönlichen Beziehungen des Philosophen zum König Dareios Hystaspis ein Grund, seine *ἀκμή* etwa in die Mitte von dessen Regierungszeit zu verlegen. Dazu paßte gut, daß Heraklit auf diese Weise 40 Jahre jünger wurde als Xenophanes, für dessen Schüler er galt, und gleichaltrig mit einem andern Schüler des Xenophanes, seinem eigenen Gegner, Parmenides (so Jacoby S. 228 f.). Die Erklärung des zweiten, späteren Ansatzes ist strittig. Apollodors Angabe mag ungefähr das Richtige treffen, der andere Ansatz ist sicher falsch.

Heraklit stammte aus einem vornehmen ephesischen Geschlechte. Die Stammesrechte eines *βασιλεύς* (Opferkönigs), welche sich im Geschlechte des Kodriden Androklos, des Stifters von Ephesos, forterbten, soll er seinem jüngeren Bruder abgetreten haben. Sein Aristokratismus steigerte sich bei der Verbannung seines Freundes Hermodoros bis zum bittersten Hasse gegen den Demos. Auch über Denker und Dichter von abweichender Richtung äußerte er sich schroff, sofern er bei ihnen mehr ein Vielwissen als vernünftige Einsicht und Verständnis der das All leitenden Vernunft fand. Er sagt (bei Diog. L. 9, 1, Vors. 12 B 40): *πολυμαθίη νόον ἔχειν οὐ διδάσκει· Ἡσίοδον γὰρ ἂν ἐδίδαξε καὶ Πυθαγόρην, αὖτίς τε Ξενοφάνεα καὶ Ἑκαταῖον.* Auch den Homer traf sein Tadel (Vors. 12 B 42): *τόν τε Ὅμηρον ἔφασκεν ἄξιον ἐκ τῶν ἀγώνων ἐκβάλλεσθαι καὶ ῥαπίζεσθαι καὶ Ἀρχίλοχον ὁμοίως.*

Seine in Prosa etwa im ersten Jahrzehnt des fünften Jahrhunderts verfaßte Schrift führte im Altertum den nicht vom Verfasser herrührenden Titel *Περὶ φύσεως.* Ebenso wie die Authentizität des Titels ist ausgeschlossen, daß die Einteilung der Schrift in drei Abschnitte, welche die Sondertitel *περὶ τοῦ παντός, πολιτικός, θεολογικός* geführt haben sollen (Diog. L. 9, 5, Vorsokr. 12 A 1, 5), von ihm selbst getroffen wurde. Die Anordnung der Gedanken innerhalb dieser Schrift war möglicherweise, wie Diels annimmt, aphoristisch. Jedenfalls entziehen sich unsere verhältnismäßig wenigen Fragmente jeder auch nur einigermaßen sicheren Aufreihung an einem einheitlichen Gedankenfaden, und Diels hatte Recht, im Gegensatze zu allen in dieser Richtung unternommenen Versuchen die Fragmente nach den sie überliefernden Quellenschriftstellern zu gruppieren. — Damit ist nicht gesagt, daß die Gedanken Heraklits selbst nicht in gutem Zusammenhang gestanden hätten und sich nicht leicht in eine Art System bringen ließen. Die Schrift, von der wir 130 Fragmente (dazu noch einiges Zweifelhafte; auch falsche und gefälschte Fragmente gehen unter Heraklits Namen) noch besitzen, war im Altertum hochgeschätzt. Viel beklagt aber wurde ihre Dunkelheit, die ihrem Verfasser den Beinamen *ὁ σκοτεινός* eintrug. Dieser Beiname läßt sich aus Livius 39, 3 (215 vor Chr.) schon für das Ende des dritten Jahrhunderts vor Chr. erschließen (Zeller, Phil. d. Gr. I 2[5] S. 628/9 Anm.); die ältesten ausdrücklichen

Belege finden sich bei Cicero de fin. 2, 5, 15, Strabo 14 p. 642 und Ps.-Aristot. de mundo 5, 396 b 20. Doch deutet bereits das dritte Buch der aristotelischen Rhetorik (Arist. Rhet. 3, 5, 1407 b 11; Vors. 12 A 4) an, daß die syntaktische Beziehung der Worte sich nicht immer leicht ergebe, und von dem Sillographen Timon (um 250 v. Chr.) wird H. *αἰνικτής* genannt (Timon fragm. 43 D.; Vors. 12 A 1, 6). Diese Dunkelheit ist möglicherweise nicht unbeabsichtigt. Von einer Absicht spricht ausdrücklich Cicero a. a. O., wo es heißt, es sei in zwei Fällen entschuldbar unverständlich zu reden: si aut de industria facias, ut Heraclitus, cognomento qui *σκοτεινός* perhibetur, quia de natura nimis obscure memoravit, aut cum rerum obscuritas non verborum facit ut non intellegatur oratio, qualis est in Timaeo Platonis. Die verderbte Stelle Clem. Alex. Strom. 5, 13, 88, II 384 St. ist möglicherweise mit Diels zu Herakl. fr. 86 so herzustellen, daß Heraklit selbst es für ein gutes Werk erklärte, den Logos möglichst zu verhüllen, da er, wenn er keinen Glauben finde, der Kenntnis des Pöbels sich entziehe. Vgl. auch fragm. 92 u. 93. Doch lag es auch in der damaligen angeregten und religiös aufgeregten Zeit, worauf Diels (Herakl.[2] Einleit. VII) mit Recht aufmerksam macht, einen hieratischen, gewissermaßen gotterfüllten Stil anzuwenden, wie es auch bei Pindar und Aischylos geschieht. Sokrates soll gesagt haben, es bedürfe zum Verständnis Heraklits eines delischen (tüchtigen) Tauchers. Doch lag die Dunkelheit, anders als bei Parmenides, nur in der Form, nicht im Inhalt, über den bei Heraklit selbst keine Unklarheit herrschte, und dessen Verständnis der denkende Leser erreichen konnte. Unecht sind die Briefe, die uns unter Heraklits Namen überliefert sind, wenn auch ihr Inhalt zum Teil auf gute Quellen zurückgehen mag.

Aristoteles stellt in seiner historischen Übersicht über den Entwicklungsgang der älteren griechischen Philosophie (Metaph. 1, 3 ff., 984 a 2 ff.) Heraklit einfach mit den früheren Ioniern zusammen, ohne einen Unterschied der Anschauungsweise und einen Fortschritt bei Heraklit hervorzuheben, indem er nach den Angaben über das Prinzip des Thales und das des Anaximenes und Diogenes fortfährt: *Ἵππασος δὲ πῦρ ὁ Μεταποντῖνος καὶ Ἡράκλειτος ὁ Ἐφέσιος* (Vors. 8, 7). In der Tat ist Heraklit von Hause aus Hylozoist. Auch er stellt einen Grundstoff auf, aus dem er alles werden, und in den er alles zurückkehren läßt. Darin liegt die Berechtigung, ihn hier den Milesiern anzuschließen, so sehr sich auch sein Gesichtskreis über den der früheren ionischen Kosmologen hinaus erweitert und den Ausblick in metaphysisch-ontologische Probleme eröffnet. Wie Thales das Wasser, Anaximenes die Luft, so erklärt Heraklit das Feuer für den Urstoff. Feuer setzt sich um in alles, und alles in Feuer (Diels Vors. 12 B 90): *πυρός τε ἀνταμοιβὴ τὰ πάντα καὶ πῦρ ἁπάντων ὅκωσπερ χρυσοῦ χρήματα καὶ χρημάτων χρυσός* („Austausch für Feuer sind alle Dinge und Feuer für alle Dinge, wie Waren für Gold und Gold für Waren"). *Κόσμον τόνδε, τὸν αὐτὸν ἁπάντων, οὔτε τις θεῶν οὔτε ἀνθρώπων ἐποίησεν, ἀλλ' ἦν ἀεὶ καὶ ἔστιν καὶ ἔσται πῦρ ἀείζωον ἁπτόμενον μέτρα καὶ ἀποσβεννύμενον μέτρα* (Vors. 12 B 30: „Diese Weltordnung, die dieselbe ist in allen Dingen, hat weder der Götter noch der Menschen einer geschaffen, sondern sie war immer und ist und wird sein ein ewig lebendes Feuer »nach Maßen erglimmend und nach Maßen erlöschend«"; Schluß der Übersetzung nach Diels). Das Feuer verwandelt sich zunächst in Meer, vom Meere wird die Hälfte Erde, die Hälfte Gluthauch, d. h. diese Hälfte wird durch Verdunstung zu Feuer (Vors. 12 B 31: *πυρὸς τροπαὶ πρῶτον θάλασσα, θαλάσσης δὲ τὸ μὲν ἥμισυ γῆ, τὸ δὲ ἥμισυ πρηστήρ*). Das ist nicht so zu verstehen, als ob neben dem weiteren Kreislaufe (Feuer Meer Erde Meer Feuer) noch ein engerer (Feuer Meer Feuer) bestände, sondern so, daß im Meere als der mittleren Etappe die beiden Richtungen der Wandlung (*ἡ ἐπὶ τὸ κάτω ὁδός* und

ἡ ἐπὶ τὸ ἄνω ὁδός Vors. 12 A 1, 9; B 60) sich begegnen: in einem gegebenen Momente ist die Hälfte des Meeres ein Stadium in der Entwicklung vom Feuer zur Erde, die andere Hälfte ein Stadium in der Entwicklung der Erde zu Feuer. Auch ist mit dem Satze nicht gesagt, daß das Meer durch seine Verwandlung teils in Erde teils in Feuer verschwinden werde; vielmehr wird diese Zwischenstufe durch immer neues Zufließen von Feuer, das Erde, und von Erde, die Feuer werden soll, in seinem Bestande erhalten. Auf alle Zeit halten sich freilich die beiden Prozesse nicht die Wage. In Perioden löst sich die Welt wieder in das Urfeuer auf, es findet nach späterer Terminologie eine *ἐκπύρωσις,* eine Verfeuerung der Welt oder Weltverbrennung statt (Vors. 12 A 1, 8; 12 A 5; B 31. 65). Daß diese Lehre schon Heraklit angehörte und von ihm zu den Stoikern gelangte, haben nach Schleiermachers Vorgang manche neueren Gelehrten mit Unrecht bezweifelt. Aristoteles de caelo 1, 10, 279 b 12 ff., Phys. 3, 5, 205 a 3 (Vors. 12 A 10), Metaph. 10, 10, 1067 a 4 (*Ἡράκλειτός φησιν ἅπαντα γίγνεσθαί ποτε πῦρ*) kennt sie als herakliteisch, und auch Heraklit selbst deutet sie an in dem (später bekannt gewordenen) Bruchstück Hippol. 9, 10 (Vors. 12 B 66): *πάντα γὰρ τὸ πῦρ ἐπελθὸν κρινεῖ καὶ καταλήψεται* („denn das Feuer wird kommen und alles richten und ergreifen"), wo der Zusammenhang bei Hippolytos die Beziehung auf die *ἐκπύρωσις* ausdrücklich bestätigt. Die Weltbildung nennt Heraklit Mangel (*χρησμοσύνη*), den Weltbrand Sättigung (*κόρος*): Vors. 12 B 65. Eintracht und Friede (*ὁμολογία καὶ εἰρήνη*) führen zur *ἐκπύρωσις*, Krieg und Streit (*πόλεμος καὶ ἔρις*) zum Werden der Welt (Vors. 12 A 1, 8). So ist der Krieg Vater und König aller Dinge (*πόλεμος πάντων μὲν πατήρ ἐστι, πάντων δὲ βασιλεύς*, Vors. 12 B 53). Nichts törichter als der Wunsch, den Homer (Il. 18, 107) seinem Achilleus in den Mund legt, daß der Streit aus der Welt der Götter und Menschen verschwinde. Denn dieses Verschwinden würde nichts anderes bedeuten als das Aufhören alles Einzelnen (Vors. 12 A 22).

Die Dreiheit der Elemente: Feuer (mit Einschluß der Luft), Wasser, Erde (Vors. 12 A 1, 9), entspricht den drei heute sogenannten Aggregatzuständen; erst Empedokles ist durch strengere Scheidung zwischen Feuer und Luft zu der Vierzahl der sogenannten Elemente gelangt.

Auch der Hergang bei der Verwandlung des Feuers in Wasser und Erde und der Rückverwandlung dieser Stoffe in Feuer ist uns aus der ionischen Schule bekannt. Der Prozeß vollzieht sich durch Verdichtung und Verdünnung (Simpl. phys. 23, 33 nach Theophrast: *ἐκ πυρὸς ποιοῦσι* [Hippasos und Herakleitos] *τὰ ὄντα πυκνώσει καὶ μανώσει καὶ διαλύουσι πάλιν εἰς πῦρ,* Vors. 12 A 5; vgl. auch Diog. Laërt. [ebenfalls nach Theophrast] ebenda 12 A 1, 8 f.; in Aëtios' [1, 3, 11] freilich stoisch beeinflußtem Berichte [ebenda 12 A 5] erinnert das *ἀναχαλωμένην τὴν γῆν ὑπὸ τοῦ πυρὸς φύσει ὕδωρ ἀποτελεῖσθαι* an das *χαλαρόν* des Anaximenes [s. oben S. 63]).

Auch das Weltbild Heraklits schließt sich an das des Anaximenes an, trotz aller Verschiedenheit im einzelnen. Von Erde und Meer, so lehrte er nach Theophrast (bei Diog. Laërt., 9, 9 ff., Vors. 12 A 1, 9 ff.), steigen zweierlei Ausdünstungen auf, die einen hell und rein, die anderen dunkel. Die ersteren mehren das Feuer, die zweiten die Feuchtigkeit. Die hellen Ausdünstungen sammeln sich in nachenartigen Gebilden, die uns ihre hohle Seite zuwenden, und erzeugen dort Flammen. Das sind die Gestirne. Am hellsten und wärmsten ist die Flamme der Sonne; denn die übrigen Gestirne sind weiter von der Erde entfernt und leuchten und wärmen deshalb weniger (vgl. hierzu Anaximenes oben S. 64). Der Mond freilich ist der Erde näher, bewegt sich aber in weniger reinem und durchsichtigem Raume als die Sonne. Sonnen- und Mondfinsternisse erklärte

Heraklit aus einer Umdrehung des Sonnen- und Mondnachens, infolge deren sie ihre hohle (Feuer-) Seite nach oben kehren. Eine allmähliche Drehung sollte die Mondphasen bewirken. Den Wechsel von Tag und Nacht, Monaten, Jahreszeiten, Jahren und meteorologischen Erscheinungen leitete er ebenfalls aus der Verschiedenheit der Erd- und Meeresausdünstungen ab: die in der Sonne entzündete helle Ausdünstung bewirkt Tag, obsiegt die entgegengesetzte, so entsteht Nacht; die erstere bringt durch Mehrung der Wärme den Sommer, die letztere durch Mehrung der Feuchtigkeit den Winter hervor.

Diese an die milesische Spekulation anknüpfende Kosmologie steht nun aber bei Heraklit in Wechselbeziehung zu metaphysischen Gedanken, die sie beeinflussen und in ihr wieder ihre Stütze finden. Das zeigt sich schon in der Wahl des Feuers als Urstoffs. Mehr als Wasser und Luft verrät das Feuer schon dem oberflächlichen Beobachter seine Beweglichkeit und Wandelbarkeit. Züngelnd, fort und fort Körper ergreifend, in sich selbst umsetzend und dann als Asche zurücklassend zeigt es keinen Augenblick Stillstand und ruhiges Beharren. Diese Beweglichkeit mochte — vielleicht neben anderem, der erzeugenden Kraft der Sonne, der Bedeutung der Wärme für die Organismen und des Feuers für das menschliche Kulturleben — das Feuer für die Rolle des Urstoffs als besonders geeignet erscheinen lassen. Für Heraklit aber verbindet sich damit sofort ein metaphysischer Gedanke. In der Unrast des Feuers stellt sich die Tatsache dar, daß es keine Ruhe und kein Bestehen, sondern nur eine ewige Bewegung — kein Sein, sondern nur ein Werden — gibt. Alles ist in fortwährendem Flusse. Wir können nicht zweimal in denselben Strom steigen, denn zwischen dem ersten und zweiten Male ist der Strom ein anderer geworden und ebenso wir selbst (Plat. Cratyl. p. 402 a, Vors. 12 A 6: *λέγει που Ἡράκλειτος ὅτι πάντα χωρεῖ καὶ οὐδὲν μένει καὶ ποταμοῦ ῥοῇ ἀπεικάζων τὰ ὄντα λέγει ὡς δὶς ἐς τὸν αὐτὸν ποταμὸν οὐκ ἂν ἐμβαίης.* Vgl. Vors. 12 A 1, 8; B 12. 49 a. 91). In diesem allgemeinen Fließen schwinden auch die festen Grenzen zwischen Gegensätzlichem. Alles liegt auf der Linie kontinuierlichen Fortganges von einem Zustande, den wir als a, zu einem andern, den wir nicht mehr als a, sondern als b zu bezeichnen gewohnt sind. Einen Scheidepunkt, bei dem a aufhört und b beginnt, gibt es nicht, und so hat alles noch a und schon b in sich, es ist a und b zu gleicher Zeit. Tag und Nacht, Lebendes und Totes, Wachendes und Schlafendes, Junges und Altes sind ein und dasselbe (Vors. 12 B 57. 88). Dieser Theorie kam die ionische Lehre vom Urstoffe entgegen, dem gegenüber alles Einzelne nur verschiedene Erscheinungsformen einer und der nämlichen Substanz darstellt (vgl. auch Vors. 12 B 67). Bewußt oder unbewußt mag auch der später von Anaxagoras und Diogenes von Apollonia (s.o.S.65) zur Bedeutung erhobene Gedanke hereingespielt haben, daß die qualitative Identität (der Bestandteile) von a und b die Voraussetzung für den Übergang des einen in das andere bildet (vgl. Vors. 12 B 88: *ταὐτό τ' ἔνι ζῶν καὶ τεθνηκὸς καὶ τὸ ἐγρηγορὸς καὶ τὸ καθεῦδον καὶ νέον καὶ γηραιόν· τάδε γὰρ μεταπεσόντα ἐκεῖνά ἐστι κἀκεῖνα πάλιν μεταπεσόντα ταῦτα*).

Der das Paradoxe begünstigende Orakelton des Philosophen bestimmt ihn nun aber, die Identität des Gegensätzlichen auch für Fälle zu behaupten, die logisch anderer Art sind als die erwähnten, für Fälle nämlich, in denen ein Gegensatz nur dadurch hervortritt, daß man denselben Gegenstand an Verschiedenem mißt oder einem Worte verschiedenen Sinn unterlegt. So sagt er (Vors. 12 B 61): das Meer ist das reinste und das abscheulichste Wasser. Die Erklärung enthält sein eigener Zusatz: für Fische ist es trinkbar und erhaltend, für Menschen untrinkbar und verderblich. Vors. 12 B 49 a heißt es: in dieselben Fluten steigen wir und steigen wir nicht; wir sind es und sind es nicht (nach Diels' Übersetzung,

der die m. E. richtige Auffassung der Stelle zugrunde liegt) — je nach dem Sinne, den man mit den Worten „dieselben“ und „wir“ verbindet.

Alles geschieht *κατ' ἐναντιότητα*, nach der *παλιντροπία*, der *ἐναντία ῥοή* (Plat. Crat. 413 e), der *ἐναντιοτροπή* (Diog. L. 9, 7) oder *ἐναντιοδρομία* (Aët. 1, 7, 22, Vors. 12 A 8 [*ἐναντιοδρομίας* stellt Diels Vors. 12 A 7 auch bei Diog. Laërt. 9, 7 her]): vgl Arist. Eth. Nicom. 8, 2 (Herakl. fragm. 8): *Ἡράκλειτος τὸ ἀντίξουν συμφέρον καὶ ἐκ τῶν διαφερόντων καλλίστην ἁρμονίαν καὶ πάντα κατ' ἔριν γίνεσθαι.* In jeglichem ist Entgegengesetztes vereint, wie Leben und Tod, Wachen und Schlaf, Jugend und Alter, und jedes Glied des Gegensatzes schlägt in das andere um. Unerwartetes steht nach dem Tode den Menschen bevor, Sext. Emp. Pyrr. hypotyp. 3, 230: *ὁ δὲ Ἡράκλειτος φησιν ὅτι καὶ τὸ ζῆν καὶ τὸ ἀποθανεῖν καὶ ἐν τῷ ζῆν ἡμᾶς ἐστι καὶ ἐν τῷ τεθνάναι, ὅτε μὲν γὰρ ἡμεῖς ζῶμεν, τὰς ψυχὰς ἡμῶν τεθνάναι καὶ ἐν ἡμῖν τεθάφθαι· ὅτε δὲ ἡμεῖς ἀποθνήσκομεν, τὰς ψυχὰς ἀναβιοῦν καὶ ζῆν.*

Von der Menge der Menschen heißt es (fragm. 51): *οὐ ξυνιᾶσιν ὅκως διαφερόμενον ἑωυτῷ ὁμολογέει· παλίντροπος ἁρμονίη ὅκωσπερ τόξου καὶ λύρης* („sie verstehen nicht, wie es [das Eine] auseinander strebend ineinander geht: gegenstrebige Vereinigung wie beim Bogen und der Leier“ Diels).

Wie in der Lehre vom ewigen Fluß der Dinge und der Vereinigung des Gegensätzlichen, so greift Heraklit auch in der Lehre vom Logos ins Gebiet des Metaphysischen. Allen Fluß und Wechsel der Dinge beherrscht ein einheitliches, ewiges Weltgesetz (*λόγος*), dessen Erkenntnis alle Weisheit umschließt (fragm. 41: *εἶναι γὰρ ἓν τὸ σοφόν, ἐπίστασθαι γνώμην, ὁτέη ἐκυβέρνησε πάντα διὰ πάντων*), das aber freilich der Menge unbekannt ist (fragm. 1: *τοῦ δὲ λόγου τοῦδ' ἐόντος ἀεὶ ἀξύνετοι γίνονται ἄνθρωποι καὶ πρόσθεν ἢ ἀκοῦσαι καὶ ἀκούσαντες τὸ πρῶτον. γινομένων γὰρ πάντων κατὰ τὸν λόγον τόνδε ἀπείροισιν ἐοίκασι κτλ.* „von diesem Weltgesetze aber, obwohl es ewig ist, gewinnen die Menschen kein Verständnis weder ehe sie davon gehört, noch sobald sie davon gehört haben. Denn obwohl alles nach diesem Weltgesetze geschieht, gleichen sie doch solchen, die nichts davon erfahren haben“). Dieses Weltgesetz ist für alle verbindlich (fr. 114: *ξὺν νόῳ λέγοντας ἰσχυρίζεσθαι χρὴ τῷ ξυνῷ πάντων ὅκωσπερ νόμῳ πόλις, καὶ πολὺ ἰσχυροτέρως.* Trotz seiner allgemeinen Verbindlichkeit leben aber die meisten dahin, als ob sie eine eigene Einsicht hätten (fragm. 2). Auch wenn sie von dem *λόγος* vernommen, so gleichen sie doch tauben Menschen: wie es im Sprichwort heißt, anwesend sind sie abwesend (fragm. 34). Ein gleicher Ton klingt auch aus anderen Urteilen Heraklits über die Menge. Die meisten liegen gesättigt da wie Vieh (fragm. 29). Insbesondere gilt seine Verachtung den religiösen Vorstellungen und Gepflogenheiten der Menschen: sie beten zu den Götterbildern, wie wenn einer sich mit Häusern unterhalten wollte (fragm. 5). Angesichts der Torheit der Menge zählt Einer für zehntausend, wenn er von hervorragender Tüchtigkeit ist (fragm. 49). Bloßes Vielwissen fördert nicht. Fragm. 107: *κακοὶ μάρτυρες ἀνθρώποισιν ὀφθαλμοὶ καὶ ὦτα βαρβάρους ψυχὰς ἐχόντων,* d. h. wenn sie Seelen haben, welche die Sprache von Augen und Ohren nicht verstehen. Bei Diog. L. 9, 1 (fragm. 40): *πολυμαθίη νόον (ἔχειν) οὐ διδάσκει* (bei Prokl. in Tim. I, p. 102, 24 Diehl *πολυμαθείη νόον οὐ φύει*). Sextus sagt (adv. math. 7, 131, Vors. 12 A 16, 131), nach Heraklit sei diese gemeinsame und göttliche Vernunft, an der Teil habend wir *λογικοί* würden, das Zeichen der Wahrheit, und fährt fort: *ὅθεν τὸ μὲν κοινῇ πᾶσι φαινόμενον, τοῦτ' εἶναι πιστόν (τῷ κοινῷ γὰρ καὶ θείῳ λόγῳ λαμβάνεται), τὸ δέ τινι μόνῳ προσπῖπτον ἄπιστον ὑπάρχειν διὰ τὴν ἐναντίαν αἰτίαν·* dem, was die einzelnen durch die Sinne aufnehmen, ist nicht zu trauen.

Das allgemeine Weltgesetz ist es auch, das die himmlischen Körper in ihren Bahnen erhält. Die Sonne, sagt Heraklit, wird ihre Maße nicht überschreiten.

Sollte sie es dennoch tun, so werden die Erinnyen, die Helferinnen der Dike, sie ausfindig machen (fragm. 94). Für den Menschen gibt es die Norm auch seines praktischen Verhaltens. Fragm. 112: *τὸ φρονεῖν* (so Diels für *σωφρονεῖν*) *ἀρετὴ μεγίστη καὶ σοφίη ἀληθέα λέγειν καὶ ποιεῖν κατὰ φύσιν* (d. h. nach dem gemeinsamen Gesetz, dem *λόγος*) *ἐπαΐοντας*. Ein Absenker des Weltgesetzes ist das staatliche Gesetz (fragm. 114: *τρέφονται γὰρ πάντες οἱ ἀνθρώπειοι νόμοι ὑπὸ ἑνὸς τοῦ θείου*), für das ein Volk kämpfen muß wie für seine Mauer (fragm. 44). Die *ὕβρις*, die eigenmächtige Auflehnung gegen das Gesetz, muß man in höherem Maße löschen als eine Feuersbrunst (fr. 43).

Das höchste Ziel des Lebens, das jedenfalls nur dem zu erreichen gelingt, der sich dem allgemeinen Gesetze fügt, ist eine gewisse Gemütsstimmung, die *εὐαρέστησις*, „das Wohlgefallen" (die Zufriedenheit mit dem Weltgeschehen) (Clem. Strom. 2, 130, II 184, 6 St. [Vors. 12 A 21], falsch gedeutet von Theodor. Graec. aff. cur. 11, 7, S. 273 f. Raeder).

Nach dem Satze des Heraklit: *πάντα ῥεῖ* nennt Platon (Theaet. 181a; cf. Cratyl. p. 402a: *ὅτι πάντα χωρεῖ καὶ οὐδὲν μένει*) die Herakliteer scherzweise *τοὺς ῥέοντας*, indem er zugleich auf ihr unstetes Wesen, das jede ernste philosophische Diskussion mit ihnen unmöglich mache, tadelnd hindeutet. Kratylos, ein Lehrer des Platon, überbot den Satz des Heraklit, daß man nicht zweimal in denselben Fluß hinabsteigen könne, durch seine Behauptung, auch nicht einmal könne dies geschehen (Arist. Metaph. 3, 5, 1010a 7, Vors. 52 A 4), ein Extrem, als dessen äußerste Konsequenz Aristoteles bezeichnet, Kratylos habe nichts mehr sagen zu dürfen geglaubt, sondern nur den Finger bewegt.

Die Veränderlichkeit, die nach Heraklit der Gesamtheit alles Wirklichen eignet, beschränkt Parmenides auf die Sphäre des Sinnenscheins, Platon auf die der *γένεσις* unterworfene Erscheinungswelt. Aber eben darum, weil Heraklit kein zweites Gebiet annimmt, fällt sein *κόσμος* mit der bloßen Sinnenwelt späterer Denker nicht zusammen, denn Heraklit scheidet davon nicht das Göttliche und Ewige als ein anderes ab.

Die heraklitische Lehre ist, sofern sie die ewige Vernunft dem Individuellen und Veränderlichen selbst immanent sein läßt, als eine monistische und, sofern sie allen Stoff als bewegt denkt, als eine hylozoistische zu bezeichnen; nur erhebt sie sich über den Hylozoismus vor ihr eben dadurch, daß sie den Stoff nicht nur als schlechthin bewegt darstellt, sondern ihn sich auch nach vernünftigen Gesetzen, nach dem Logos, bewegen läßt. Platon erkennt dem Ideellen eine selbständige und vom Sinnlichen gesonderte Existenz zu. Diesen platonischen *χωρισμός* bekämpft Aristoteles, der das Allgemeine dem Einzelnen, das Ideelle dem Sinnlichen innewohnen läßt; doch erkennt auch er dem Geist (*νοῦς*) eine von aller Materie gesonderte Existenz zu. Die Stoiker haben in ihrer Naturphilosophie und Theologie die Lehre Heraklits wieder aufgenommen, die ihnen auch für ihre Ethik, obwohl diese wesentlich von Sokrates und Antisthenes stammt, Anknüpfungspunkte bot. Die Schrift Heraklits, der sie mit das Beste ihrer eigenen Philosophie verdankten, wurde von ihnen mehrfach kommentiert.

Auch auf weitere Kreise hat Heraklit zeitig gewirkt, so daß man annehmen muß, daß seine Schrift oder wenigstens viele seiner Aphorismen vielleicht schon zur Zeit seines Lebens, sicher aber bald nach seinem Tode, verbreitet waren. So hat der Komiker Epicharmos (um 470 am Hofe Hierons) Heraklits Lehre nicht nur schon berücksichtigt, sondern sich auch über den Fluß der Dinge lustig gemacht (vgl. Vorsokr. 13 A 6). Daß Parmenides heraklitische Gedanken bekämpft und dabei auf bestimmte Sätze und Worte deutlich anspielt, insbesondere auf die Lehre von der Koinzidenz der Gegensätze und der sich in sich selbst

zurückwendenden Harmonie der Welt, die Heraklit als *παλίντονος* oder *παλίντροπος* bezeichnet, hatte schon Steinhart (Allgem. Lit.-Ztg., Halle 1845, S. 892 f.) und haben nach ihm Schuster und Patin gezeigt. Starke Benutzung Heraklits verraten die pseudohippokratischen Schriften *Περὶ τροφῆς* und *Περὶ διαίτης*, beide abgedruckt bei Diels (Herakl. und Vorsokr.). Über die Quellen von *Π. διαίτης* vgl. besonders O. Fredrich, Hippokratische Untersuchungen (Philolog. Unters. hrsgeg. von Kießling und v. Wilamowitz, Heft 15, Berlin 1899). So heißt es u. a. in der Schrift *Π. τροφῆς* 1: *Τροφὴ καὶ τροφῆς εἶδος μία καὶ πολλαί* („Nahrung [und Nahrungsart] ist eine und viele"). 9: *ἀρχὴ δὲ πάντων μία καὶ τελευτὴ πάντων μία καὶ ἡ αὐτὴ τελευτὴ καὶ ἀρχή* („der Anfang von allem ist einer und das Ende von allem ist eines, und das nämliche Ende ist auch der Anfang"). 17: *μία φύσις ἐστὶ πάντα ταῦτα καὶ οὐ μία· πολλαὶ φύσιές εἰσι πάντα ταῦτα καὶ μία* („eine Natur ist das alles und nicht eine; viele Naturen sind das alles und eine"). 45: *ὁδὸς ἄνω κάτω μία* („der Weg nach oben und unten ist einer"). Unter den heraklitischen Anklängen der Schrift *Περὶ διαίτης*, die wie zu Heraklit so auch zu Epicharm, Empedokles, Anaxagoras, Archelaos, Gorgias und den *Δισσοὶ λόγοι* (Dialexeis) Beziehungen aufweist, seien etwa hervorgehoben: 6: *πρίουσιν ἄνθρωποι ξύλον· ὁ μὲν ἕλκει, ὁ δὲ ὠθεῖ, τὸ δὲ αὐτὸ τοῦτο ποιοῦσι· μεῖον δὲ ποιοῦντες πλέον ποιοῦσι* („es sägen Leute Holz; der eine zieht, der andere stößt, sie tun aber damit das nämliche: durch Minderung vermehren sie [die Holzscheite]"); (vgl. 7. 16). 11: *πάντα γὰρ ὅμοια ἀνόμοια ἐόντα καὶ σύμφορα πάντα διάφορα ἐόντα, διαλεγόμενα οὐ διαλεγόμενα, γνώμην ἔχοντα ἀγνώμονα, ὑπεναντίος ὁ τρόπος ἑκάστων ὁμολογεόμενος· νόμος γὰρ καὶ φύσις, οἷσι πάντα διαπρησσόμεθα, οὐχ ὁμολογεῖται ὁμολογεόμενα* („denn alles ist gleich indem es ungleich ist, zusammentreffend, indem es in Zwist ist, redend indem es nicht redet, vernünftig indem es unvernünftig ist. Entgegengesetzt ist die Art des einzelnen, indem sie übereinstimmt. Denn Gesetz und Natur, durch die wir alles wirken, stimmen übereinstimmend nicht überein"). 17: *οἰκοδόμοι ἐκ διαφόρων σύμφορα ἐργάζονται· τὰ μὲν ξηρὰ ὑγραίνοντες τὰ δὲ ὑγρὰ ξηραίνοντες, τὰ μὲν ὅλα διαιρέοντες, τὰ δε διῃρημένα συντιθέντες. μὴ οὕτω δὲ ἐχόντων οὐκ ἂν ἔχοι ᾗ δεῖ* („die Bauleute machen Zusammenpassendes aus nicht Zusammenpassendem, indem sie das Trockne befeuchten, das Feuchte aber trocknen, das Ganze auseinandernehmen und das Getrennte zusammensetzen. Wenn sie nicht so verführen, so würde nicht so verfahren wie es geschehen muß"). Die Bauleute bieten damit, wie im Folgenden ausgeführt wird, ein Bild des gesamten menschlichen Lebens.

An weitreichender Nachwirkung wurde Heraklit von keinem der übrigen Vorsokratiker übertroffen. Wichtig ist vor allem sein Fortleben im Stoizismus. Aber auch von Juden, so von dem Verfasser des Buches Kohelet, des Buches der Weisheit, ferner von Philon und ebenso von Christen bis in das vierte Jahrhundert wurde die Schrift Heraklits viel gelesen und benutzt; von Justin dem Märtyrer wurde Heraklit samt Sokrates, Abraham u. a. zu denen gerechnet, die mit dem Logos gelebt hätten und als Christen anzusehen wären. Der tiefe und religiös-mystische Ernst, der sich in vielen seiner Sprüche kund gab, ließ ihn leicht als melancholisch, traurig gelten, so daß er als der „weinende" Philosoph erschien im Gegensatz zu dem „lachenden" Demokrit.

§ 16. Pythagoras von Samos, des Mnesarchos Sohn, blühte nach dem Chronologen Apollodor Ol. 62, 1 = 532/1 vor Chr. Nach einigen Angaben ein Schüler des Pherekydes und des Anaximander und mit den Lehren der ägyptischen Priester bekannt, stiftete er zu Kroton in Unteritalien, wo er sich ansiedelte,

einen ethisch-religiösen Bund, der in Kroton und anderen unteritalischen Städten auch politisch großen Einfluß gewann und zugleich auch wissenschaftliche — zunächst mathematische und im Anschluß daran philosophische — Studien pflegte. Feindseligkeiten einer gegnerischen (demokratischen) Partei gegen seinen Bund sollen Pythagoras veranlaßt haben, von Kroton nach Metapontion auszuwandern, wo er Ol. 70, 4 = 497/6 vor Chr. gestorben wäre. Auf ihn selbst läßt sich mit Sicherheit nur die Lehre von der Seelenwanderung und die Aufstellung gewisser religiöser und sittlicher Vorschriften zurückführen, vielleicht auch die erste Grundlegung der später sehr ausgebildeten mathematisch-philosophischen Spekulation. Im ganzen können wir heute nur noch von einer Philosophie der altpythagoreischen Schule im allgemeinen reden, die von ihrer eklektischen Umformung im Neupythagoreismus zu sondern ist. Nur wenige Schulhäupter wie Philolaos heben sich in etwas faßbarerer individueller Gestalt von dem allgemeinen Hintergrunde ab.

Pythagoras selbst hat kein Werk hinterlassen. Als der erste Pythagoreer, der das philosophische Schulsystem in einer Schrift dargestellt habe, gilt Philolaos, etwa ein Zeitgenosse des Sokrates. Von dieser Schrift, die den Titel trug *Περὶ φύσιος*, sind uns beträchtliche Bruchstücke erhalten.

Unter den älteren Pythagoreern sind außer Philolaos besonders seine Schüler Eurytos, Simmias und Kebes (die beiden letzteren nach Platons Phaidon mit Sokrates befreundet), ferner Okkelos der Lukaner, Timaios von Lokroi, Echekrates und Arion, Archytas von Tarent und Lysis bekannt. Der Arzt Alkmaion aus Kroton, ein jüngerer Zeitgenosse des Pythagoras, der die Lehre von den Gegensätzen mit den Pythagoreern teilte, ferner Hippasos von Metapont, der mit Heraklit im Feuer das materielle Prinzip der Welt fand, Ekphantos, der mit der pythagoreischen Zahlentheorie die Atomistik und die anaxagoreische Lehre von dem weltordnenden Geiste kombinierte und, ebenso wie Hiketas, die Axendrehung der Erde lehrte, Hippodamos von Milet, ein Architekt und Politiker, und andere werden als Vertreter verwandter Richtungen genannt. Der Komödiendichter Epicharmos, der mitunter philosophische Streitfragen erwähnt, scheint von verschiedenen philosophischen Richtungen und darunter auch vom Pythagoreismus berührt worden zu sein.

Die Lehre der Pythagoreer gipfelt in dem Satze, daß die Zahl das Wesen der Dinge sei, wobei nicht nur an die Form

zu denken ist. Gleichbedeutend damit ist der Satz, daß die Prinzipien der Zahlen, d. h. das Gerade und das Ungerade, oder das Unbegrenzte und das Begrenzte, zugleich die Prinzipien aller Dinge seien. Die nähere Ausführung dieser Lehre steht nach den zuverlässigsten Berichten nicht sicher. Jedenfalls haben die Pythagoreer das Verdienst, den ionischen Philosophen gegenüber, die nur nach der Qualität fragten, auf die quantitativen Verhältnisse der Dinge das Augenmerk gerichtet zu haben.

Die altpythagoreische Schule erlischt in der zweiten Hälfte des vierten Jahrhunderts vor Chr. Über ihre Wiedererstehung im Neupythagoreismus s. § 69.

Einen Katalog der bekannteren Pythagoreer gibt Iamblich. de vit. Pythag. 267, abgedruckt bei Diels, Vors. 45 A. Antike Angaben über Leben, Schriften und Lehre sowie die Fragmente bei Diels Vors. I. S. hier insbesondere über Pythagoras c. 4, ältere Pythagoreer c. 5 ff., Epicharm c. 13, Alkmaion c. 14, Philolaos c. 32, Archytas c. 35, Pythagoreische Schule (anonyme Pythagoreer) c. 45.

Die erhaltenen neuplatonischen Pythagorasviten des Porphyrios und des Iamblichos sind wertvoll für die Kenntnis der Pythagoraslegende und der religiösen und philosophischen Anschauungen des Neupythagoreismus und Neuplatonismus. Geschichtlich brauchbare Nachrichten über Pythagoras und den älteren Pythagoreismus können aus jenen Darstellungen nur mit Behutsamkeit herausgeschält werden. Aus der ersten Aufzeichnung der Pythagoraslegende in Aristoteles' Buch *Περὶ τῶν Πυθαγορείων* ist uns ein Exzerpt erhalten (Diels Vors. c. 4 Nr. 7). Für ihre Weiterentwicklung und -verbreitung war besonders entscheidend der für Pythagoras begeisterte Peripatetiker Aristoxenos durch zwei Schriften, die die Lebensführung der Pythagoreer darstellen sollten, *Πυθαγορικαὶ ἀποφάσεις* und *Περὶ Πυθαγορικοῦ (Πυθαγορείου) βίου*, sowie das biographische Werk *Βίος Πυθαγόρου* (oder *Περὶ Πυθαγόρου καὶ τῶν γνωρίμων αὐτοῦ*). Vgl. Diels, Vors. zu 45 D 1.

Das meiste von dem, was uns unter altpythagoreischen Namen erhalten ist, erweist sich als neupythagoreische Fälschung und wird später beim Neupythagoreismus (§ 69) besprochen werden.

Chronologie (Pythagoras): Jacoby, Apollodors Chronik, S. 215 ff. Laqueur, Hermes 42 (1907), 530 ff., Rühl, Rhein. Mus. 62 (1907), 435 (Epicharm). Porträt (Pythagoras): Samische Kupfermünze mit dem Bilde des P., s. Diels, Vorsokr. I, Titelvignette, Erklärung S. XIV. Weiteres im Jahrb. d. deutschen archäol. Instit. I 72. 77. 78.

„Über den Pythagoreismus und seinen Stifter weiß uns die Überlieferung um so mehr zu sagen, je weiter sie der Zeit nach von diesen Erscheinungen abliegt, wogegen sie in demselben Maße einsilbiger wird, in dem wir uns dem Gegenstand selbst zeitlich annähern" (Zeller). Doch besitzen wir über Pythagoras einige sehr alte und durchaus zuverlässige Angaben. Xenophanes, der Gründer der eleatischen Schule, verspottet (bei Diog. L. 8, 36, Vors. 11 B 7) die Lehre des Pythagoras von der Seelenwanderung in den Versen:

Καί ποτέ μιν στυφελιζομένου σκύλακος παριόντα
Φασὶν ἐποικτῖραι καὶ τόδε φάσθαι ἔπος·
Παῦσαι μηδὲ ῥάπιζ', ἐπεὶ ἦ φίλου ἀνέρος ἐστὶ
Ψυχή, τὴν ἔγνων φθεγξαμένης ἀΐων.

(„Und als er einst, da ein junger Hund geschlagen wurde, vorbeiging, wurde er, so erzählt man, von Mitleid ergriffen und sprach so: Höre auf und peitsche ihn nicht, denn es ist [in ihm] eines Freundes Seele, die ich an der Stimme er-

kannte.") Ebenso spielt aller Wahrscheinlichkeit nach Empedokles auf Pythagoras' Seelenwanderungslehre an in den Versen (Vors. 21 B 129 4 ff.):

ὁππότε γὰρ πάσῃσιν ὀρέξαιτο πραπίδεσσιν,
ῥεῖ' ὅ γε τῶν ὄντων πάντων λεύσσεσκεν ἕκαστον
καί τε δέκ' ἀνθρώπων καί τ' εἴκοσιν αἰώνεσσιν.

(„Denn sobald er nur mit allen seinen Geisteskräften sich reckte, schaute er leicht in seinen zehn und zwanzig Menschenleben [mit Anspielung auf Pythagoras' angebliche Metempsychosen] jedes einzelne Ding in der ganzen Welt." Diels). Der Vorwurf unfruchtbarer *πολυμαθίη*, den Heraklit fragm. 40 dem Pythagoras macht, läßt erkennen, daß letzterer nicht nur religiöse oder ethisch-politische, sondern auch wissenschaftliche Ziele verfolgte (fragm. 129, in welchem ebenfalls von der *πολυμαθίη* des Pythagoras die Rede ist, kann jedenfalls in der vorliegenden Form nicht echt sein; s. Diels z. d. St.). Was Herodot (der 4, 95 [Vors. 4, 2] von Pythagoras ehrend als *Ἑλλήνων οὐ τῷ ἀσθενεστάτῳ σοφιστῇ Πυθαγόρῃ* redet) über gewisse Anschauungen und religiöse Vorschriften sagt (2, 123. 81, Vors. 4, 1), scheint eine Reise des Pythagoras nach Ägypten vorauszusetzen, allerdings nicht mit Notwendigkeit, sofern Pythagoras durch Vermittlung älterer Griechen zu Lehren und Gebräuchen von ägyptischem Ursprung gelangt sein kann. Soll doch nach Herod. 2, 49 schon Melampus den ägyptischen Dionysoskultus, von dem er durch Kadmos und dessen Begleiter Kunde gehabt habe, in Griechenland eingeführt haben. Richtig ist jedenfalls, was Herodot von der Herkunft der pythagoreischen Seelenwanderungslehre aus Ägypten andeutet, schon deshalb nicht, weil die Ägypter eine solche Lehre tatsächlich nicht gekannt haben. Ausdrücklich redet erst Isokrates von einer solchen Reise, aber nur in einer Prunkrede (Lob des Busiris 28, Vors. 4, 4), deren Angaben zugestandenermaßen keine historische Glaubwürdigkeit beanspruchen. Wenn Isokrates hier von Pythagoras sagt: *ἀφικόμενος εἰς Αἴγυπτον καὶ μαθητὴς ἐκείνων γενόμενος τήν τ' ἄλλην φιλοσοφίαν πρῶτος εἰς τοὺς Ἕλληνας ἐκόμισε καὶ τὰ περὶ τὰς θυσίας καὶ τὰς ἁγιστείας τὰς ἐν τοῖς ἱεροῖς . . . ἐσπούδασεν*, so ist dies wie alles was Spätere über Reisen des Pythagoras zu Ägyptern, Phönikern, Persern, Indern, Arabern usw. und über die von diesen Völkern an Pythagoras übermittelten Kenntnisse zu melden wissen, nach dem oben S. 31 ff. Bemerkten zu beurteilen.

Nach der ägyptischen Reise läßt die Legende Pythagoras in seine Vaterstadt Samos zurückkehren, da er aber dort den Tyrannen Polykrates im Regimente vorfand, nach der griechischen Kolonie Kroton in Unteritalien auswandern (Diog. Laërt. 8, 3; vgl. Porphyr. vit. Pyth. 9 [Vors. 4, 8]). Diese Legende benutzte Apollodor zur Bestimmung der *ἀκμή* des Pythagoras, die er in die Epoche des Polykrates (ol. 62, 1 = 532/1 v. Chr.) setzte. Eratosthenes identifizierte den Philosophen mit einem Pythagoras, der Ol. 48 (588) in Olympia im Faustkampfe siegte (Diog. Laërt. 8, 47). Er ließ diesen zur Zeit seines Sieges 18 Jahre alt sein und gelangte so zu 606 als dessen Geburtsjahr. Eine dritte Berechnung führte auf 538 als Epochejahr und fixierte Pythagoras' Tod auf 503. Indem man dieses Todesjahr mit dem eratosthenischen Geburtsdatum kombinierte, kam man zu einer Lebensdauer von 104 Jahren. Vgl. über diese Ansätze Jacoby a. a. O., Laqueur a. a. O., Diels Vors. zu c. 4 Nr. 8 (³ S. 30, 1).

In Kroton gründete Pythagoras einen Bund, der, den orphischen Vereinen vergleichbar, sittlich-religiöse Ziele verfolgte. Diesem Zwecke entsprechend herrschte in dem Bunde eine strenge Lebensordnung (der *Πυθαγόρειος τρόπος τοῦ βίου*, den schon Platon Rep. 10, p. 600b erwähnt). Die Berichte über die Einzelheiten dieser Ordnung haben wenig Gewähr und vieles darin ist tendenziöser Ausschmückung dringend verdächtig. Der Aufnahme in den Bund, so heißt es, ging

eine Prüfung der Würdigkeit voraus; die Schüler waren lange zum schweigenden Gehorsam und zur unbedingten Unterwerfung unter die Autorität der überlieferten Lehre verpflichtet; durch die Berufung auf den Meister mit dem bekannten *αὐτὸς ἔφα* galt die Tradition als gesichert; strenge tägliche Selbstprüfung wurde von allen gefordert (*πῇ παρέβην; τί δ' ἔρεξα; τί μοι δέον οὐκ ἐτελέσθη;* Diog. Laërt. 8, 22). Die Verbreitung der Lehren (insbesondere wohl der theosophischen Spekulation) unter das Volk war verpönt. Mit diesem Geheimniswesen steht die Einkleidung ethischer Vorschriften in symbolische Formeln in Verbindung, wie z. B. *ζυγὸν μὴ ὑπερβαίνειν*, nicht über eine Wage schreiten = nicht auf (ungerechten) Gewinn ausgehen; *μὴ τὸ πῦρ τῇ μαχαίρᾳ σκαλεύειν*, das Feuer nicht mit dem Messer schüren = den Zornigen nicht mit scharfen Worten reizen; *στέφανον μὴ τίλλειν*, einen Kranz nicht zerpflücken = die Gesetze (die den Kranz der Staaten bilden) nicht verletzen; *μὴ καρδίαν ἐσθίειν*, nicht Herz essen = sich nicht betrüben; *μὴ ἐπὶ χοίνικος καθέζεσθαι*, nicht auf dem Scheffel sitzen = nicht in Untätigkeit leben; *μὴ ἀποδημοῦντα ἐπιστρέφεσθαι*, sich nicht beim Verreisen umkehren = im Sterben nicht am Leben hängen; *τὰς λεωφόρους μὴ βαδίζειν*, die Landstraßen nicht gehen = den Meinungen der Menge nicht folgen u. a. (s. die Sammlung Diels, Vors. 45 C 6). Gegen Freunde und Genossen des Bundes wurde die aufopferndste Treue geübt. Zu der Lebensordnung gehörte Mäßigkeit im Genuß von Nahrungsmitteln und Einfachheit in der Kleidung. Nach einer weit verbreiteten Überlieferung enthielten sich die Pythagoreer aller animalischen Kost. Dagegen war nach Aristoteles fragm. 194 und Aristoxenos bei Diog. Laërt. 8, 20 (Vors. 4, 9) der Fleischgenuß, wenn auch unter gewissen Einschränkungen, gestattet. Nur dem Pflugochsen und dem Widder gegenüber verlangte Pythagoras nach Aristoxenos' Zeugnis Enthaltung. Ebensowenig erkennt Aristoxenos das vielberufene Bohnenverbot als pythagoreisch an. Wenn er nun aber nach Gell. 4, 11, 5 f. behauptete, Pythagoras habe die Bohne aus sanitären Gründen allen anderen Früchten vorgezogen und sich von Delikatessen wie dem Fleisch ganz junger Ferkel und zarter Böckchen genährt, so erweckt das sehr den Anschein einer tendenziösen und daher übertreibenden Opposition gegen einen schon damals verbreiteten Glauben an ein pythagoreisches Verbot der Fleisch- und der Bohnenkost — vom Bohnenverbot wußte übrigens schon Herakleides der Pontiker nach Lyd. de mens. 4, 42 p. 99 W.; ebenso setzen Dichter der mittleren Komödie um die Mitte des vierten Jahrhunderts mit ihrem Spott über die der Fleischkost sich enthaltenden *Πυθαγορίζοντες* (die Stellen bei Diels, Vors. 45 E) zum mindesten voraus, daß bei der Zuhörerschaft die Annahme einer solchen Enthaltung bestand. Erwägt man nun, daß das Gebot der Meidung animalischer Kost eine nahe liegende Folgerung aus der Seelenwanderungslehre ist (vgl. das Xenophanesfragment oben S. 75), so empfiehlt sich die Annahme, daß in der Tat im weiten Kreise der Pythagoreer eine solche Enthaltung beobachtet, von einer gewissen Richtung aber in Anbequemung an die Praxis des gewöhnlichen Lebens auf den von Aristoteles berichteten Umfang beschränkt wurde, daß Aristoxenos aber sich zum Anwalt einer zeitgenössischen, ihm befreundeten Pythagoreergruppe machte, die sich gegen den Mystizismus und Symbolismus der alten Schule verwahrte. Man geht vielleicht nicht fehl, wenn man mit solchen Divergenzen die mehrfach überlieferte Unterscheidung verschiedener Klassen von Pythagoreern, wie Mathematiker und Akusmatiker, Esoteriker und Exoteriker, Pythagoreer und Pythagoristen in Verbindung bringt (vgl. Burnet, Early Gr. philos.[2], S. 96. 102 ff. [S. 76. 81 der Übers.]).

Die asketische Tendenz veranlaßte nach dem Aufkommen des Kynismus manche Pythagoreer kynische Tracht und Lebensweise anzunehmen. So ver-

einigten sich schon damals wie später wieder in den ersten Jahrhunderten der christlichen Zeitrechnung der religiöse Mystizismus und der ihm von Hause aus ganz entgegengesetzte Kynismus. Eine solche Richtung war jedenfalls schon den Komikern Antiphanes und Aristophon in der ersten Hälfte und um die Mitte des vierten Jahrhunderts bekannt (Vors. 45 E 1. 2. 3). Als ihr Inaugurator galt Diodoros von Aspendos, ein Schüler des Pythagoreers Aresas. (Über ihn vgl. P. Tannery, Arch. f. Gesch. d. Philos. 9 [1896], S. 176 ff. und dazu Jahresber. über d. Fortschr. d. Altertumsw. 108 [1901 I], S. 188.)

Der pythagoreische Bund gelangte allmählich in Kroton und anderen Städten Unteritaliens auch zu großer politischer Macht, die er seinen religiösen Voraussetzungen entsprechend im konservativ-aristokratischen Sinne ausübte. Das erregte die Opposition der demokratischen Partei. Schon Pythagoras soll, nachdem er gegen zwanzig Jahre in Kroton gelebt hatte, durch eine Gegenpartei unter Kylon vertrieben, nach Metapont übergesiedelt und dort bald darauf gestorben sein. Der ursächliche und zeitliche Zusammenhang der kylonischen Unruhen mit dem Siege der Krotoniaten über die unter der Alleinherrschaft des Telys stehenden Sybariten und der Zerstörung von Sybaris im Jahre 510 v. Chr. beruht nur auf der Angabe des ganz unsicheren Gewährsmanns Apollonios von Tyana, und es läßt sich also daraus kein Anhalt für die Zeit der Auswanderung und des Todes von Pythagoras gewinnen. Die Verfolgungen wiederholten sich mehrmals. In Kroton standen, wie es scheint, noch lange nach dem Tode des Pythagoras seine Anhänger und die „Kyloneer“ als politische Parteien einander gegenüber, bis endlich, geraume Zeit, vielleicht fast ein Jahrhundert später, die Pythagoreer bei einer Beratung im „Hause des Milon“ (welcher selbst längst nicht mehr lebte) überfallen wurden und, da die Gegner das Haus anzündeten und umstellt hielten, fast sämtlich mit Ausnahme der Tarentiner Archippos und Lysis umkamen. Nach anderen nicht glaubwürdigen Nachrichten hat die Verbrennung des Versammlungshauses der Pythagoreer schon bei der ersten Reaktion gegen den Bund zu Lebzeiten des Pythagoras stattgefunden. Lysis ging nach Theben und war dort bald nach 400 v. Chr. Lehrer des jungen Epaminondas. Er soll nach Diog. L. 8, 7 (Vors. 34, 3) der Verfasser einer gewöhnlich dem Pythagoras beigelegten Schrift sein. In Theben hielt sich gegen Ende des fünften Jahrhunderts auch Philolaos auf und hatte dort Simmias und Kebes, die aus dem platonischen Phaidon bekannt sind, zu Schülern. Später kehrte er nach Unteritalien zurück. Hier war inzwischen der Verein trotz des erlittenen Schlages nicht ausgestorben. In Tarent, wo Archippos sich wieder niedergelassen hatte, genoß in der ersten Hälfte des vierten Jahrhunderts Archytas ein großes, durch seine politischen und militärischen ebenso wie durch seine wissenschaftlichen Verdienste und seinen persönlichen Charakter begründetes Ansehen und stand lange Zeit an leitender Stelle im Gemeinwesen. Auch die Krotoniaten Philolaos und Eurytos werden in dem Sinne als Tarentiner bezeichnet sein (Vors. 32 A 4. 6; 33, 1), daß sie dort wirkten. Mit ihnen und Archytas verkehrte Platon (Vors. 32 A 5; 35 A 5). Ihre Schüler waren Xenophilos aus dem thrakischen Chalkis, Phanton, Echekrates, Diokles und Polymnastos aus Phlius, alle dem Aristoxenos persönlich bekannt. Xenophilos lebte nach Aristoxenos bis zu einem Alter von über 105 Jahren in Athen (Vors. 32 A 4; c. 39). Diese Männer werden die letzten der Pythagoreer genannt. Mit ihnen erlosch in der zweiten Hälfte des vierten Jahrhunderts der Pythagoreismus, um erst im letzten vorchristlichen Jahrhundert im Neupythagoreismus wieder aufzuleben.

Der pythagoreische Bund verfolgte neben seinen religiös-sittlicheu Bestrebungen auch wissenschaftliche Ziele. Über die Art des Zusammenhanges

zwischen dem primären religiösen Charakter und der sekundären wissenschaftlichen Betätigung läßt sich ein sicheres Urteil nicht fällen. Der allgemeine Gedanke, daß die religiöse Reinigung und Loslösung vom leiblichen Leben, nach der der Verein strebte, sich am besten durch Pflege der Wissenschaft vollzieht (Burnet a. a. O., S. 108 [S. 86 der Übers.]), bietet keine genügende Erklärung dafür, daß im Pythagoreismus mehr als in anderen religiösen Vereinen ähnlicher Tendenz wissenschaftliche Forschung betrieben wurde. Daß darin schon Pythagoras selbst seiner Schule vorangegangen sein muß, ist oben bemerkt worden. Eine Scheidung der eigenen Lehren des Schulbegründers von denen seiner Nachfolger war schon im Altertum nicht durchführbar, da für Pythagoras der sichere Untergrund einer schriftstellerischen Hinterlassenschaft fehlte und die Lehren der engeren Schule bis auf Philolaos nur mündlich fortgepflanzt wurden. In eine Erörterung darüber, was etwa aus inneren Gründen außer der Seelenwanderungslehre dem Schulstifter selbst zuzuschreiben ist, kann hier nicht eingetreten werden. Im allgemeinen gilt abgesehen von jener Lehre jedenfalls der Satz, daß wir nur von einer Philosophie der Pythagoreer, nicht des Pythagoras sprechen können, wie dies in der Tat auch schon bei Aristoteles geschieht.

Unter den Zeugnissen über die Lehre der Pythagoreer sind die aristotelischen die bedeutendsten; zuverlässig sind auch die Mitteilungen des Platon und der ersten Aristoteliker, spätere nicht. Wertvoll sind ferner die Fragmente aus des Philolaos Schrift *Περὶ φύσιος*. Philolaos ist nach glaubwürdiger Tradition der erste Pythagoreer der eigentlichen Schule, der eine im engeren Sinne philosophische Schrift veröffentlichte (Neanthes bei Diog. Laërt. 8, 55; Vors. 21 A 1, 55; die angebliche Publikation des Hippasos, Vors. 8, 4, war mathematischen Inhalts, Alkmaion schrieb wesentlich als Arzt). Daß er dabei aber, wie Spätere sich vorstellten, nur herausgegeben haben sollte, was von Pythagoras selbst aufgezeichnet oder nach dessen Vorträgen von Schülern niedergeschrieben, aber bis auf Philolaos sorgsamst geheim gehalten worden wäre, ist ausgeschlossen. Gleichwohl sind die Fragmente seiner Schrift als Dokumente für die Lehre eines älteren Pythagoreers für uns unschätzbar, ihre Echtheit vorausgesetzt, gegen die wie früher so auch neuerdings wieder erhebliche Bedenken geäußert worden sind (so von Heidel [s. Literatur] und Burnet, Early Gr. philos.², S. 326 ff. [S. 247 ff. der Übers.]). Was den dorischen Dialekt der Schrift betrifft, so ist die auf den gleichen Dialekt des Archytas gegründete Verteidigung von Burnet m. E. nicht entkräftet). Unter den sonstigen Resten altpythagoreischer Literatur sind die Fragmente des Alkmaion und des Archytas hervorzuheben.

Wir behandeln zunächst die altpythagoreische Lehre im allgemeinen und fügen dann bei, was von einzelnen Pythagoreern und pythagoreisch Beeinflußten Besonderes zu sagen ist.

Altpythagoreische Lehre im allgemeinen.

Mathematisches und Metaphysisches.

Den Ausgangspunkt der Philosophie der Pythagoreer bildeten ihre mathematischen Studien, durch die sie die Begründer der wissenschaftlichen Mathematik der Griechen geworden sind (vgl. J. L. Heiberg, Naturwiss. u. Mathem. im klass. Altertum, S. 8 ff.). Allbekannt ist aus dem Kreise dieser Studien der „pythagoreische Lehrsatz" vom Verhältnis der Quadrate der Hypotenuse und der Katheten des rechtwinkligen Dreiecks. Alte Tradition führte den Satz auf Pythagoras selbst zurück, der nach seiner Auffindung eine Hekatombe geopfert haben sollte (Diog. Laërt. 8, 12). Auch den Satz, daß die drei Winkel des Dreiecks zwei Rechten gleich sind, leitete der Peripatetiker Eudemos von den Pythagoreern her (die Belege für dieses und anderes Mathematische Vors. 45 B 19 ff.).

Über den Zusammenhang der pythagoreischen metaphysischen Grundlage mit ihrer mathematischen Beschäftigung berichtet Aristoteles Metaph. 1, 5, 985 b 23 ff. (Vors. 45 B 4) wohl im ganzen richtig folgendermaßen: „Die Pythagoreer waren die ersten, welche sich mit der Mathematik ernstlich beschäftigten und sie förderten. Aus der Vertrautheit mit dieser Wissenschaft entwickelte sich ihre Ansicht, die Prinzipien des Mathematischen seien auch die Prinzipien alles Seienden. Da nun in dem Mathematischen die Zahlen der Natur nach das Erste sind, die Pythagoreer aber in den Zahlen viele Ähnlichkeit mit dem Seienden und Werdenden zu erblicken glaubten, mehr als in Feuer, Erde und Wasser, so war ihnen der eine arithmetische Vorgang (*τὸ τοιονδὶ τῶν ἀριθμῶν πάθος*) Gerechtigkeit, der andere Seele und Verstand, wieder ein anderer der rechte Zeitpunkt und so weiter. Außerdem sahen sie in den Zahlen die Eigenschaften und Verhältnisse der Harmonie, und da ihnen alles andere seiner Natur nach den Zahlen nachgebildet zu sein schien, die Zahlen aber das Erste in der ganzen Natur, so nahmen sie auch an, die Elemente der Zahlen seien die Elemente alles Seienden, und der ganze Himmel sei Harmonie und Zahl. Was sie nun für Ähnlichkeiten in den Zahlen und Harmonien mit den Vorgängen am Himmel und seinen Teilen und der gesamten Weltordnung finden konnten, das gebrauchten sie, wo aber etwas fehlte, da suchten sie etwas hinzu, damit ihre ganze Darstellung einen (abgeschlossenen) Zusammenhang bilde." Aus dieser Darstellung des Aristoteles ersehen wir, wie die Pythagoreer, entzückt von der Natur der Zahlen und von der apodeiktischen Erkenntnis der den Dingen innewohnenden mathematischen Ordnung, die Kraft des mathematischen Prinzips in ihrer die exakte mathematische Wissenschaft überschreitenden Zahlenspekulation überspannten und die quantitativen Verhältnisse als das eigentlich Konstituierende der Dinge ansahen. Nicht nur die Eigenschaften der Dinge, sondern auch ihren Stoff finden sie in den Zahlen.

Die Prinzipien der Zahlen, Grenze und Unbegrenztheit, oder Ungerades und Gerades (ungerade Zahlen sind die, welche der Teilung durch zwei eine Grenze setzen), galten demnach den Pythagoreern nicht als Prädikate einer anderen Substanz, sondern selbst als die Substanz der Dinge (Aristot. Metaph. 1, 5, 986b 6, Vors. 45 B 5: *ἐοίκασι δ' ὡς ἐν ὕλης εἴδει τὰ στοιχεῖα* [d. h. die Gegensätze *ἄρτιον — περιττόν* usw.] *τάττειν· ἐκ τούτων γὰρ ὡς ἐνυπαρχόντων συνεστάναι καὶ πεπλάσθαι φασὶ τὴν οὐσίαν.* Vgl. ebenda 987 a 15, Vors. 45 B 8; 12, 8, 1083 b 11, Vors. 45 B 10). Zugleich aber wurden die Dinge auch wieder als Abbilder dieser Prinzipien und der Zahlen angesehen. Der pythagoreische Ausdruck für dieses Verhältnis ist nach Aristoteles Metaph. 1, 6, 987 b 11 (Vors. 45 B 12) *μίμησις* gewesen (*οἱ μὲν γὰρ Πυθαγόρειοι μιμήσει τὰ ὄντα φασὶν εἶναι τῶν ἀριθμῶν.* Vgl. auch Aristoxenos bei Stob. 1, 1 prooem. 6 [Vors. 45 B 2]: *πάντα τὰ πράγματα ἀπεικάζων* [sc. *Πυθαγόρας*] *τοῖς ἀριθμοῖς*). Es scheint nicht, daß diese beiden Angaben auf verschiedene Parteien der Pythagoreer zu beziehen seien; vielleicht legte die Redeweise der einen diese, die der andern jene Ausdeutung näher, doch konnten die nämlichen in gewissem Sinne beides annehmen. Schwerlich hat irgend einer der alten Pythagoreer sich genau jener aristotelischen Bezeichnungen bedient; vielmehr scheint Aristoteles zum Teil Anschauungen, die er nur implicite bei ihnen fand, in seiner eigenen Sprache auszudrücken. Die Stufenfolge der Erzeugungen wird durch die Reihenfolge der Zahlen symbolisiert, wobei die Vierzahl (*τετρακτύς*, bekannt ist der Schwur bei der Tetraktys) und die Zehnzahl (*δεκάς*) eine hervorragende Rolle spielen. Die letztere ist die Zahl der Vollendung und faßt die Natur aller Zahlen in sich (Arist. Metaph. 1, 5, 986a 8, Vors. 45 B 4, vgl. 32 A 13). — Die Welt soll Pythagoras zuerst wegen der

Ordnung und Harmonie in ihr *κόσμος* genannt haben (Aët. 2, 1, 1; Diels, Dox. 327, 8).

Den Gegensätzen: Begrenztes und Unbegrenztes, Ungerades und Gerades fügten manche Pythagoreer noch weitere bei, die sie ohne ein durchgreifendes einheitliches Prinzip einfach aus den im Leben ihnen begegnenden Gegensätzen in der Weise auswählten, daß die Gesamtzahl der Gegensatzpaare mit der heiligen Zehnzahl zusammenfiel. Diese Tafel der Gegensätze, unter denen ein Paar das ethische Gebiet berührt, macht daher den Eindruck einer ziemlich willkürlichen zufälligen Zusammenstellung. Sie verdient nicht den Namen einer Kategorientafel, mit dem sie öfter bezeichnet worden ist, da sie nicht allgemeinste, gleichmäßig auf Natur und Geist bezügliche, formale Grundbegriffe enthält. Die Tafel ist folgende (Arist. Metaph. 1, 5, 986a 22 ff., Vors. 45 B 5):

πέρας καὶ ἄπειρον (Grenze und Unbegrenztheit),
περιττὸν καὶ ἄρτιον (Ungerades und Gerades),
ἓν καὶ πλῆθος (Eins und Vieles),
δεξιὸν καὶ ἀριστερόν (Rechtes und Linkes),
ἄρρεν καὶ θῆλυ (Männliches und Weibliches),
ἠρεμοῦν καὶ κινούμενον (Ruhendes und Bewegtes),
εὐθὺ καὶ καμπύλον (Geradliniges und Gebogenes),
φῶς καὶ σκότος (Licht und Finsternis),
ἀγαθὸν καὶ κακόν (Gutes und Böses),
τετράγωνον καὶ ἑτερόμηκες (Quadrat und Oblongum).

(Vier Gegensatzpaare: Tag und Nacht, Winter und Sommer, Krieg und Frieden, Sättigung und Hunger, gibt Herakl. fr. 67. Mischung eines heraklitischen und eines pythagoreischen mit anderweitigen Gegensatzpaaren bei Porphyr. de antro nymph. 29. Auf Philo quis rer. div. her. 207 [III 47 ff. Wendl.] als vollständigste Tafel der Gegensätze verweist Diels zu Herakl. fr. 67).

Weltbild.

Daß die Lehre von einer der Erde gegenüberliegenden Gegenerde (*ἀντίχθων*), die der Zehnzahl zu Liebe zu den neun übrigen Himmelskörpern hinzugefügt wurde, und die Lehre von der Bewegung beider um das ruhende Zentralfeuer den älteren Pythagoreern, sei es allen oder einzelnen, angehört hat, wissen wir aus dem vermutlich auf Theophrast zurückgehenden Bericht des Aët. 2, 7, 7 über Philolaos (Diels, Vors. 32 A 16; vgl. auch Aët. 3, 11, 3, Diels ebenda 17) und aus Aristoteles (De caelo 2, 13, 293a 18, Diels, Vors. 45 B 37, und Metaph. 1, 5, 986a 10, Diels, Vors. 45 B 4. Vgl. auch unten S. 83 unter Philolaos). Von Hiketas bezeugt Aët. 3, 9, 2 (Vors. 37, 2), daß er eine doppelte Erde angenommen habe, die unsere und die Gegenerde. Diog. L. sagt (8, 85, Vors. 32 A 1; vgl. Aët. 3, 13, 1. 2, Vors. 32 A 21), die kreisartige Erdbewegung (um das Zentralfeuer) habe zuerst Philolaos, nach andern aber Hiketas gelehrt. Hingegen erscheint letzterer bei Cic. Acad. pr. 2, 39, 123 (Vors. 37, 1) als Vertreter der Theorie von der Axendrehung der Erde (mit Ausschluß der Bewegung um das Zentralfeuer): Hicetas Syracusius, ut ait Theophrastus, caelum solem lunam stellas, supera denique omnia stare censet neque praeter terram rem ullam in mundo moveri: quae cum circum axem se summa celeritate convertat et torqueat, eadem effici omnia quae si stante terra caelum moveretur. Die gleiche Axendrehung geben der Erde auch der Schüler Platons Herakleides der Pontiker und der Pythagoreer Ekphantos (Vors. 38, 5: *Ἡρακλείδης ὁ Ποντικὸς καὶ Ἔκφαντος ὁ Πυθαγόρειος κινοῦσι μὲν τὴν γῆν, οὐ μήν γε μεταβατικῶς* [d. h. sie verändert ihren Platz im Weltenraume nicht], *ἀλλὰ τρεπτικῶς τροχοῦ δίκην ἐνηξονισμένην, ἀπὸ δυσ-*

μῶν ἐπ' ἀνατολὰς περὶ τὸ ἴδιον αὐτῆς κέντρον). Eine doppelte Bewegung der Erde, ihre Axendrehung und ihren Lauf in der Ekliptik, lehrte Aristarchos von Samos (um 281/0 vor Chr.), der Schüler des Peripatetikers Straton von Lampsakos. Seine in Form einer bloßen Hypothese geäußerte Ansicht wurde von dem Kopernikus des Altertums, Seleukos von Seleukeia (um 150 vor Chr.), wissenschaftlich begründet (Plut. de fac. in orbe lunae 6, Platon. quaest. 8, 2, Aët. 2, 24, 8; 3, 17, 9, Diels, Doxogr. p. 355, 1 ff., 383a 17 ff. b 26 ff.). Es fehlte jedoch der Lehre von der Erdbewegung schon im Altertum nicht an Verketzerungen, wie z. B. der Stoiker Kleanthes den Aristarchos von Samos um seiner astronomischen Ansichten willen der Gottlosigkeit beschuldigte (Plut. de fac. 6).

Die Lehre von der Sphärenharmonie, über die Aristot. de caelo 2, 9, 290b 12 ff. (Diels, Vors. 45 B 35) berichtet, beruht auf der Beobachtung, daß alle schnell bewegten Körper einen Ton erzeugen. Das soll auch von den Gestirnen (zunächst den Planeten) gelten, und zwar soll die Höhe der von den einzelnen Gestirnen hervorgebrachten Töne der Entfernung der Gestirne und diese Entfernung der Distanz der Töne in der Oktave analog sein. Nikomachos (Harm. 6. 33 f.) macht Mitteilung von einem System der Sphärenharmonie, in welchem die sieben Planeten in ihren Entfernungen und in ihren Tönen genau den sieben Saiten der Lyra entsprechen und dem Mond als dem niedrigsten Planeten der höchste, dem Saturn als dem höchsten Planeten der tiefste Ton zugeschrieben wird. Daß wir diese Sphärenharmonie nicht wahrnehmen, erklärten die Pythagoreer nach Aristot. de caelo 2, 9, 290b 24 daraus, daß dieselbe von unserer Geburt an unausgesetzt unser Ohr trifft, Tonempfindungen uns aber nur dann zum Bewußtsein kommen können, wenn sie durch Zeiten der Stille unterbrochen werden.

Psychologisches.

Ob eine von Platon (Phaedo 85e ff.; Simmias, der Schüler des Philolaos, spricht) und Arist. d. anima 1, 4, 407b 30, Polit. 8, 5, 1340b 18 (Vors. 32 A 23) erwähnte psychologische Theorie, nach welcher die Seele die Harmonie des Leibes ist (von Harmonie schlechtweg spricht Macrob. somn. Scip. 1, 14, 19 [Vors. ebenda] unter ausdrücklicher Nennung des Pythagoras und Philolaos), auf Pythagoreer zurückzuführen sei, ist zweifelhaft; zum pythagoreischen Unsterblichkeits- und Seelenwanderungsglauben würde diese Lehre, die die Annahme der Vergänglichkeit der Seele zur notwendigen Folge hat, schlecht passen. Daß *ψυχή* und *νοῦς* als *ἀριθμῶν πάθος* bezeichnet werden (Aristot. Metaph. 1, 5, 985b 30, Vors. 45 B 4), stimmt zu den allgemeinen metaphysischen Voraussetzungen des Pythagoreismus. Bemerkenswert ist, daß nach Aristot. de anima 1, 2, 404a 17 (Vors. 45 B 40) einige unter den Pythagoreern die in der Luft spielenden Sonnenstäubchen, andere das, was diese Stäubchen bewege, für Seele hielten, wie Aristoteles vermutet wegen ihrer auch bei Windstille sich bewährenden Lebendigkeit.

Nach der Angabe des Aristotelikers Eudemos in seinen Vorträgen über die Physik (bei Simplikios zur Physik des Arist. 732, Vors. 45 B 34) haben die Pythagoreer angenommen, daß dieselben Personen und Ereignisse in verschiedenen Weltperioden wiederkehren: *εἰ δέ τις πιστεύσειε τοῖς Πυθαγορείοις ὥστε πάλιν τὰ αὐτὰ ἀριθμῷ, κἀγὼ μυθολογήσω τὸ ῥαβδίον ἔχων ὑμῖν καθημένοις οὕτω, καὶ τὰ ἄλλα πάντα ὁμοίως ἕξει* . . . . Die gleiche Lehre findet sich später bei den Stoikern, bei diesen aber in Verbindung mit der heraklitischen *ἐκπύρωσις*, s. unten.

Ethisches.

Pythagoras war nach dem Verfasser der Magna moralia (1, 1, 1182a 11 [Vors. 45 B 4]) der erste, der es unternahm über die Tugend zu sprechen, und zwar führte er die Tugenden auf Zahlen zurück. Überhaupt trugen die ethischen

Begriffe bei den Pythagoreern eine mathematische Form, so daß Symbole die Stelle der Definitionen vertraten. Die Gerechtigkeit war ihnen *τοιονδὶ τῶν ἀριθμῶν πάθος* (Arist. Metaph. 1, 5, 985b 29; Vors. 45 B 4) und zwar näher *ἀριθμὸς ἰσάκις ἴσος* (Magna mor. a. a. O.) d. i. die Quadratzahl. Maßgebend für diese Bestimmung wie auch für die andere, nach welcher *τὸ δίκαιον τὸ ἀντιπεπονθὸς ἄλλῳ* (Aristot. Eth. Nicom. 5, 8, 1132b 22, Diels, Vors. 45 B 4), war die Anschauung, daß die Gerechtigkeit Gleiches mit Gleichem vergelte.

Lehren einzelner Altpythagoreer und pythagoreisch beeinflußter Männer.

Philolaos erkennt in dem Unbegrenzten und dem Begrenzenden die Prinzipien aller Dinge (Diels Vors. 32 A 9. B 1. 2). Die Weltordnung war nur dadurch möglich, daß zu diesen Prinzipien die Harmonie hinzutrat und sie zusammenschloß (ebenda B 6). Diese Harmonie ist *πολυμιγέων ἕνωσις καὶ δίχα φρονεόντων συμφρόνησις* (ebenda B 10). Auf Zahlen werden wie die räumlichen Bestimmtheiten der Körper, so auch deren weitere Eigenschaften zurückgeführt: dem Mathematischen liegt die Vierzahl zugrunde (Punkt, Linie, Fläche, Körper), der Qualität und Färbung die Fünfzahl, der Beseelung die Sechszahl, der Vernunft, Gesundheit und dem, was Philolaos das Licht nannte (entweder allgemein eine glückliche Verfassung des Menschen oder intellektuell der Zustand erleuchteten Verstandes), die Siebenzahl, der Liebe, Freundschaft, Klugheit und Gabe glücklichen Einfalls die Achtzahl (Vors. 32 A 12). Unbegrenztes und Begrenzendes und die Zahl sind auch die Prinzipien der Erkennbarkeit der Dinge (Diels, Vors. 32 B 3. 4. 6. 11): „Die Natur der Zahl ist erkenntnisspendend, führend und lehrend für jeglichen in jeglichem Dinge, das ihm zweifelhaft oder unbekannt ist. Denn nichts von den Dingen wäre irgendwem klar weder in ihrem Verhältnis zu sich noch zu anderen, wenn die Zahl nicht wäre und ihr Wesen" (Übers. von Diels). Die musikalische Harmonie beruht auf Zahlenverhältnissen (nämlich der Saitenlängen, welchen bei gleicher Dicke und Spannkraft die Höhe der Töne umgekehrt proportional ist), insbesondere die Oktave oder die Harmonie im engeren Sinne auf dem Verhältnis 1 : 2, welches die beiden Verhältnisse der Quarte (3 : 4) und Quinte (2 : 3 oder 4 : 6) in sich schließt (fragm. 6). Die fünf regelmäßigen Körper: Kubus, Tetraëder, Oktaëder, Ikosaëder, Dodekaëder sind die Grundformen der Erde, des Feuers, der Luft, des Wassers und des fünften Elementes, das die Weltkugel trägt (Vors. 32 B 12 verglichen mit A 15).

Die Welt besteht aus folgenden Teilen: die Mitte nimmt das Feuer ein, das Philolaos *ἑστία (τοῦ παντός)* nennt (32 B 7) und auch mit anderen, mythischen, Namen, wie *Διὸς οἶκος, μήτηρ θεῶν* belegt. Es folgt die Gegenerde und auf diese unsere bewohnte Erde, die bei der Drehung um das Feuer sich stets der Gegenerde gegenüber befindet, so daß letztere für uns nicht sichtbar ist. Weiter folgen Mond, Sonne und die fünf Planeten, alsdann die Fixsternsphäre. Letztere hat den Namen Olympos, die Sphäre der Planeten, der Sonne und des Mondes heißt Kosmos, die Region unterhalb des Mondes und im Umkreis der Erde Uranos. Für die Welt bestimmend als ihr Grund und Halt ist das Feuer der Mitte, das für die Welt das Gleiche bedeutet wie der Kiel für das Schiff und in dem Bericht des Aëtios (2, 4, 15) unter Anwendung stoischer Terminologie, aber dem Grundgedanken nach richtig, als *ἡγεμονικόν* bezeichnet wird (Diels Vors. 32 A 16. 17, zu vergleichen mit den Berichten über die Kosmologie der Pythagoreer im allgemeinen, Vors. 45 B 37). Die Welt ist einer Zerstörung in doppelter Weise unterworfen, durch vom Himmel niederströmendes Feuer und durch vom Monde ausfließendes Wasser (Aët. 2, 5, 3, Vors. 32 A 18).

Was die Seele und ihr Verhältnis zum Leibe betrifft, sagt Philolaos (Vors. 32 B 14): *μαρτυρέονται δὲ καὶ οἱ παλαιοὶ θεολόγοι τε καὶ μάντεις ὡς διά τινας τιμωρίας ἁ ψυχὰ τῷ σώματι συνέζευκται καὶ καθάπερ ἐν σάματι τούτῳ τέθαπται.* Wir leben wie in einem Gefängnis, in welchem uns als ein Stück ihres Besitztums die Gottheit umschlossen hält (B 15). Im einzelnen lehrt Philolaos über die psychischen und vitalen Funktionen das Folgende: „Hirn ist das Prinzip des Verstandes, Herz das der Seele und Empfindung, Nabel das des Anwurzelns und Emporwachsens des Embryo, Schamglied das der Samenentleerung und Zeugung. Das Hirn aber bezeichnet das Prinzip des Menschen, das Herz das des Tieres, der Nabel das der Pflanze, das Glied das aller zusammen. Denn alle blühen und wachsen“ (B 13 in Diels' Übersetzung).

Medizinische Theorien des Philolaos enthält der Anon. Londin. (Suppl. Arist. ed. Acad. Bor. III 1) 18, 8 p. 31 (Vors. 32 A 27). Stark betont wird hier die Bedeutung der Wärme für den menschlichen Körper (*Φιλόλαος δὲ Κροτωνιάτης συνεστάναι φησὶν τὰ ἡμέτερα σώματα ἐκ θερμοῦ κτλ.*). Ein weiterer Abschnitt handelt über die Ursachen der Krankheiten. In seinen medizinischen Ansichten zeigt sich Philolaos als Eklektiker.

Eurytos, Philolaos' Schüler, suchte die Gleichsetzung der Dinge mit Zahlen konsequent und erschöpfend durchzuführen. Während sich die meisten darauf beschränkten, gewisse allgemeine Begriffe aus Zahlen herzuleiten und z. B. den Raum und das leere Unendliche auf die unbegrenzte Zweiheit, die Seele u. a. auf bestimmte Zahlen und die Einheit zurückführten, um das Konkretere, Einzelne aber sich nicht kümmerten, setzte Eurytos eine Zahl an für den Menschen, eine andere für das Pferd usw. (die Stellen bei Diels Vors. c. 33).

Archytas berührt in den erhaltenen Bruchstücken seines *Ἁρμονικός* (Vors. 35 B 1 ff.) in erster Linie akustische und musikalische Fragen, streift aber auch das Gebiet der Soziologie und — ebenso wie in dem Fragment der *Διατριβαί* — der Wissenschaftslehre, wobei natürlich die pythagoreische Hochschätzung der Mathematik hervortritt. Da die Mathematiker, so wird ausgeführt, über die Natur der Gesamtheit der Dinge zu guten Kenntnissen gelangt sind, so mußten sie auch in die Beschaffenheit der Einzeldinge einen guten Einblick gewinnen, und so gaben sie uns denn über die Geschwindigkeit und Auf- und Untergänge der Gestirne, sowie über Geometrie, Arithmetik, Sphärik und nicht zum wenigsten über Musik sichere Kenntnis. Denn diese Wissenschaften scheinen Schwesterwissenschaften zu sein. Sie befassen sich nämlich mit den beiden schwesterlichen Erstgestalten des Seienden (Zahl und Größe). Unter diesen Schwesterwissenschaften hat aber nach dem Diatribenfragment wieder die elementarste, die Arithmetik, den Vorrang. Denn wo die anderen Wissenschaften versagen, beweist die Geometrie, wo aber die Geometrie versagt, beweist die Arithmetik (nach Diels' Ergänzung der Stelle, Vors. 35 B 4).

Alkmaion, der Krotoniate (nach Arist. Metaph. I, 5, 986a 29, Vors. 14 A 3), jüngerer Zeitgenosse des Pythagoras (dessen Schüler er nach Diog. Laërt. 8, 83 war), verfaßte eine Schrift: *Περὶ φύσεως* und war als Arzt und Anatom bahnbrechend. Er stellte nach Arist. a. a. O. die Lehre auf, *εἶναι δύο τὰ πολλὰ τῶν ἀνθρωπίνων* (vgl. o. S. 81 die pythagor. Tafel der Gegensätze), fixierte aber nicht eine bestimmte Zahl von Gegensätzen, sondern gab die ihm jedesmal gerade aufstoßenden an, wie weiß und schwarz, süß und bitter, gut und schlecht, groß und klein. Er fand den Sitz der Seele im Gehirn, zu dem alle Empfindungen von den Sinnesorganen aus durch Kanäle (*πόροι*) hingeleitet werden (Theophrast. de sensu 25 f.; Aët. 4, 17, 1, Vors. 14 A 5. 8; vgl. auch Plat. Phaedo p. 96 b, Vors. 14 A 11) und bemühte sich, die Vorgänge der Sinneswahrnehmungen aus der

eigentümlichen Beschaffenheit der Sinnesorgane zu erklären. Dabei betonte er den Unterschied der sinnlichen Wahrnehmung und des Denkens: der Mensch unterscheidet sich dadurch von allen anderen Wesen, daß er allein versteht (*ξυνίησι*), während alle anderen nur wahrnehmen ohne zu verstehen (Vors. 14 B 1a). Hinsichtlich der Seele äußerte er einen später von Platon zu großer Bedeutung erhobenen Gedanken: ihr Wesen ist ewige Bewegung, die sie mit allem Göttlichen, dem Mond, der Sonne, den Sternen und dem gesamten Himmel gemein hat, und so ist sie unsterblich (Vors. 14 A 12). Die Gesundheit beruht nach Alkmaion auf einem Gleichgewicht der Kräfte, des Feuchten und Trocknen, Kalten und Warmen, Bittern und Süßen usw., einem Gleichgewicht, das er unter einem der Politik entnommenen Bilde als Gleichberechtigung, *ἰσονομία,* bezeichnete, während er das Krankheit herbeiführende Überwiegen einer Kraft Alleinherrschaft, *μοναρχία,* nannte. Nach Aëtios' (5, 30, 1) vielleicht spätere Systematik einmengendem Berichte hätte er dabei das *ὑφ' οὗ* der Krankheit (Übermaß von Wärme oder Kälte) von dem *ἐξ οὗ* (Fülle oder Mangel an Nahrung) und dem *ἐν οἷς* (Blut, Mark, Gehirn) geschieden (Vors. 14 B 4). Hervorhebung verdient noch das sinnvolle 2. Fragment: die Menschen, so heißt es da, gehen darum zugrunde, weil sie den Anfang nicht an das Ende anknüpfen können. Alkmaion geht dabei aus von der Vorstellung einer Kreislinie, bei der es kein Aufhören gibt, weil hier überall neben dem Ende der Anfang liegt. Eine solche Kreislinie ist unser (leibliches) Leben nicht, wir vermögen nicht an den Tod die Geburt anzuknüpfen. Veranlassung zu der Bemerkung bot vielleicht die Parallele der Seele mit den Gestirnen: während diese auch körperlich in ihren Kreisbahnen ewig bestehen, ist das Gleiche dem Menschen nach seinem leiblichen Wesen nicht vergönnt.

Epicharmos aus Kos, der Sohn des Elothales, geb. um 550, gest. zu Syrakus um 460, läßt in der ersten der von Diog. Laërt. (3, 9—17) angeführten Dichtungen einen mit eleatischer, pythagoreischer und besonders mit heraklitischer Philosophie bekannten Mann mit einem der Philosophie fernstehenden Anhänger der religiösen Vorstellungen der alten Dichter und des Volkes sich unterreden. In einem andern der dort erhaltenen Fragmente wird der Unterschied erörtert, der zwischen der Kunst und dem Künstler bestehe, wie auch zwischen der Güte und dem Manne, der gut sei, und zwar in Ausdrücken, die an die platonische Ideenlehre erinnern, aber doch nicht ganz im platonischen Sinne zu nehmen sind, der auf den Unterschied zwischen dem Allgemeinen und Individuellen geht, sondern vielmehr im Sinne der Unterscheidung zwischen Abstraktem und Konkretem. Ein drittes Fragment folgert aus Kunstfertigkeiten der Tiere, daß auch sie Vernunft haben. Ein viertes enthält in seinen Ausdrücken über die Verschiedenheit des Geschmacks Anklänge an die Verse des Eleaten Xenophanes über die Verschiedenheit der Göttervorstellungen. Ein philosophisches System läßt sich dem Epicharmos nicht zuschreiben. Platon sagt Theaet. p. 152a, der Komiker Epicharmos huldige, gleich wie Homer, der von Heraklit auf ihren allgemeinsten philosophischen Ausdruck gebrachten Weltanschauung (die in dem Wahrnehmbaren und Veränderlichen das Reale finde). Klassische Aussprüche des Epicharmos sind: *νᾶφε καὶ μέμνασ' ἀπιστεῖν, ἄρθρα ταῦτα τᾶν φρενῶν* („sei nüchtern und vergiß nicht zu mißtrauen; das sind die Gelenke [die für jede Bewegung entscheidenden] des Geistes"; anders Diels: „Nüchternheit und Mißtrauen, das sind des Geistes Arme" Vors. 13 B 13) und: *νοῦς ὁρῇ καὶ νοῦς ἀκούει, τἄλλα κωφὰ καὶ τυφλά* („der Verstand sieht und der Verstand hört: alles andere ist taub und blind" Vors. 13 B 12). Der römische Dichter Ennius hat ein pythagoreisierendes Lehrgedicht einem (angeblich) epicharmischen nachgebildet. Es gab frühzeitig mancherlei Fälschungen

unter dem Namen des Epicharmos. Zur Frage nach der Echtheit der die Philosophie berührenden Fragmente s. Diels, Vors. 13 B Vorbemerkung.

Hippodamos aus Milet, ein Zeitgenosse des Sokrates, Architekt, der die Straßenanlage im Peiraieus geleitet, den Plan zur Neuanlage der Stadt Rhodos ausgearbeitet und sich auch in Thurioi aufgehalten hat, ist (nach Arist. Polit. 2, 8, 1267 b 22 ff., Diels, Vors. 27, 1) ebenso wie (nach Arist. Polit. 2, 7, 1266 a 36, Diels ebenda) Phaleas, der Chalkedonier, und (nach D. L. 3, 37 und 57) der Sophist Protagoras, ein Vorgänger Platons in der Bildung politischer Theorien. Er war nach der Angabe des Aristoteles der erste Privatmann, der es unternahm, etwas über die beste Staatsverfassung zu sagen. Das Gebiet des Landes soll in drei Teile zerfallen: das heilige für den Gottesdienst, das Gemeinland für den Unterhalt des Wehrstandes und das Privatgebiet. Es soll drei Arten von Gesetzen geben, nämlich in bezug auf *ὕβρις, βλάβη, θάνατος*. Den Gerichtshöfen soll ein Appellationsgericht übergeordnet sein. Ob und wie weit Hippodamos zum Pythagoreismus in Beziehung stand, ist nicht sicher. Zu den späteren Fälschungen unter den Namen von Altpythagoreern gehörte auch eine unter dem von „Hippodamos dem Pythagoreer" und eine unter dem von „Hippodamos dem Thurier", womit der nämliche gemeint zu sein scheint. Fragmente dieser Fälschungen sind bei Stobaios erhalten (Florileg. 43, 93—95; 98, 71; 103, 26). Phaleas strebte danach, der Ungleichheit des Besitzes der Staatsbürger vorzubeugen, die leicht zu revolutionären Bewegungen führe; er forderte, und zwar zuerst, *ἴσας εἶναι τὰς κτήσεις τῶν πολιτῶν* (Arist. Pol. 2, 7, 1266 a 40).

Auch der tragische Dichter Ion von Chios in der zweiten Hälfte des fünften Jahrhunderts vor Chr. zeigte sich in einer *τριαγμός* („Dreisieg") oder *τριαγμοί* betitelten Prosaschrift von pythagoreischer Lehre beinflußt. Und zwar knüpfte er an die Hochhaltung der Zahl drei an, die als Anfang, Mitte und Ende umfassend von den Pythagoreern als die bestimmende Zahl für das All betrachtet wurde (Vors. 45 A 17). So schrieb er in dem angeführten Werke: „Alles ist drei und nichts ist mehr oder weniger als diese drei. Eines jeden einzelnen Trefflichkeit ist eine Dreiheit, Verstand und Kraft und Glück" (Vors. 25 B 1; zu der hier dem Glück angewiesenen Stellung vgl. auch 25 B 3). Neben einer Erwähnung des Pythagoras in dem Triagmos (Vors. 25 B 2) liegt auch eine Anspielung auf dessen Unsterblichkeitslehre in einem Epigramm vor, dessen Echtheit freilich nicht unzweifelhaft ist (Vors. 25 B 4).

Pythagoreische Gedanken haben auch auf den Bildhauer Polykleitos eingewirkt, der in einer *Κανών* betitelten Schrift über die normalen Maßverhältnisse zwischen den Teilen des menschlichen Körpers handelte und die hier dargelegte Theorie in einer gleichfalls *Κανών* benannten Musterstatue veranschaulichte. Er begründete seine Lehre auf die *συμμετρία* der Körperteile untereinander (für den pythagoreischen Begriff der Symmetrie vgl. das Wortregister zu Diels' Vorsokratikern u. d. W. *συμμετρία*) und behauptete: *τὸ εὖ παρὰ μικρὸν διὰ πολλῶν ἀριθμῶν γίνεται* („das Gelingen [eines Kunstwerks] hängt von vielen Zahlenverhältnissen ab, wobei eine Kleinigkeit den Ausschlag gibt", Übers. von Diels 28 B 2).

§ 17. Die eleatische Lehre von der Einheit des Alls wurde in engerer, theologischer Form von Xenophanes aus Kolophon begründet, allgemeiner als Lehre vom Sein durch Parmenides von Elea weiter entwickelt, dialektisch in der Polemik gegen die gewöhnliche Annahme einer Vielheit von Objekten und eines Werdens und Wechselns durch Zenon von

Elea in der Weise verteidigt, daß die gangbaren Anschauungen vermittels eines indirekten Beweisverfahrens ad absurdum geführt wurden, während **Melissos** aus Samos die eleatischen Grundlehren wieder auf direktem Wege zu festigen suchte.

Daß die unter den aristotelischen Schriften auf uns gekommene, von einigen gewiß mit Unrecht dem Theophrast zugeschriebene, sicher erst von einem späteren eklektischen Peripatetiker (nach Diels, Abh. der Berliner Ak. 1900, ungefähr zur Zeit der Geburt Christi) vielleicht mit Benutzung von Aristoteles *Πρὸς τὰ Ξενοφάνους ᾱ Πρὸς τὰ Μελίσσου ᾱ* verfaßte Abhandlung „De Xenophane, Zenone, Gorgia" in ihrem ersten Abschnitt (Kap. 1 und 2) nicht von Xenophanes, sondern von Melissos handle, hat bereits Buhle in der (unter Liter. zu § 17 angeführten) Abhandlung über den Pantheismus bemerkt, das Gleiche hat Spalding nachgewiesen, und nimmt mit ihm auch Fülleborn, der früher anders geurteilt hatte, in den „Beitr." an, ebenso auch Brandis und alle späteren Forscher, da es aus der Vergleichung mit den anderweitig uns bekannten Lehren des Melissos sich ganz evident ergibt. Auf wen der zweite Abschnitt (Kap. 3 und 4) geht, ob auf Xenophanes oder auf Zenon, ist lange Zeit unentschieden gewesen. Doch kann jetzt als gesichert gelten, daß die Lehre des Xenophanes darin dargestellt wird. Der letzte Abschnitt (Kap. 5 und 6) handelt unzweifelhaft von Gorgias.

Die Frage ist, wie weit die Schrift in den Abschnitten über die beiden Eleaten Zuverlässiges bietet. Hier erregen nun die Ausführungen über Xenophanes die größten Bedenken, auf die Zeller, Phil. d. Gr. I 1[5], 507 ff. hingewiesen hat. Jenen Ausführungen zufolge hätte der Philosoph u. a. gelehrt, die Gottheit sei weder unbegrenzt noch begrenzt. Unbegrenzt sei das Nichtseiende. Denn dieses habe weder Anfang noch Mitte noch Ende noch sonst einen Teil. Derart aber sei das Unbegrenzte. Das Seiende aber (die Gottheit) sei nicht wie das Nichtseiende. Andererseits setze das Begrenzte eine Mehrheit voraus (jede Grenze trennt mindestens zwei Dinge). So widerspreche die Begrenztheit der Einheit der (mit dem All identischen) Gottheit. Ferner hätte Xenophanes behauptet, die Gottheit sei weder bewegt noch unbewegt. Unbewegt sei das Nichtseiende (dem das Seiende nicht gleiche). Die Bewegung aber setze mit der Veränderung wieder die Mehrheit voraus (Vors. 11 A 28, 8—11). Diese Angaben widersprechen nun den sichersten Zeugnissen über Xenophanes' Lehre. Er selbst erklärt mit deutlichen Worten Gott für unbewegt (Vors. 11 B 26): *αἰεὶ δ' ἐν ταὐτῷ μίμνει κινούμενος οὐδὲν οὐδὲ μετέρχεσθαί μιν ἐπιπρέπει ἄλλοτε ἄλλῃ*: „immer am gleichen Orte verbleibt er sich gar nicht bewegend, und es ziemt ihm nicht bald hier- bald dorthin zu gehen"). Ferner sagt Aristoteles Metaph. 1, 5, 986 b 18 ff. (Vors. 11 A 30), Xenophanes habe sich über die begriffliche oder materielle Natur des Einen und im Zusammenhange damit über seine Begrenztheit oder Unbegrenztheit nicht näher geäußert (*Παρμενίδης μὲν γὰρ ἔοικε τοῦ κατὰ τὸν λόγον ἑνὸς ἅπτεσθαι, Μέλισσος δὲ τοῦ κατὰ τὴν ὕλην· διὸ καὶ ὁ μὲν πεπερασμένον, ὁ δ' ἄπειρόν φησιν εἶναι αὐτό. Ξενοφάνης δὲ πρῶτος τούτων ἑνίσας . . . . οὐδὲν διεσαφήνισεν οὐδὲ τῆς φύσεως τούτων οὐδετέρας ἔοικε θιγεῖν, ἀλλ' εἰς τὸν ὅλον οὐρανὸν ἀποβλέψας τὸ ἓν εἶναί φησι τὸν θεόν*). Dazu stimmt, daß man auch in späterer Zeit darüber stritt, ob Xenophanes sein Seiendes als unbegrenzt oder begrenzt gedacht habe: Nikolaos von Damaskos war der ersteren, Alexander von Aphrodisias der letzteren Ansicht. Danach läßt sich mit Sicherheit annehmen, daß Simplikios seine mit De Mel. Xenoph. Gorg. übereinstimmende Angabe (Phys. 22, 26 ff., Vors. 11 A 31, 2) nicht aus Theophrast hat, auf den er sich beruft. Er hat viel-

mehr Theophrast, den er durch Vermittlung des Alexander benutzte, mit dem betreffenden Abschnitt der Schrift De Mel. Xen. Gorg. kombiniert (s. Diels, Vors. z. d. Stelle) und den Widerspruch mit Xenophanes Fragm. 26 durch eine künstliche Interpretation des letzteren auszugleichen versucht (Vors. 11 A 31, 7). Auch die in fortlaufender Aufstellung von Dilemmen und Widerlegung beider Glieder der Dilemmen sich bewegende Darstellung in dem Xenophanes behandelnden Abschnitt von De Mel. Xen. Gorg. paßt nicht zu der Vorstellung, die wir uns von der Weise des Xenophanes machen müssen, besonders da er und Melissos von Aristot. Metaph. 1, 5, 986 b 26 (Vors. 11 A 30) als *μικρὸν ἀγροικότεροι* bezeichnet werden. Man wird also diese Quelle für die Lehre unserer Philosophen nur mit größter Vorsicht zu benutzen haben.

§ 18. Xenophanes aus Kolophon in Kleinasien, geb. etwa 580/77, der später nach Elea in Unteritalien übersiedelte, bekämpft in seinen Gedichten die anthropomorphischen und anthropopathischen Göttervorstellungen des Homer und Hesiod und stellt die Lehre von der einen, allwaltenden Gottheit auf. Dieser einige Gott ist ihm aber zugleich die Welt, ist nicht geworden — denn das Seiende kann nicht werden —, ist ohne Bewegung und Veränderung, den ganzen Raum ausfüllend. Er ist ganz Auge, ganz Ohr, ganz Denkkraft; mühelos bewegt und lenkt er alle Dinge durch die Macht seines Gedankens. Mit diesen Sätzen von dem einen und allein Seienden ist Xenophanes der Stifter der eleatischen Schule und zugleich der erste Metaphysiker.

Antike Überlieferung über Leben, Schriften und Lehre. Fragmente: Diels, Poët. philos. fragm. p. 20 ff., Vors. c. 11. (Frühere Sammlungen s. im Literaturverzeichnis zu §§ 17. 18.) Chronologie: Jacoby, Apollod. Chron. S. 204 ff. Rühl, Rhein. Mus. 62 (1907), 427.

Xenophanes hat nach seiner eigenen Aussage (bei Diog. L. 9, 18, fragm. 8 Diels) im Alter von 25 Jahren seine Wanderungen durch Hellas begonnen und ist nach dem gleichen Zeugnis jedenfalls mehr als 92 Jahre, nach der Angabe des Censorinus (Vors. 11 A 7) über 100 Jahre alt geworden. Apollodoros bei Klem. Al. Strom. 1, 64 (fragm. 22 Jacoby, Diels Vors. 11 A 8) setzt nach Ritters sicherer Emendation eines von Klemens schon aus seiner Quelle übernommenen Fehlers seine Geburt in Ol. 50 (580/77 v. Chr.); seine Blüte verlegt Apollodor (Diog. Laërt. 9, 20, fragm. 21 b Jacoby, Vors. 11 A 1, 20) in Ol. 60 (540/37). Daß er Pythagoras überlebt hat, wie gewöhnlich angenommen wird, läßt sich nicht nachweisen; jedenfalls berücksichtigt er in fragm. 7 dessen Seelenwanderungslehre. Auch Diog. Laërt. 9, 18 (Vors. 11 A 1, 18) erwähnt die Bekämpfung des Pythagoras durch ihn. Er wird seinerseits bereits von Heraklit genannt, der ihm *πολυμαθίη* zuschreibt ebenso wie dem Pythagoras. In seinem höheren Alter lebte er in Elea (*Ἐλέα, Ὑέλη*, Velia), einer 540 vor Chr. gegründeten Kolonie der, um der Perserherrschaft zu entgehen, ausgewanderten Phokäer. Seinen Lebensunterhalt erwarb er sich durch den Vortrag seiner Gedichte. Von seinen Elegien haben sich längere Fragmente, von den philosophisch aggressiven *Σίλλοι*, den *Παρῳδίαι*, die mit den Sillen vielleicht identisch sind, und dem Ge-

dicht *Περὶ φύσεως* nur kürzere, und auch nur wenige, erhalten. Seine Dichtung trägt durchweg einen sittlich-religösen Charakter. In einem von Athenaios (11, p. 462) erhaltenen längeren Fragmente (1 Diels), wo er ein heiteres Gastmahl schildert, fordert er auf, zuerst die Gottheit (die Xenophanes bald durch *θεός*, bald durch *θεοί* bezeichnet) mit reinen, heiligen Worten zu preisen, mäßig zu sein, von Beweisen der Tugend zu reden, nicht von Titanenkämpfen und ähnlichen Fabeln der Alten (*πλάσματα τῶν προτέρων*); in einem anderen Fragmente (bei Athen. 10, p. 413 f., Vors. 11 B 2) warnt er vor Überschätzung der Überlegenheit in den Kampfspielen und hält es nicht für billig, dieselbe der Geistesbildung vorzuziehen (*οὐδὲ δίκαιον προκρίνειν ῥώμην τῆς ἀγαθῆς σοφίης*).

Daß der Gott des Xenophanes die Welt selbst oder das Weltganze, seine Einheit die Einheit der Welt sei, ist schon früh angenommen worden. Zwar finden wir diese Lehren von der Identität Gottes und des Weltganzen und von der Einheit der Welt nicht in den auf uns gekommenen Fragmenten des Xenophanes selbst, aber sie sind doch sonst aufs sicherste bezeugt. In dem platonischen Dialog Sophistes (p. 242 c d, Vors. 11 A 29) sagt der Leiter der Unterredung, ein Gast aus Elea, in zusammenfassendem Ausdruck: die von uns ausgegangene Eleatensekte, von Xenophanes her und seit noch früherer Zeit, macht in ihren philosophischen Vorträgen die Voraussetzung, daß dasjenige eins sei, was man alles zu nennen pflegt (*ὡς ἑνὸς ὄντος τῶν πάντων καλουμένων*). Die „noch Früheren" sind wohl gewisse Orphiker, die den Zeus als die alleinherrschende Macht, als Anfang, Mitte und Ende aller Dinge preisen. Aristoteles sagt Metaph. 1, 5, 986 b 21: „Xenophanes, der erste Einheitslehrer unter den eleatischen Philosophen — Parmenides wird sein Schüler genannt —, hat sich über das Wesen des Einen nicht deutlich erklärt (so daß man nicht sieht, ob er begriffliche und daher begrenzte Einheit, wie später Parmenides, oder eine materielle und daher unbegrenzte, wie später Melissos, meint; er scheint diesen Unterschied noch nicht ins Auge gefaßt zu haben), sondern sagt nur, auf das All blickend, das Eine sei der Gott" (*Ξενοφάνης δὲ πρῶτος τούτων ἑνίσας — εἰς τὸν ὅλον οὐρανὸν ἀποβλέψας τὸ ἓν εἶναί φησι τὸν θεόν*). Auch liegt kein Grund vor, Xenophanes von dem zusammenfassenden Ausdruck bei Aristoteles Metaph. 1, 5, 986 b 10: *εἰσὶ δέ τινες, οἳ περὶ τοῦ παντὸς ὡς ἂν μιᾶς οὔσης φύσεως ἀπεφήναντο*, auszunehmen, zumal er unmittelbar darauf unter den Betreffenden genannt wird. Simplikios sagt zur aristotelischen Physik, S. 22 Diels (Vors. 11 A 31): *ἓν τὸ ὂν καὶ πᾶν Ξενοφάνην . . . ὑποτίθεσθαί φησιν ὁ Θεόφραστος* und weiter: *τὸ γὰρ ἓν τοῦτο καὶ πᾶν τὸν θεὸν ἔλεγεν ὁ Ξενοφάνης* (aus dieser Stelle scheint der für das eleatische Seiende übliche Ausdruck: *ἓν καὶ πᾶν* entnommen; ebenso bemerkt Theophrast nach Alexand. z. Metaph. p. 31 Hayd. [Vors. 18 A 7] von Parmenides: *κατ᾽ ἀλήθειαν μὲν ἓν τὸ πᾶν καὶ ἀγένητον καὶ σφαιροειδὲς ὑπολαμβάνων*). Die Einheit Gottes bewies Xenophanes daraus, daß Gott das Beste von allem sei (Simpl. ebendas.: *ὃν [θεόν] ἕνα μὲν δείκνυσιν ἐκ τοῦ πάντων κράτιστον εἶναι· πλειόνων γάρ, φησίν, ὄντων ὁμοίως ὑπάρχειν ἀνάγκη πᾶσι τὸ κρατεῖν· τὸ δὲ πάντων κράτιστον καὶ ἄριστον θεός*, was aus De Mel. Xen. Gorg. 3, 3 f. hergeleitet sein kann, aber nicht unglaubwürdig klingt). Der Sillograph Timon (bei Sext. Empir. hypotyp. Pyrron. 1, 224, Timon fragm. 59 D., s. auch Vors. 11 A 35) legt ihm die Worte in den Mund, wohin er auch seinen Blick wenden möge, löse sich ihm alles in eine Einheit auf (*ὅππῃ γὰρ ἐμὸν νόον εἰρύσαιμι, εἰς ἓν ταὐτό τε πᾶν ἀνελύετο, πᾶν δ᾽ ἐὸν αἰεὶ πάντῃ ἀνελκόμενον μίαν εἰς φύσιν ἵσταθ᾽ ὁμοίην*). — Wenn Xenophanes öfters von Göttern redet, so will er sich damit nicht etwa selbst zum Polytheismus bekennen, sondern er braucht die Mehrzahl in herkömmlicher Weise, wie das bei entschiedenen Monotheisten häufig vorkommt.

Von dieser einheitlichen, ewigen und unveränderlichen Gottheit, besonders in ihrem Gegensatze zu den polytheistischen und anthropomorphistischen Vorstellungen der Volksreligion, handeln zahlreiche unter den erhaltenen Fragmenten des Xenophanes, darunter manche von großer poëtischer Schönheit und Kraft. So heißt es bei Clem. Alex. Strom. 5, 109 (II p. 399, 16 Stähl.; Vors. 11 B 23):

Εἷς θεὸς ἔν τε θεοῖσι καὶ ἀνθρώποισι μέγιστος,
οὔτε δέμας θνητοῖσιν ὁμοίιος οὔτε νόημα

(„[Es ist nur] Ein Gott, unter Göttern und Menschen der größte, weder an Gestalt den Sterblichen gleich noch an Gedanken.“ Mit den Worten „unter Göttern und Menschen der größte“ soll dieser Gott nicht etwa mit anderen Göttern verglichen, sondern es soll nur — in Anbequemung an herkömmliche Ausdrucksweise — seine alles überragende Größe bezeichnet werden);
bei Sextus Empir. adv. math. 9, 144, vgl. Diog. L. 9, 19 (Vors. 11 B 24):

Οὖλος ὁρᾷ, οὖλος δὲ νοεῖ, οὖλος δέ τ' ἀκούει

(„[Die Gottheit] ist ganz Auge, ganz Geist, ganz Ohr“ Diels);
bei Simplic. ad Arist. phys. p. 22, 9 (Vors. 11 B 26):

Αἰεὶ δ' ἐν ταὐτῷ μίμνει κτλ. (s. oben S. 87);

ebendaselbst p. 23, 19 (Vors. B 25):

Ἀλλ' ἀπάνευθε πόνοιο νόου φρενὶ πάντα κραδαίνει

(„Doch sonder Mühe schwingt er das All mit des Geistes Denkkraft“ Diels);
bei Clem. Alex. Strom. 5, 109 (II p. 399, 19 Stähl.; Vors. 11 B 14):

Ἀλλ' οἱ βροτοὶ δοκέουσι γεννᾶσθαι θεούς,
τὴν σφετέρην δ' ἐσθῆτα ἔχειν φωνήν τε δέμας τε

(„Aber die Sterblichen glauben, die Götter würden geboren und hätten ihre [der Sterblichen] Kleidung und Stimme und Gestalt“);
ebenda (II 401 Stähl., Vors. 11 B 15; Text nach Diels):

Ἀλλ' εἰ χεῖρας ἔχον βόες ⟨ἵπποι τ'⟩ ἠὲ λέοντες,
ἢ (l. *καὶ*?) *γράψαι χείρεσσι καὶ ἔργα τελεῖν ἅπερ ἄνδρες,*
ἵπποι μέν θ' ἵπποισι, βόες δέ τε βουσὶν ὁμοίας
καί ⟨κε⟩ θεῶν ἰδέας ἔγραφον καὶ σώματ' ἐποίουν
τοιαῦθ' οἷόν περ καὐτοὶ δέμας εἶχον ⟨ἕκαστοι⟩

(„Aber wenn die Ochsen und Pferde und Löwen Hände hätten oder [und?] malen könnten mit ihren Händen und Werke schaffen, wie die Menschen, dann würden die Pferde pferdegleiche, die Ochsen ochsengleiche Götterbilder malen und der Götter Leiber je ihrer eigenen Gestalt entsprechend bilden“).
Vgl. Clem. Alex. Strom. 7, 22 (III p. 16, 6 Stähl.; Vors. 11 B 16; Text nach Diels): *ὥς φησιν ὁ Ξενοφάνης·*

Αἰθίοπές τε ⟨θεοὺς σφετέρους⟩ σιμοὺς μέλανάς τε
Θρῇκές τε γλαυκοὺς καὶ πυρρούς ⟨φασι πέλεσθαι⟩

(„Die Äthiopen sagen von ihren Göttern, sie seien stumpfnasig und schwarz, die Thraker von den ihrigen, sie seien blauäugig und rothaarig“).
Bei Sext. Empir. adv. math. 9, 193 (Vors. 11 B 11) heißt es ferner:

Πάντα θεοῖσ' ἀνέθηκαν Ὅμηρός θ' Ἡσίοδός τε,
ὅσσα παρ' ἀνθρώποισιν ὀνείδεα καὶ ψόγος ἐστίν,
κλέπτειν μοιχεύειν τε καὶ ἀλλήλους ἀπατεύειν

(„Alles haben Homer und Hesiod den Göttern zugeschrieben, was bei Menschen Schimpf und Tadel ist, stehlen, ehebrechen und einander betrügen“); ebendaselbst 1, 289 (Vors. 11 B 12):

(Ὅμηρος δὲ καὶ Ἡσίοδος κατὰ τὸν Κολοφώνιον Ξενοφάνη)
ὡς πλεῖστ᾽ ἐφθέγξαντο θεῶν ἀθεμίστια ἔργα,
κλέπτειν μοιχεύειν τε καὶ ἀλλήλους ἀπατεύειν

(„Wie so gar viele frevelhafte Taten haben Homer und Hesiod von den Göttern erzählt, stehlen, ehebrechen und einander betrügen“).

Arist. Rhet. 2, 23, 1399 b 6, Vors. 11 A 12, bemerkt: *Ξενοφάνης ἔλεγεν, ὅτι ὁμοίως ἀσεβοῦσιν οἱ γενέσθαι φάσκοντες τοὺς θεοὺς τοῖς ἀποθανεῖν λέγουσιν· ἀμφοτέρως γὰρ συμβαίνει μὴ εἶναι τοὺς θεούς ποτε* („Nach Xenophanes ist es die gleiche Irreligiosität zu sagen, die Götter würden geboren, wie zu behaupten, sie stürben; denn in beiden Fällen folgt, daß die Götter zu einer gewissen Zeit nicht sind“). Als Gegner der widerspruchsvollen landläufigen religiösen Anschauungen und Kultgebräuche erscheint Xenophanes auch in der ebenda 26, 1400 b 5, Vors. 11 A 13, berührten Anekdote: *Ξενοφάνης Ἐλεάταις ἐρωτῶσιν, εἰ θύωσι τῇ Λευκοθέᾳ καὶ θρηνῶσιν ἢ μή, συνεβούλευεν, εἰ μὲν θεὸν ὑπολαμβάνουσιν, μὴ θρηνεῖν, εἰ δ᾽ ἄνθρωπον, μὴ θύειν* („Als die Eleaten Xenophanes fragten, ob sie der [aus einer menschlichen Frau zur Göttin gewordenen] Leukothea opfern und sie [als Tote] betrauern sollten, riet er ihnen, wenn sie sie für eine Göttin hielten, sie nicht zu beklagen, wenn aber für einen Menschen, ihr nicht zu opfern“).

Nach einer weitverbreiteten Überlieferung hätte sich nun Xenophanes seine Gottheit als kugelförmig vorgestellt (s. d. Stellen Vors. 11 A 1, 19; 11 A 28, 3, 7. 11; 11 A 31, 9; 11 A 33, 2. 34. 35. 36). Diese Angabe, die sich auch in der aus Theophrast hergeleiteten (s. Diels z. d. Stelle) Doxographie bei Diog. Laërt. 9, 19 findet, widerspricht aber der oben angeführten Stelle der aristotelischen Metaphysik, nach der sich Xenophanes über Begrenztheit oder Unbegrenztheit seines *ἕν* nicht erklärt hat. Sie muß auf einem Mißverständnis beruhen: aus der Lehre des Xenophanes von der Gleichmäßigkeit der Gottheit (Vors. 11 A 28, 3, 11; 11 A 33. 35), d. h. der Unveränderlichkeit und Unterschiedslosigkeit des allem wechselnden Einzelnen immanenten *ἕν*, schloß man auf eine mathematische Gleichmäßigkeit ihrer Gestalt, die man als Charakteristikum der Kugel zu betrachten pflegte (vgl. etwa Plat. Tim. 33 b: *διὸ καὶ σφαιροειδὲς ἐκ μέσου πάντῃ πρὸς τὰς τελευτὰς ἴσον ἀπέχον κυκλοτερὲς αὐτὸ ἐτορνεύσατο, πάντων τελεώτατον ὁμοιότατόν τε αὐτὸ ἑαυτῷ σχημάτων, νομίσας μυρίῳ κάλλιον ὅμοιον ἀνομοίου;* vgl. auch Cic. de nat. deor. 2, 18, 47). Dazu kam die parmenideische Lehre von der Kugelgestalt des Seienden, die es nahe legte, auch Xenophanes in diesem Sinne zu verstehen (vgl. auch Zeller I 1[5] S. 537 ff.).

Nur scheinbar ist ein Widerspruch zwischen Xenophanes' eigenen Worten und der schon mehrfach erwähnten Metaphysikstelle. Xenoph. fragm. 28 lautet:

Γαίης μὲν τόδε πεῖρας ἄνω παρὰ ποσσὶν ὁρᾶται
ἠέρι προσπλάζον, τὸ κάτω δ᾽ ἐς ἄπειρον ἱκνεῖται

(„Von der Erde ist eine Grenze hier oben zu unseren Füßen sichtbar und stößt an die Luft, ihr unterer Teil aber erstreckt sich ins Unbegrenzte“). Hier ist *ἄπειρον* im Sinne von „unbegrenzt“, nicht von „grenzenlos“, „unendlich“ zu fassen, d. h. eine Grenze läßt sich hier — im Gegensatze zu der unseren Augen sichtbaren oberen Grenze — nicht ziehen („ins Unermeßliche“ übersetzt Diels und erklärt *ἄπειρον* als „indefinitum nicht infinitum“; s. auch Zeller I 1[5] S. 539 f.).

Im Sinne einer Fortsetzung der altionischen Urstofflehre ist vielfach fragm. 27 verstanden worden:

Ἐκ γαίης γὰρ πάντα καὶ εἰς γῆν πάντα τελευτᾷ

(„Denn aus Erde ist alles und zur Erde kehrt alles am Ende zurück"). So schon im Altertum Olympiodor de arte sacr. 24 p. 82, 21 (Vors. 11 A 36): *τὴν μὲν γὰρ γῆν οὐδεὶς ἐδόξασεν εἶναι ἀρχήν, εἰ μὴ Ξενοφάνης ὁ Κολοφώνιος.* In einer Doxographie scheint die gleiche Angabe der unter Hadrian lebende Sophist Sabinos gefunden zu haben, wenn er nach Galen. in Hippocr. d. nat. hom. 15, 25 K. (Vors. ebenda) schrieb: *οὔτε γὰρ πάμπαν ἀέρα λέγω τὸν ἄνθρωπον ὥσπερ Ἀναξιμένης οὔτε ὕδωρ ὡς Θαλῆς οὔτε γῆν ὡς ἔν τινι* (gemeint ist wohl die Stelle, aus der unser Fragment stammt) *Ξενοφάνης.* Dagegen bemerkt schon Galen, daß sich von einer solchen Lehre des Xenophanes doch etwas in Theophrasts *Φυσικῶν δόξαι* finden müßte. Wir können noch hinzusetzen, daß Aristot. Metaph. 1, 8, 989 a 5 ausdrücklich sagt, niemand unter denen, die einen Urstoff aufstellten, habe die Erde als solchen bezeichnet. Xenophanes' Worte können demnach nur in dem Sinne verstanden werden, daß alles, was in der uns umgebenden Welt entsteht und vergeht, von der Erde seinen Ausgang nimmt und wieder zu Erde wird, woraus nicht folgt, daß die Erde der letzterreichbare Stoff, der Urstoff, wäre. Der Philosoph knüpft hier wohl an alte volkstümliche Vorstellungen von der Erde als der Allerzeugerin an (vgl. Albr. Dieterich, Mutter Erde[2], S. 66).

Ähnliches gilt von zwei weiteren Sätzen des Philosophen, aus denen gleichfalls falsche Schlüsse auf seinen philosophischen Standpunkt gezogen worden sind. Fragm. 29 lautet:

Γῆ καὶ ὕδωρ πάντ' ἐσθ' ὅσα γίνονται ἠδὲ φύονται

(„Erde und Wasser ist alles was entsteht und wächst"). Fragm. 33:

Πάντες γὰρ γαίης τε καὶ ὕδατος ἐκγενόμεσθα

(„Denn wir alle sind aus Erde und Wasser entstanden").

Danach machten antike Berichterstatter Xenophanes zum Vertreter einer Lehre von zwei Grundstoffen, der Erde und dem Wasser oder dem Trocknen und Feuchten, so u. a. Porphyrios bei Philopon. in Arist. Phys. 125, 27 Vit. unter Berufung auf den in Fragm. 29 erhaltenen Vers. Philoponos setzt dazu Homer Ilias 7, 99 (*ἀλλ' ὑμεῖς μὲν πάντες ὕδωρ καὶ γαῖα γένοισθε*) in Parallele. Die Zusammenstellung, für die auch Fragm. 33 zu berücksichtigen wäre (wie es vom Schol. zu Hom. Il. 7, 99 geschieht), ist lehrreich. Nur werden wir daraus nicht mit Porphyrios schließen, daß schon Homer das Dogma von jenen beiden Prinzipien vertreten habe, sondern umgekehrt, daß die beiden Sätze des Xenophanes wie der homerische Vers durchaus undogmatisch und als Anlehnung an die populäre Beobachtung aufzufassen sind, daß alle organischen Wesen aus trocknen und flüssigen Stoffen bestehen. So bleiben auch diese Fragmente im Einklang mit Aristoteles, nach dessen Bemerkungen über Xenophanes in seinem Verhältnis zu Parmenides (Metaph. 1, 5, 986 b 21—34) eine Lehre des ersteren von zwei *ἀρχαί* völlig ausgeschlossen ist.

Aus Xenophanes' physikalischen Theoremen ist hervorzuheben, daß die Gestirne nach ihm aus entzündeten Wolken entstehen. Im letzten Grunde ist also auch bei ihm wie bei Anaximenes und Heraklit die Ausdünstung der Erde der Entstehungsgrund für die Gestirne. Die Entzündung der Wolken erfolgt durch ihre Bewegung. Die Gestirne verlöschen täglich (Untergang) und entzünden sich wieder aufs neue (Aufgang). Die Bahn der Sonne ist geradlinig; ihre Kreisbewegung ist eine durch die große Entfernung zu erklärende optische Täuschung (s. die Stellen Vors. 11 A 38 ff. 33). Auch die Iris war ihm ein *νέφος* (Vors. 11 B 32). Die Beobachtung, daß sich Versteinerungen von Seetieren in den

syrakusischen Bergwerken, auf der Insel Paros in den Marmorbrüchen und überhaupt vielfach inmitten des Landes und auf Bergen fanden, erklärte Xenophanes (nach Hippol. Ref. 1, 14, Vors. 11 A 33) durch die Annahme, daß einst das Meer das Land bedeckt habe, die sich ihm sofort zur Theorie eines periodischen Wechsels zwischen einer Mischung und Sonderung von Erde und Wasser erweiterte. Nicht nur Wolken und Süßwasser bilden sich nach Xenophanes aus den Dünsten des Meeres, sondern auch der Wind, wie die Verse aus den Genfer Scholien zur Ilias (Vors. 11 B 30) bezeugen (Text nach Diels' Herstellung):

πηγὴ δ' ἐστὶ θάλασσ' ὕδατος, πηγὴ δ' ἀνέμοιο.
οὔτε γὰρ ἐν νέφεσιν ⟨πνοιαί κ' ἀνέμοιο φύοιντο
ἐκπνείοντος⟩ ἔσωθεν ἄνευ πόντου μεγάλοιο
οὔτε ῥοαὶ ποταμῶν οὔτ' αἰθέρος ὄμβριον ὕδωρ,
ἀλλὰ μέγας πόντος γενέτωρ νεφέων ἀνέμων τε
καὶ ποταμῶν

(„Quelle ist das Meer für das Wasser, Quelle für den Wind. Denn es würde weder in den Wolken das Wehen des Windes, der von innen herausfährt, entstehen ohne das große Meer, noch die Ströme der Flüsse noch des Äthers Regenwasser, vielmehr ist das große Meer Erzeuger der Wolken und Winde und Flüsse").

Die philosophische Bedeutung des Xenophanes liegt lediglich in seiner Einheitslehre und seiner Bekämpfung des landläufigen Götterglaubens. Hier steht er am Anfang einer langen durch die ganze griechische Geistesgeschichte sich hindurchziehenden Entwicklung (s. o. S. 34). Ethiker und Erkenntnistheoretiker ist er nicht. Zwar finden sich in seinen Fragmenten manche recht verständigen Gedanken, die Wert und Unwert menschlicher Handlungen berühren (so betont er in Fragm. 2 in sehr beherzigenswerter Weise den auch hinsichtlich des Staatswohls bestehenden Vorrang geistiger Verdienste vor Leistungen des Sports — auch hier Inaugurator einer von späteren Philosophen wieder aufgenommenen Kritik an volkstümlichen Anschauungen), aber eine wissenschaftlich argumentierende systematische Wertlehre liegt ihm noch fern. Ein erkenntnistheoretisches Dogma glaubte man aus Sätzen ableiten zu dürfen, in denen sich Xenophanes über die Unsicherheit des Wissens ausspricht. So sagt er (fragm. 34):

Καὶ τὸ μὲν οὖν σαφὲς οὔτις ἀνὴρ γένετ' οὐδέ τις ἔσται
εἰδὼς ἀμφὶ θεῶν τε καὶ ἅσσα λέγω περὶ πάντων.
εἰ γὰρ καὶ τὰ μάλιστα τύχοι τετελεσμένον εἰπών,
αὐτὸς ὅμως οὐκ οἶδε, δόκος δ' ἐπὶ πᾶσι τέτυκται

(„Und ein Mann, der das Sichere wüßte über die Götter und alle Dinge, von denen immer ich rede, hat nie gelebt und wird auch nie leben. Denn wenn einer auch zu allermeist in seiner Rede einmal das Vollendete [d. h. das Wirkliche; Hom. Il. 1, 388; 8, 286 u. a. St.] träfe, so weiß er's doch selbst nicht, sondern bloßes Meinen herrscht überall").

Ebenso, wohl als Abschluß einer Erörterung (fragm. 35):

Ταῦτα δεδοξάσθω μὲν ἐοικότα τοῖς ἐτύμοισι

(„Das nun als das Wahrscheinliche soll für meine Meinung gelten").

Antike Berichterstatter aus der Zeit des ausgebildeten Skeptizismus, vor allem Anhänger der Skepsis selbst, sahen in Xenophanes den vollendeten Skeptiker. So erklärte nach Diog. Laërt. 9, 20 (Vors. 11 A 1, 20) Sotion *πρῶτον αὐτὸν* (näml. Xenophanes) *εἰπεῖν ἀκατάληπτα εἶναι τὰ πάντα*, und nach Diog. Laërt. 9, 72 rechneten die Pyrroneer Xenophanes zu den Vertretern der Skepsis. Andere ließen

ihn den Zweifel auf die sinnlichen Wahrnehmungen und die Vorstellungen beschränken, hingegen dem Verstande vertrauen (Vors. 11 A 49), oder die wissenschaftliche und unfehlbare Erkenntnis bestreiten, die mutmaßliche hingegen aufrechterhalten; die letzteren leiteten daraus in seinem Sinne einen *δοξαστὸς λόγος* als *κριτήριον* ab (Sext. Empir. adv. math. 7, 110). Auch abgesehen von Ausdrücken einer späteren Terminologie, wie *ἀκατάληπτος*, können wir mit Bestimmtheit sagen, daß hier aus gewissen Äußerungen des Philosophen zu weitgehende Folgerungen gezogen worden sind. Von einem wissenschaftlich begründeten Skeptizismus des Xenophanes würden wir ohne Zweifel durch Aristoteles oder aus Theophrast schöpfende Autoren Näheres hören. Zudem verraten mehrere unter denen, die den Philosophen für den Skeptizismus in Anspruch nehmen, mit deutlichen Worten, daß sie die Berechtigung dazu nur aus den in fragm. 34 erhaltenen Versen herleiten (so Diog. Laërt. 9, 72; Sext. Empir. adv. math. 7, 49. 110). Diese enthalten aber doch nur allgemeinere Erwägungen, wie sie sich jedem Nachdenkenden aufdrängen, auch ehe er zur Stellung eines erkenntnistheoretischen Problems und einem Versuche zu seiner wissenschaftlichen Lösung vorgeschritten ist. (S. auch Zeller I 1[5] S. 548 ff.). Dem Skeptizismus widersprechen, abgesehen von dem dogmatischen Tone, in dem er seine Einheitslehre vorträgt, auch die Verse (fragm. 18):

Οὔτοι ἀπ᾽ ἀρχῆς πάντα θεοὶ θνητοῖσ᾽ ὑπέδειξαν,
ἀλλὰ χρόνῳ ζητοῦντες ἐφευρίσκουσιν ἄμεινον

(„Nicht von Anfang an haben die Götter den Sterblichen alles gezeigt, sondern erst mit der Zeit finden sie suchend das Bessere“).

§ 19. Parmenides aus Elea, geboren etwa 540/39 v. Chr., so daß seine Jugend in die reifen Jahre des Xenophanes fällt, führte die Behauptung der Einheit des Seienden nicht wie Xenophanes mit Beschränkung auf die Gottheit und das All, sondern in voller Allgemeinheit durch, so daß er auch die Vielheit des Einzelnen innerhalb der einheitlichen Welt-Gottheit aufhob. Da diese Vielheit ebenso wie Werden und Vergehen uns aber durch die Sinne dargeboten wird und Inhalt der gewöhnlichen Meinung ist, so ergab sich die Notwendigkeit, den Gegensatz zwischen dem einheitlichen unwandelbaren, wahren Sein, das durch das Denken ergriffen und begriffen wird, und dem trügerischen Schein der Vielheit und des Werdens, welchen die Sinne bieten, und infolgedessen auch den Gegensatz zwischen Wissen und Meinen in voller Schärfe aufzustellen. Er lehrt: Nur das Sein ist, das Nichtsein ist nicht. Es gibt kein Werden und kein Vergehen. Denn das Werden setzt als Übergang vom Nichtsein ins Sein das Nichtsein voraus, ebenso das Vergehen als Übergang vom Sein ins Nichtsein. Das Seiende dachte sich Parmenides als räumlich und begrenzt. Es hat die Gestalt einer einheitlichen und ewigen Kugel, deren Raum es kontinuierlich erfüllt. Das Viele und Wechselnde ist ein nichtiger Schein. Das Denken ist mit dem Sein identisch, d. h. nur Seiendes kann

Gegenstand des Denkens sein: was nicht ist, ist undenkbar. Von dem Einen, das allein wahrhaft ist, kann das Denken eine überzeugungskräftige Erkenntnis gewinnen; der Sinnentrug aber verführt die Menschen zu der Meinung und zu dem trügerischen Schmuck der Rede von den vielen und wechselnden Dingen.

Dieser seiner Meinung nach den Anforderungen des Denkens allein entsprechenden Lehre stellt Parmenides eine zweite, hypothetische, zur Seite. Er will zeigen, wie die Welt vom Standpunkte der gewöhnlichen in den Grundfragen des Seins und Werdens, der Einheit und Vielheit irregehenden Meinung erklärt werden müßte. Dabei geht er von zwei einander entgegengesetzten Prinzipien aus, die innerhalb der Sphäre der Erscheinungen ein Verhältnis zueinander haben, das dem ähnlich ist, welches zwischen dem Sein und Nichtsein besteht, nämlich Licht und Nacht, woran sich der Gegensatz von Feuer und Erde anschließt.

Antike Überlieferung über Leben, Schrift u. Lehre. Fragmente: Diels, Poët. philos. fragm. p. 48 ff., Vors. c. 18. Fragmente: Parmenides' Lehrgedicht, griech. u. deutsch von Herm. Diels. Mit einem Anhang über griech. Türen und Schlösser. Berlin 1897 (mit methodisch u. literarhistorisch hochbedeutsamer Einleitung, kritischem Apparat, Kommentar, Sach- und Wortregister). (Ältere Sammlungen im Literaturverzeichnis zu §§ 17 und 19.)

Chronologie: Jacoby, Apollodors Chronik, S. 231 ff.

Daß Parmenides durch Xenophanes die für sein eigenes Denken maßgebenden philosophischen Anregungen empfangen habe, müssen wir, auch abgesehen von späteren Zeugnissen, schon nach der Zusammenstellung in dem platonischen Dialog Sophistes (p. 242 d) annehmen: „das eleatische Philosophengeschlecht, das mit Xenophanes und noch früher begann". Aristoteles sagt (Metaph. 1, 5, 986 b 22): *ὁ γὰρ Παρμενίδης τούτου* (nämlich *τοῦ Ξενοφάνους*) *λέγεται μαθητής*, wobei das *λέγεται* nicht auf eine Unsicherheit des Aristoteles über das historische Faktum gedeutet werden darf, sondern in der nicht ungewöhnlichen Weise steht, nach welcher *λέγεται, ὥς φασιν* gebraucht werden, wo von ganz zweifellosen Tatsachen die Rede ist. Theophrast Phys. Opin. fr. 6 (Diels, Dox. p. 482, 7; Vors. 18 A 7) bezeichnet das Verhältnis des Parmenides zu Xenophanes durch den Ausdruck *ἐπιγενόμενος*: *τούτῳ δὲ ἐπιγενόμενος Παρμενίδης Πύρητος ὁ Ἐλεάτης*. Andere Angaben bringen Parmenides mit Anaximander und mit der pythagoreischen Schule in Verbindung (Vors. 18 A 1, 21; 18 A 2. 3. 4. 12). Das Schülerverhältnis zu Xenophanes war auch für den von Apollodor gegebenen Ansatz der *ἀκμή* des P. (501/0, danach fällt seine Geburt 540/39, d. h. in die Zeit der *ἀκμή* des Xenophanes) maßgebend. Der geschichtlichen Wahrheit kommt dieser Ansatz jedenfalls am nächsten. Die damit im Widerspruch stehenden Angaben bei Platon (Parm. p. 127 b, Theaet. p. 183 e, Soph. p. 217 c) gehören zu den Anachronismen, die sich dieser Schriftsteller mit dichterischer Freiheit erlaubt, und fallen dem Ansatze Apollodors gegenüber nicht in Betracht. S. Jacoby a. a. O. S. 232 f., 234 f. Auch die Polemik des Parmenides gegen Heraklit ist kein Hindernis, beider *ἀκμή* in die gleiche Zeit zu setzen. Parmenides' Schrift mag etwa 480 vor Chr. verfaßt sein.

Auf die Gesetzgebung und Sitte seiner Vaterstadt soll Parmenides wohltätig eingewirkt haben im Anschluß an die ethisch-politische Richtung der Pythagoreer. Diog. L. sagt (9, 23; Vors. 18 A 1, 23): *λέγεται δὲ καὶ νόμους θεῖναι τοῖς πολίταις, ὥς φησι Σπεύσιππος ἐν τῷ περὶ φιλοσόφων.* — Dem sittlichen Charakter und der Philosophie des Parmenides zollt Platon die höchste Achtung; im Sophist. 237 a heißt Parmenides — allerdings im Munde des eleatischen Fremdlings — *ὁ μέγας*, und im Theaetet 183 e wird das homerische *αἰδοῖός τε ἅμα δεινός τε* auf ihn angewandt und weiter von ihm gesagt: *καί μοι ἐφάνη βάθος τι ἔχειν παντάπασι γενναῖον.* Seine Lebensführung setzte man der pythagoreischen zur Seite (Ceb. Tab. 2, 2 *Πυθαγόρειόν τινα καὶ Παρμενίδειον ἐζηλωκὼς βίον*). Aristoteles stellt seine Lehre und Argumentation weniger hoch, erkennt aber doch auch seinerseits in ihm den tüchtigsten Denker unter den Eleaten und soll seiner Lehre eine eigene Widerlegungsschrift gewidmet haben (Vors. 18 A vor 22). Xenophanes und Melissos gegenüber, die er beide ungünstig beurteilt, nennt er den Parmenides Metaph. 1, 5, 986 b 28 *μᾶλλον βλέπων.*

Das Lehrgedicht des Parmenides, dessen dichterisches und philosophisches Verständnis im wesentlichen erst durch Diels erschlossen worden ist, führt bei Simpl. de caelo p. 556, 25 (vgl. auch Sextus Empir. adv. math. 7, 111, wo aber in der Handschrift C das *τοῦ* fehlt und damit die grammatische Beziehung eine andere ist) den wahrscheinlich nicht vom Verfasser selbst gegebenen Titel *Περὶ φύσεως.* Es zerfällt deutlich in zwei ungleiche Hälften, in die Lehre von der Wahrheit (*ἡ ἀληθείη* oder *τὰ πρὸς τὴν ἀληθείην*) und die Lehre vom Schein (*τὰ δοξαστά* oder *τὰ πρὸς δόξαν*). Das uns Erhaltene im Umfange von 154 vollständigen Versen (von denen sechs nur in lateinischer Übersetzung vorliegen) und einigen Versstücken findet sich bei Platon, Aristoteles, Sext. Empir. adv. math. 7, 111, Diog. Laërt. 9, 22, Klem. Strom., Proklos zu Platons Timaios und Parmenides, Simplikios zu Arist. Phys., Cael. Aurelianus de morbis chron. 4, 9 u. a. Der Philosoph läßt sich in diesem Gedicht durch die Göttin, zu deren Sitz ihn Rosse führen, gelenkt von heliadischen Jungfrauen, die zweifache Einsicht erschließen, sowohl in die überzeugungskräftige Wahrheit, als in die trügerischen Meinungen der Sterblichen (fr. 1, 28 ff.: *χρεὼ δέ σε πάντα πυθέσθαι, ἠμὲν Ἀληθείης εὐκυκλέος ἀτρεμὲς ἦτορ ἠδὲ βροτῶν δόξας, ταῖς οὐκ ἔνι πίστις ἀληθής*). Die Wahrheit liegt in der Erkenntnis, daß das Sein ist und das Nichtsein nicht ist; der Trug in der Meinung, daß auch das Nichtsein sei und sein müsse. Parmenides läßt fragm. 4, 3 ff. Diels die Göttin sagen (Text hier wie im Folgenden durchweg nach Diels' Vors.):

Ἡ μὲν ὅπως ἔστιν τε καὶ ὡς οὐκ ἔστι μὴ εἶναι,
Πειθοῦς ἐστι κέλευθος, Ἀληθείῃ γὰρ ὀπηδεῖ,
ἡ δ' ὡς οὐκ ἔστιν τε καὶ ὡς χρεών ἐστι μὴ εἶναι,
τὴν δή τοι φράζω παναπευθέα ἔμμεν ἀταρπόν·
οὔτε γὰρ ἂν γνοίης τό γε μὴ ἐόν (οὐ γὰρ ἀνυστόν)
οὔτε φράσαις

(„Der eine Weg [unter den beiden unmittelbar vorher unterschiedenen einzig denkbaren Wegen der Forschung], daß es [das Seiende] ist und unmöglich nicht sein kann, ist der Überzeugung Bahn (denn er folgt der Wahrheit); der andere aber, daß es nicht ist und notwendigerweise nicht sein muß, dieser Pfad ist, sage ich dir, ganz unerkundbar. Denn du kannst das nicht Seiende weder erkennen — es ist ja unvollführbar — noch sagen"),

woran sich unmittelbar die Worte angeschlossen zu haben scheinen (fragm. 5 Diels), in welchen eine Identität des Denkens, genauer des Gedachtwerdens, mit dem Sein behauptet wird:

τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι

(„Denn ein und dasselbe ist denken und sein"),

d. h. was gedacht wird, ist auch, es läßt sich nichts mit dem Denken erreichen, was nicht Existenz hätte, da das Nichts kein Objekt des Denkens sein kann; das Nichtseiende ist eben nicht zu denken. — Diese Bedeutung der Worte geht aus dem Zusammenhange und auch aus folgenden Versen hervor (fragm. 8, 34 ff.):

Ταὐτὸν δ' ἐστὶ νοεῖν τε καὶ οὕνεκέν ἐστι νόημα·
οὐ γὰρ ἄνευ τοῦ ἐόντος, ἐν ᾧ πεφατισμένον ἐστίν,
εὑρήσεις τὸ νοεῖν· οὐδὲν γὰρ ⟨ἢ⟩ ἔστιν ἢ ἔσται
ἄλλο πάρεξ τοῦ ἐόντος

(„Ein und dasselbe ist denken und das was der Grund des Gedankens [sein Objekt] ist. Denn du wirst das Denken nicht ohne das Seiende finden, in dem es ausgesprochen ist. Denn es gibt nichts anderes und wird nichts geben außerhalb des Seienden").

Die Lehre, daß das Nichtsein nicht ist, spricht Parmenides auch in fragm. 7, 1 aus:

οὐ γὰρ μήποτε τοῦτο δαμῇ εἶναι μὴ ἐόντα

(„Denn das kann niemals erzwungen [d. h. zwingend erwiesen] werden, daß nicht Seiendes sei").

Zur Wahrheit führen nicht die Sinne, die uns Vielheit und Wechsel vorspiegeln, sondern nur die Vernunft, welche das Sein des Seienden als notwendig, die Existenz des Nichtseins aber als unmöglich erkennt. Fragm. 1, 33 ff.:

Ἀλλὰ σὺ τῆσδ' ἀφ' ὁδοῦ διζήσιος εἶργε νόημα,
μηδέ σ' ἔθος πολύπειρον ὁδὸν κατὰ τήνδε βιάσθω,
νωμᾶν ἄσκοπον ὄμμα καὶ ἠχήεσσαν ἀκουὴν
καὶ γλῶσσαν· κρῖναι δὲ λόγῳ πολύδηριν ἔλεγχον
ἐξ ἐμέθεν ῥηθέντα

(„Doch du halte von diesem Wege der Forschung [dem Wege der unzuverlässigen menschlichen Meinungen, V. 30] deinen Gedanken fern, und lass' dich nicht durch die vielerfahrene Gewohnheit auf diesen Weg zwingen, walten zu lassen den ziellosen Blick und das schallvolle Gehör. Vielmehr entscheide mit dem Verstande die vielumstrittene Prüfung, von der ich redete").

Viel feindlicher noch, als dem naiven Beharren im Sinnentrug, tritt Parmenides einer philosophischen Lehre entgegen, die, wie er annimmt, eben diesen Sinnentrug (und zwar nicht als Trug, in welchem Sinne Parmenides selbst eine Theorie des Sinnlichen aufstellt, sondern als vermeintliche Wahrheit) auf eine den Gedanken selbst fälschende Theorie bringt, indem sie das Nichtsein für identisch mit dem Sein erklärt. Es ist als sicher anzunehmen, daß die heraklitische Theorie gemeint ist, wie sehr auch Heraklit der *ὀχλολοίδορος* selbst diese Gleichsetzung derselben mit dem Vorurteil der im Sinnenschein befangenen Menge mit Entrüstung abgewiesen haben würde. Das Urteil des Aristoteles (de anima 1, 2, 405 a 28: *ἐν κινήσει δ' εἶναι τὰ ὄντα κἀκεῖνος ᾤετο καὶ οἱ πολλοί*) kommt in dem angegebenen Betracht mit dem parmenideischen überein. Parmenides sagt (fragm. 6, 1 ff.):

Χρὴ τὸ λέγειν τε νοεῖν τ' ἐὸν ἔμμεναι· ἔστι γὰρ εἶναι,
μηδὲν δ' οὐκ ἔστιν· τά σ' ἐγὼ φράζεσθαι ἄνωγα. —
πρώτης γάρ σ' ἀφ' ὁδοῦ ταύτης διζήσιος ⟨εἶργω⟩,
αὐτὰρ ἔπειτ' ἀπὸ τῆς, ἣν δὴ βροτοὶ εἰδότες οὐδὲν
πλάσσονται, δίκρανοι· ἀμηχανίη γὰρ ἐν αὐτῶν
στήθεσιν ἰθύνει πλακτὸν νόον, οἱ δὲ φοροῦνται

κωφοὶ ὁμῶς τυφλοί τε, τεθηπότες, ἄκριτα φῦλα,
οἷς τὸ πέλειν τε καὶ οὐκ εἶναι ταὐτὸν νενόμισται
κοὐ ταὐτόν, πάντων δὲ παλίντροπός (vgl. Herakl. fragm. 51) *ἐστι κέλευθος*

(„Das Sagen und Denken ist notwendig ein Seiendes. Denn möglich ist das Sein, das Nichts aber ist unmöglich; das heiße ich dich bedenken. Zuerst nämlich muß ich dich von diesem Wege der Forschung zurückhalten [der Annahme nämlich, daß neben dem Seienden auch Nichtseiendes existiere]. Dann aber auch von dem, auf dem die nichtswissenden Sterblichen umherirren, Doppelköpfe. Denn Ratlosigkeit lenkt in ihrer Brust den irrenden Sinn, sie aber treiben dahin taub zugleich und blind, staunend, urteilslose Haufen, denen das Sein und das Nichtsein für ein und dasselbe gilt und nicht für dasselbe [vgl. Heraklit], und denen es in allem einen gegenläufigen Weg gibt").

Dem wahrhaft Seienden erkennt Parmenides (fragm. 8, 1 ff.) alle die Prädikate zu, die sich an den abstrakten Begriff des Seins knüpfen, setzt es dann aber doch auch wieder einer wohlgerundeten Kugel gleich, worin wir keineswegs ein bloß vergleichsweises Hinübergreifen ins Gebiet des Räumlich-stofflichen zu sehen berechtigt sind. Er stellt sich vielmehr nach seinen klaren Worten das Seiende wirklich als eine raumerfüllende und räumlich begrenzte Masse vor. Das wahrhaft Seiende ist ungeworden und unzerstörbar, ein einheitliches Ganzes, eingeboren, unbeweglich und ewig; es war nicht und wird nicht sein, sondern ist, als ein Kontinuum:

Μοῦνος δ' ἔτι μῦθος ὁδοῖο
λείπεται ὡς ἔστιν· ταύτῃ δ' ἐπὶ σήματ' ἔασι
πολλὰ μάλ', ὡς ἀγένητον ἐὸν καὶ ἀνώλεθρόν ἐστιν,
οὖλον μουνογενές τε καὶ ἀτρεμὲς ἠδ' ἀτέλεστον,
οὐδέ ποτ' ἦν οὐδ' ἔσται, ἐπεὶ νῦν ἔστιν ὁμοῦ πᾶν,
ἕν, συνεχές· τίνα γὰρ γένναν διζήσεαι αὐτοῦ;
πῇ πόθεν αὐξηθέν; ⟨. . .⟩ οὔτ' ἐκ μὴ ἐόντος ἐάσσω
φάσθαι σ' οὐδὲ νοεῖν· οὐ γὰρ φατὸν οὐδὲ νοητόν
ἔστιν ὅπως οὐκ ἔστι. τί δ' ἄν μιν καὶ χρέος ὦρσεν
ὕστερον ἢ πρόσθεν τοῦ μηδενὸς ἀρξάμενον φῦν;
οὕτως ἢ πάμπαν πελέναι χρεών ἐστιν ἢ οὐχί.
42 ff.: *αὐτὰρ ἐπεὶ πεῖρας πύματον, τετελεσμένον ἐστί*
πάντοθεν εὐκύκλου σφαίρης ἐναλίγκιον ὄγκῳ
μεσσόθεν ἰσοπαλὲς πάντῃ. τὸ γὰρ οὔτε τι μεῖζον
οὔτε τι βαιότερον πελέναι χρεόν ἐστι τῇ ἢ τῇ

(„Es bleibt nur noch eine Wegesrede [d. h. eines Weges Darstellung], daß es [näml. das Seiende] ist. Auf diesem Wege aber sind gar viele Zeichen, daß es als Ungewordenes auch unvergänglich ist, ganz, eingeboren und unbewegt und unendlich [letzteres in zeitlichem Sinne; räumlich ist das Seiende begrenzt, s. u.]. Und es war nicht einstmals noch wird es sein, da es jetzt ist insgesamt als ein Ganzes, Einiges, [ununterbrochen] Zusammenhängendes. Denn welche Entstehung willst du dafür [für das Seiende] suchen? Wie und woher soll es angewachsen sein? [Aus dem Seienden kann es nicht geworden sein, denn es ist selbst das Seiende], noch werde ich zugeben, daß du sagst oder (auch nur) denkst, es stamme aus dem Nichtseienden. Denn es ist weder sagbar noch denkbar, daß es nicht sein sollte. Welche Pflicht sollte es denn auch getrieben haben, eher später als vorher mit dem Nichts beginnend zu wachsen? So muß es notwendigerweise entweder ein für allemal sein oder gar nicht. (42:) Aber da eine Grenze am äußersten

Ende vorhanden ist, ist es von allen Seiten vollendet, gleich der Masse einer wohlgerundeten Kugel, von der Mitte überall gleich. Denn es darf weder größer noch kleiner sein hier oder dort").

Die Göttin geht von der Lehre des Seins zu der des Scheins mit folgenden Versen über (fragm. 8, 50):

Ἐν τῷ σοι παύω πιστὸν λόγον ἠδὲ νόημα
ἀμφὶς ἀληθείης· δόξας δ' ἀπὸ τοῦδε βροτείας
μάνθανε, κόσμον ἐμῶν ἐπέων ἀπατηλὸν ἀκούων

(„Damit beschließe ich mein verläßliches Reden und Denken über die Wahrheit. Von hier ab lerne die menschlichen Wahngedanken kennen, indem du meiner Verse trüglichen Bau anhörst" Diels).

Diese Lehre vom Schein ist nun eine teils an Anaximanders Lehre von dem Warmen und Kalten als den zuerst hervortretenden Gegensätzen und an Heraklits Wandlungen des Feuers, teils an die pythagoreische Entgegensetzung des *πέρας* und *ἄπειρον* und an die pythagoreische Lehre von den Gegensätzen überhaupt erinnernde Kosmogonie, die auf der Annahme einer durchgängigen Mischung des Warmen und Kalten, Lichten und Dunkeln beruht. Das Warme und Helle ist das ätherische Feuer, welches als das positive und wirkende Prinzip innerhalb der Sphäre des Scheins die Stelle des Seienden vertritt; das Dunkle und Kalte ist die Luft und die aus ihr durch Verdichtung entstandene Erde: Theophr. *Φυσ. δόξ.* durch Vermittlung von [Plut.] Strom. bei Euseb. praepar. evang. 1, 8, 5 (Vors. 18 A 22): *λέγει δὲ τὴν γῆν τοῦ πυκνοῦ καταρρυέντος ἀέρος γεγονέναι.* Die Mischung der Gegensätze wird durch die alles beherrschende Gottheit bewirkt (*Δαίμων, ἣ πάντα κυβερνᾷ,* fragm. 12, 3); diese hat als ersten der Götter den Eros entstehen lassen (*πρώτιστον μὲν Ἔρωτα θεῶν μητίσατο πάντων,* fragm. 13). Wie die Glieder gemischt sind, so ist die Denkweise der Menschen (fragm. 16). Die Erkenntnisweise richtet sich nach dem Überwiegen des einen oder des anderen der beiden im Menschen und allem Seienden vorhandenen Elemente: je nachdem das Warme oder das Kalte die Oberhand hat, ist die geistige Tätigkeit verschieden, besser und reiner aber ist die auf der Wärme beruhende. Aber auch sie bedarf des richtigen Maßes. Der Leichnam empfindet die Kälte und die Stille, aber nicht das Licht, die Wärme und die Stimme, weil ihm das Feuer fehlt. Theophrast de sensu 1 ff. (Vors. 18 A 46) unterscheidet hinsichtlich der Wahrnehmung zwei Grundansichten: die einen lassen sie durch den (mit dem wahrzunehmenden Stoffe) gleichen, die anderen durch den entgegengesetzten Stoff (in dem wahrnehmenden Subjekte) zustande kommen (nach der ersteren Ansicht nehmen wir also z. B. Feuer wahr durch das in uns befindliche Feuer, Wasser durch Wasser usw., nach der zweiten nehmen wir beispielsweise durch das Kalte das in uns befindliche Warme und umgekehrt wahr). Zur ersten Gruppe zählt er Parmenides unter Berufung auf das oben Bemerkte sowie Empedokles und Platon, zur andern Anaxagoras und Heraklit.

Unter den Einzelheiten des von Parmenides gezeichneten Weltbildes verdient Erwähnung, daß ihm die Beleuchtung des Mondes durch die Sonne nicht fremd war (fragm. 14. 15). Wahrscheinlich ist, daß er diese Entdeckung nicht selbst machte, sondern sie von Anaximenes oder den Pythagoreern übernahm (vgl. Boll bei Pauly-Wissowa, Art. Finsternisse S. 2342).

Als zutreffendes Gesamturteil über die Entstehung von Parmenides' Lehre ist die Bemerkung des Aristoteles Metaph. 1, 5, 986 b 28 (Vors. 18 A 24) von Interesse: da Parmenides die Existenz eines Nichtseienden neben dem Seienden bestritt, sei er mit Notwendigkeit zu der Annahme gekommen, das Seiende sei

einheitlich und sonst sei nichts. Er sei aber andrerseits auch genötigt gewesen, den Erscheinungen zu folgen, und so habe er zwar gemäß der Vernunft das Eine, gemäß der sinnlichen Wahrnehmung aber Mehreres angenommen. In dieser Weise sei seine physikalische Lehre entstanden.

Von philosophisch-religionsgeschichtlicher Bedeutung ist, daß Parmenides in der später besonders von den Stoikern geübten rationalistischen Umdeutung der Volksgottheiten auf Naturkörper und Naturkräfte voranging. In der gewöhnlich dem Menander zugewiesenen, richtiger dem Genethlios zuzuteilenden Schrift *Περὶ ἐπιδεικτικῶν* 1, 5, 2 (Vors. 18 A 20) ist von physiologischen Hymnen die Rede, deren Eigenart so beschrieben wird: verfaßt man einen Hymnus auf Apollon, so erklärt man diesen für die Sonne und erörtert nun deren Natur; gilt der Hymnus Hera, so setzt man diese der Luft gleich, gilt er Zeus, so erkennt man in ihm das Warme. Als Vertreter dieser Art Hymnen nennt der Verfasser u. a. Parmenides.

Eine Unterscheidung zwischen Schein und Erscheinung hat Parmenides noch nicht aufgestellt. Zwischen Sein und Schein fehlt bei ihm die philosophische Vermittlung; die Entstehung eines Scheins ist nicht erklärt und mit dem obersten Prinzip der parmenideischen Doktrin unverträglich.

§ 20. Zenon der Eleate, der um 464/60 v. Chr. blühte, verteidigt die parmenideische Lehre durch eine indirekte Beweisführung, indem er zu zeigen sucht, daß die Annahme, es sei Vieles und Wechselndes, auf Widersprüche führe. Insbesondere richtet er gegen die Realität der Bewegung vier Argumente: 1. Die Bewegung kann nicht beginnen, weil der Körper nicht an einen andern Ort gelangen kann, ohne zuvor eine unbegrenzte Zahl von Zwischenorten durchlaufen zu haben. 2. Achilleus kann die Schildkröte nicht einholen, weil dieselbe immer, so oft er an ihren bisherigen Ort gelangt ist, diesen schon wieder verlassen hat. 3. Der fliegende Pfeil ruht; denn er ist in jedem Moment nur an einem Orte. 4. Der halbe Zeitabschnitt ist gleich dem ganzen; denn ein sich bewegender Körper durchläuft die nämliche durch eine Reihe anderer Körper bezeichnete Strecke bei gleicher Geschwindigkeit in dem ganzen und dem halben Zeitabschnitt, je nachdem diese Körper ruhen oder in einer gleich raschen gegenläufigen Bewegung begriffen sind.

Antike Überlieferung über Leben, Schrift und Lehre; Apophthegmatik; Fragmente: Diels, Vors. c. 19. (Ältere Sammlungen s. im Literaturverzeichnis zu § 17.)
Chronologie: Jacoby, Apollodors Chronik S. 231 ff.

Für die Datierung Zenons bei Apollodor war sein Schülerverhältnis zu Parmenides maßgebend. Wie zwischen Xenophanes und Parmenides, so erscheint auch wieder zwischen Parmenides und Zenon der vierzigjährige Abstand.

Als Parmenides' Schüler und Freund soll sich Zenon (nach Strabon 6, 1 p. 252) auch an dessen ethisch-politischen Bestrebungen beteiligt haben und zuletzt (nach Herakleides Lembos u. a. [s. die Stellen Vors. 19 A 1, 26 f.; 19 A 6. 7. 8. 9]) bei

einem verunglückten Unternehmen gegen den Tyrannen Nearch (andere nennen andere Namen) ergriffen worden und unter Martern, die er standhaft erduldete, gestorben sein.

Im platonischen „Parmenides“ (127 c f., Vors. 19 A 11) wird eine in Prosa verfaßte Schrift (*γράμματα*) des Zenon erwähnt, welche in mehrere Argumentationsreihen (*λόγοι*) zerfiel, deren jede mehrere Voraussetzungen (*ὑποθέσεις*) aufstellte, um dieselben ins Absurde zu führen und so indirekt die Wahrheit der Lehre von dem einen Sein zu erweisen. Wohl wegen dieser (indirekten) Beweisführung aus Voraussetzungen hat Aristoteles (fragm. 65, Vors. 19 A 10) den Zenon den Erfinder der Dialektik (*εὑρετὴν τῆς διαλεκτικῆς*) genannt. Platon bezeichnet ihn wegen seiner dialektischen Kunststücke als den eleatischen Palamedes (Phaedr. 261 d, Vors. 19 A 13).

Wenn Vieles wäre, argumentiert Zenon (Vors. 19 B 1), so müßte es zugleich unendlich klein und unendlich groß sein, jenes wegen der Größelosigkeit der letzten Teile, dieses wegen der unendlichen Vielheit derselben (wobei Zenon das bei der fortschreitenden Teilung beständig sich erhaltende umgekehrte Verhältnis zwischen Größe und Vielheit der Teile, wodurch stets das gleiche Produkt sich herstellt, außer acht läßt und die beiden Momente: Kleinheit und Vielheit gegeneinander isoliert). Das Viele müßte, zeigt Zenon in ähnlicher Weise, der Zahl nach begrenzt und doch auch unbegrenzt sein.

Ferner argumentiert Zenon (s. d. Stellen Vors. 19 A 24) gegen die Realität des Raumes: Wenn alles Seiende in einem Raume wäre, so müßte der Raum auch wieder in einem Raume sein, und so fort ins Unendliche.

Gegen die Wahrheit der Sinneswahrnehmung richtete Zenon (s. Vors. 19 A 29) noch folgende Argumentation: Bringt ein fallender Kornhaufe ein Geräusch hervor, so müßte auch jedes einzelne Korn und jeder kleinste Teil eines Kornes noch ein Geräusch hervorbringen; ist aber das letztere nicht der Fall, so kann auch der ganze Kornhaufe, dessen Wirkung nur die Summe der Wirkungen seiner Teile ist, kein Geräusch hervorbringen (Verwandtschaft mit dem Sorites, s. u. § 35). Die Argumentationsweise ist der im ersten Beweise gegen die Vielheit analog.

Die Realität der Bewegung leugnet Zenon nach Diog. L, 9, 72 (Vors. 19 B 4) durch die kurze Begründung: *τὸ κινούμενον οὔτε ἐν ᾧ ἔστι τόπῳ κινεῖται οὔτε ἐν ᾧ μὴ ἔστιν.* Die ausführlicheren Argumentationen finden sich bei Arist. Phys. 6, 2, 233 a 21 und 9, 239 b 5 ff. und den Kommentatoren (Vors. 19 A 25 ff.). Es haben diese Beweise in älterer und neuerer Zeit auf die Entwicklung der Metaphysik nicht unbedeutend eingewirkt. Sie beruhen auf der Unmöglichkeit, das Unendliche als zu Ende gebracht, d. h. als abgeschlossen vorzustellen, wonach es auch nicht möglich ist, die Teilung einer endlichen Größe in unendliche Teile als ausgeführt zu denken. Aristoteles beantwortet die beiden ersten Beweise (ebd. c. 2) mittels der Bemerkung (p. 233 a 11 ff.): *τὰς αὐτὰς γὰρ καὶ τὰς ἴσας διαιρέσεις ὁ χρόνος διαιρεῖται καὶ τὸ μέγεθος*, denn beide, Zeit und Raum, seien etwas Kontinuierliches (*συνεχές*); der ins Unendliche teilbare Weg könne daher allerdings in einer begrenzten Zeit durchlaufen werden, da auch diese ebenso ins Unendliche teilbar sei und der Zeitteil dem Raumteil entspreche; das *ἄπειρον κατὰ διαίρεσιν* sei von dem ins Unendliche sich Erstreckenden, dem *ἄπειρον τοῖς ἐσχάτοις*, zu unterscheiden; das dritte Argument aber (c. 9) durch die Bemerkung, die Zeit bestehe nicht aus den einzelnen (diskontinuierlich gedachten) unteilbaren Zeitpunkten oder den „Jetzt“ (239 b 8: *οὐ γὰρ σύγκειται ὁ χρόνος ἐκ τῶν νῦν τῶν ἀδιαιρέτων*). Bei dem vierten Argumente zeigt er die (wie es scheint, bei

Zenon schlecht versteckte) Verschiedenheit der Messung auf (240 a 2: *τὸ μὲν παρὰ κινούμενον, τὸ δὲ παρ' ἠρεμοῦν*).

Ob bei den drei ersten Argumenten (denn bei dem vierten ist der Paralogismus offenbar) die aristotelischen Antworten völlig genügen, kann bezweifelt werden. Bayle hat dieselben in seinem Dictionnaire hist. et crit. (Artikel Zenon) bekämpft. Hegel (Geschichte d. Phil. I, S. 316 ff.) verteidigt gegen ihn den Aristoteles. Aber auch Hegel selbst findet in der Bewegung einen Widerspruch; gleichwohl gilt ihm dieselbe als existierend. Herbart spricht ihr um des Widerspruchs willen, den sie involviere, die Realität ab.

§ 21. Melissos von Samos, dessen Blüte um Ol. 84 (444/1 vor Chr.) anzusetzen ist, versucht durch eine direkte Beweisführung die Wahrheit des eleatischen Grundgedankens, daß nur das Eine sei, darzutun, und führt denselben rein und konsequent durch, ohne wie Parmenides den Sinnen irgendwelche Konzession mit einer Scheinlehre zu machen. Das Seiende ist ewig, unendlich, einheitlich, durchaus sich selbst gleich, unbewegt und leidlos.

Antike Überlieferung über Leben, Schrift und Lehre; Fragmente: Diels, Vors. c. 20. (Frühere Sammlungen s. im Literaturverzeichnis zu § 17.) Chronologie: Jacoby, Apollod. Chron. S. 270 f.

Melissos, der Philosoph, spielte auch in der politischen Geschichte Griechenlands eine Rolle. Er befehligte die Flotte der Samier bei ihrem Siege über die Athener (441/0 v. Chr.), s. die Stellen Vors. 20 A 1—3, Jacoby S. 270. Diese Tatsache bestimmte Apollodor, die Blüte des M. in Ol. 84 (444/1 vor Chr.) anzusetzen.

Mehrere Fragmente aus der in ionischer Prosa verfaßten Schrift des Melissos „Über die Natur oder über das Seiende" finden sich bei Simplikios zur arist. Physik p. 29. 109 ff. 162 Diels und zur arist. Schrift de caelo p. 557 Heiberg (Vors. 20 B 1 ff.); mit denselben stimmt der erste Abschnitt der pseudoaristotelischen Schrift De Melisso Xenophane Gorgia (Vors. 20 A 5).

Ewig ist das Seiende; denn wäre es geworden, so hätte vor seiner Entstehung nichts sein können. Wenn aber nichts war, so hätte aus dem Nichts auch nichts werden können (Vors. 20 B 1).

Als ungeworden und unvergänglich hat das Seiende keinen (zeitlichen) Anfang und kein (zeitliches) Ende. Nun begeht Melissos aber den logischen Fehler des quaternio terminorum, indem er die Doppeldeutigkeit der Ausdrücke *ἀρχή* und *τελευτή* (Anfang und Ende im zeitlichen und räumlichen Sinne) benutzt, um das Seiende für räumlich unendlich (*ἄπειρον*) zu erklären (Vors. 20 B 2—4), ein Verfahren, das wohl wesentlich dazu beigetragen hat, ihm seitens des Aristoteles den Vorwurf des ungeübteren und plumpen Denkens zuzuziehen: Phys. 1, 3, 186 a 6: *ὁ Μελίσσου (λόγος) φορτικός* (Vors. 20 A 7). Metaph. 1, 5, 986 b 26 (Vors. ebenda) werden übrigens Melissos und Xenophanes zusammen *μικρὸν ἀγροικότεροι* genannt.

Als unendlich ist das Seiende eins; denn zwei oder mehrere Seiende würden einander gegenseitig begrenzen, also nicht unendlich sein (Vors. 20 B 5. 6).

Als einheitlich ist das Seiende unveränderlich; denn jede Veränderung setzt ein Vergehen von etwas Vorhandenem und ein Entstehen von etwas nicht Vorhandenem voraus. Es ist auch leidlos. Denn was Schmerz empfindet, kann

nicht ewig sein und hat nicht gleiche Kraft wie das Gesunde. Auch müßte der Schmerz durch ein Schwinden oder Hinzukommen hervorgerufen sein, würde also eine Veränderung voraussetzen. Das Seiende ist ferner unbewegt; denn es gibt kein Leeres, in welchem es sich bewegen könnte, da das Leere ein existierendes Nichtseiendes wäre (Vors. 20 B 7). Wird die Vielheit und die Bewegung geleugnet, so ist auch die Mischung der Stoffe unmöglich, die Melissos auch ausdrücklich bestreitet (Vors. 20 A 1, 7), wahrscheinlich gegen Empedokles, wie er überhaupt auf die Physiker Rücksicht nimmt. Die Sinne, welche Vielheit und Bewegung uns vorspiegeln, täuschen (Vors. 20 B 8).

Die unendliche Ausdehnung, die Melissos dem Seienden zuschreibt, und die Bestreitung des Leeren nötigen, das Seiende als stofflich zu denken (vgl. auch Arist. Metaph. 1, 5, 986 b 19, Vors. 11 A 30). Gleichwohl behauptete Melissos (Vors. 20 B 9) — an und für sich vollkommen richtig — das Seiende könne, wenn es eines sei, keinen Körper besitzen. Denn wenn ihm Dicke zukäme (die mit der Körperlichkeit gegeben ist), so hätte es auch Teile und wäre damit nicht mehr eines.

§ 22. Die jüngeren Naturphilosophen behaupten mit den Eleaten die Unveränderlichkeit der Substanz und bestreiten Werden und Vergehen im absoluten Sinne, nehmen aber im Gegensatz gegen die Eleaten eine Vielheit unveränderlicher Substanzen an, die entweder in ihrer Qualität identisch sind oder sich nach dieser voneinander unterscheiden, und führen auf die Vereinigung solcher Substanzen miteinander und ihre Sonderung voneinander alles Werden und Geschehen, alles anscheinende Entstehen und Vergehen zurück. Um diesen Vereinigungs- und Sonderungsprozeß zu erklären, erkennen Empedokles und Anaxagoras eine bewegende Macht neben den materiellen Substanzen an, die Atomiker aber, Leukippos und Demokritos, suchen aus der Materie und der nicht auf ein besonderes Prinzip zurückgeführten Bewegung allein alle Erscheinungen zu verstehen. Der Hylozoismus der älteren Naturphilosophen wird bei Empedokles und Anaxagoras durch die Scheidung der bewegenden Ursache von dem Stoff prinzipiell aufgehoben, wirkt aber tatsächlich noch sehr beträchtlich nach, zumeist in den Anschauungen des Empedokles, doch auch in denen des Anaxagoras, obschon Anaxagoras und in gewissem Sinne, sofern Liebe und Haß als selbständige, von den materiellen Elementen getrennte Mächte vorgestellt werden, auch Empedokles, im Prinzip zum Dualismus zwischen Geist und Stoff fortgehen. Die Atomiker hingegen lehren den konsequenten mechanischen Materialismus, während der Materialismus der Hylozoisten, namentlich wenn man Heraklit zu ihnen rechnet, als ein organischer zu bezeichnen ist.

Von der sinnlichen Anschauung aus sind die ersten griechischen Philosophen allmählich mehr und mehr zu Abstraktionen vorgeschritten; nachdem man aber auf diesem Wege in der eleatischen Philosophie zu dem abstraktesten aller Begriffe, dem Begriff des Seins, gelangt war, dabei jedoch die Möglichkeit einer Erklärung der Erscheinungen eingebüßt hatte, ging die Tendenz der Späteren dahin, das Prinzip selbst so zu fassen, daß ohne Verleugnung der Einheit und Konstanz des Seins doch wiederum ein Weg zu der Vielheit und dem Wechsel der Erscheinungen sich eröffne. Demgemäß haben sie die Prozesse des Werdens und Vergehens, in denen die naive Kosmologie der älteren Philosophen noch keine ontologischen Probleme erkannt und die sie daher einfach als Tatsachen gesetzt hatte, begrifflich zu bestimmen gesucht, und zwar in der Weise, daß sie durch Reduktion des Werdens und Vergehens auf Verbindung und Trennung unveränderlicher Substanzen zugleich den ontologischen Anforderungen an den Seinsbegriff und den in der Erfahrung gegebenen Tatsachen der Entwicklung und Veränderung gerecht zu werden suchten. Die Grenze zwischen beiden Entwicklungsreihen liegt in der eleatischen Philosophie, besonders in der bestimmteren Ausführung derselben durch Parmenides. Heraklit, der später als Xenophanes, aber früher als Parmenides gelehrt hat, gehört auch dem Charakter seiner Lehre nach zu den früheren Denkern, hat aber zweifellos mit seiner These vom ewigen Fluß der Dinge und mit der Verdrängung des Seins durch das Werden zur Anregung der ontologischen Frage beigetragen und so die weitere Entwicklung gefördert.

§ 23. Empedokles von Akragas, geboren etwa Ol. 74, 2 = 483/2 v. Chr., stellt in seinem Lehrgedicht über die Natur, auf den Ioniern fußend, die vier Elemente: Erde, Wasser, Luft und Feuer, als materielle Prinzipien oder „Wurzeln" der Dinge auf und fügt denselben zwei Kräfte als Prinzipien der Bewegung bei: die Liebe als das Vereinende und den Haß als das Trennende. Innerhalb der ursprünglichen Mischung aller Elemente tritt durch den Haß eine Sonderung ein, die zur Entstehung der einzelnen Dinge führt. Die Liebe bewirkt die Aufhebung des Einzelnen und die Wiederherstellung des ursprünglichen Mischungszustandes. Die wechselnden Perioden der Weltbildung und Weltauflösung beruhen auf dem wechselnden Übergewicht von Liebe und Haß: es gibt Zeiten, in welchen durch den Haß alles Verschiedenartige voneinander getrennt, andere, in welchen es durch die Liebe überall vereinigt ist. Wir erkennen die Dinge in ihren Elementen vermöge der gleichartigen Elemente, die in uns sind.

Antike Überlieferung über Leben, Schriften und Lehre; Apophthegmatik; Fragmente: Diels, Poët. philos. fragm. p. 74 ff., Vors. c. 21. (Ältere Sammlungen im Literaturverzeichnis zu diesem Paragraphen.) Chronologie: Jacoby, Apollod. Chronik S. 271 ff.

Apollodor, auf den Diog. Laërt. 8, 74 (Vors. 21 A 1, 74) zurückgeht, setzte die Blüte des Empedokles in die Epoche von Thurioi, Ol. 84, 1, 444/3 vor Chr., jedenfalls auf Grund der Nachricht des kurz nach Empedokles lebenden Literar-

historikers Glaukos von Rhegion, daß E. bald nach Gründung von Thurioi diese Stadt besucht habe (Diog. Laërt. 8, 52, Vors. 21 A 1, 52, Apoll. fragm. 43 Jacoby). Nach apollodorischer Rechnungsweise ergibt sich danach als Geburtsjahr Ol. 74, 2, 483/2 vor Chr., und mit diesem Ansatz verträgt sich sehr wohl die Angabe des Aristoteles, Metaph. 1, 3, 984a 11, daß (der 499/98 geborene) Anaxagoras *τῇ μὲν ἡλικίᾳ πρότερος, τοῖς δ' ἔργοις ὕστερος* gewesen sei als Empedokles. Gestorben ist dieser nach Aristoteles und Herakleides (Arist. fragm. 71 [bei Apollodor fr. 43 = Diog. Laërt. 8, 52. 74]; Vors. 21 A 1, 52. 74) im Alter von sechzig Jahren. Die Familie gehörte der demokratischen Partei zu Akragas (Agrigentum) an, für die auch Empedokles gleich seinem Vater Meton erfolgreich wirkte. Die ihm angebotene königliche Würde soll er verschmäht haben. Durch griechische Städte in Sizilien und Italien zog er hochgeehrt als Arzt, Sühnepriester, Redner und Wundertäter umher; er selbst schrieb sich magische Kräfte zu. Wahrscheinlich starb er im Peloponnes, nachdem er sich in der Heimat die Mißgunst des Volkes zugezogen und seine Vaterstadt hatte verlassen müssen. Andere Berichte verlegten die späteste Zeit seines Lebens nach Sizilien. Eine Version, nach der er als Verbannter nach Syrakus gekommen wäre und sich dort am Kriege gegen Athen (415—413) beteiligt hätte, wurde von Apollodor wegen ihrer chronologischen Unwahrscheinlichkeit zurückgewiesen. Über seinen Tod waren verschiedene z. T. abenteuerliche Sagen im Umlaufe. So hieß es, er sei nach einem Opfermahl plötzlich verschwunden, wie die einen berichteten, weil er zu den Göttern entrückt wurde, nach anderer Angabe, um sich in den Krater des Ätna zu stürzen und durch sein Verschwinden den Glauben an seine Göttlichkeit zu befestigen, was durch eine seiner ehernen Sandalen, die der Berg wieder auswarf, vereitelt wurde (s. die Stellen Vors. 21 A 1, 69; 21 A 2. 16; Luc. de morte Peregr. 1). Aristoteles soll ihn (nach Diog. Laërt. 8, 57; 9, 25; Sext. Emp. 7, 6) den Erfinder der Rhetorik in gleicher Weise genannt haben wie den Zenon den der Dialektik (Vors. 21 A 1, 57; 21 A 19).

Von den Schriften des Empedokles (Vors. 21 A 21 ff.) sind uns nur zwei durch sichere Fragmente bekannt: *Περὶ φύσεως* in zwei Büchern und *Καθαρμοί*; des weiteren sind noch zu erwähnen ein *Ἰατρικὸς λόγος* und Tragödien, die ihm aber schon im Altertum von einer Seite abgesprochen wurden. (Der gleichnamige Enkel des E., der nach Suidas s. v. Emped. [2. Artikel] 24 Tragödien verfaßt haben soll, ist wohl nur nach einer auch in neuerer Zeit geübten Methode erfunden, um die unter Empedokles' Namen umlaufenden Tragödien einem Empedokles, und doch nicht unserm Philosophen, zuschreiben zu können.) Aus seinen Gedichten sind uns gegen 450 Verse erhalten.

Empedokles bekämpft die Annahme, daß etwas, was vorher nicht war, entstehen, und daß etwas in nichts vergehen könne; es gibt nach ihm nur Mischung und Trennung, Entstehung (*φύσις*) aber ist ein leerer Name. Fragm. 8:

Ἄλλο δέ τοι ἐρέω· φύσις οὐδενός ἐστιν ἁπάντων
θνητῶν οὐδέ τις οὐλομένου θανάτοιο τελευτή,
ἀλλὰ μόνον μίξις τε διάλλαξίς τε μιγέντων
ἐστί. φύσις δ' ἐπὶ τοῖς ὀνομάζεται ἀνθρώποισιν

(„Ein anderes will ich dir künden: Entstehung gibt es bei keinem unter allen sterblichen Dingen noch auch ein Ende im vernichtenden Tode, sondern [es gibt] nur Mischung und Sonderung des Gemischten, Entstehung aber ist nur ein Ausdruck der Menschen").

Die Mischung beruht auf der Liebe (*Φιλότης, Φιλία* [fragm. 17, 7, Vors. 21 A 28.

30. 32. 33. 37 u. ö.], Ἀφροδίτη [fragm. 22, 5 u. ö., Vors. 21 A 29]; mit Verwischung des Mythologisch-persönlichen στοργή, fragm. 109, 3), die Trennung auf dem Haß (Νεῖκος, fragm. 17, 8 u. ö.; mit Verwischung des Persönlichen fragm. 109, 3); jene nennt er fragm. 35, 13 ἀμεμφής, ihren Drang ἠπιόφρων, das Νεῖκος hingegen οὐλόμενον (fragm. 17, 19), λυγρόν (fragm. 109, 3), μαινόμενον (fragm. 115, 14), so daß ihm offenbar der Gegensatz dieser Kräfte in gewissem Sinne auf den des Guten und Bösen hinausläuft, wie Aristoteles Metaph. 1, 4, 984b 32 (Vors. 21 A 39) bemerkt. Die Urstoffe, welche in aller Mischung und Trennung unverändert beharren, sind die erstmals von Empedokles aufgestellten und durch ihn in die allgemeine Anschauung übergegangenen vier Elemente, Feuer, Wasser, Erde und Luft: (fragm. 17, 18) πῦρ καὶ ὕδωρ καὶ γαῖα καὶ ἠέρος ἄπλετον ὕψος; (fragm. 71, 2) ὕδατος γαίης τε καὶ αἰθέρος ἠελίου τε κιρναμένων; (fragm. 22, 2) ἠλέκτωρ τε χθών τε καὶ οὐρανὸς ἠδὲ θάλασσα; (fragm. 6, 2) Ζεὺς ἀργὴς [der schimmernde Z. = das Feuer] Ἥρη τε φερέσβιος [die lebenbringende H. = die Luft] ἠδ' Ἀιδωνεὺς [= die Erde] Νῆστίς θ' [= das Wasser; eigentlich Name einer sizilischen Wassergöttin] . . . (Eine andere antike Deutung bezieht Here auf die Erde und Aidoneus auf die Luft.) Mit Wechsel in der Bedeutung des αἰθήρ fragm. 38, 3 f.: γαῖά τε καὶ πόντος πολυκύμων ἠδ' ὑγρὸς ἀὴρ Τιτὰν ἠδ' αἰθὴρ („und der Titane Äther") σφίγγων περὶ κύκλον ἅπαντα. Andere Bezeichnungen sind für das Feuer Ἥφαιστος, fragm. 96, 3; 98, 2, für das Wasser ὄμβρος, fragm. 98, 2. Empedokles nennt diese Elemente die vier Wurzeln aller Dinge (τέσσαρα τῶν πάντων ῥιζώματα, fragm. 6, 1).

Im Urzustande sind die Elemente sämtlich untereinander gemischt zu einem alles in sich befassenden Σφαῖρος; es herrscht darin nur Liebe, der Haß hat nicht teil an ihm. Allmählich findet er aber Eingang und wird groß gezogen; nun trennen sich durch ihn die Elemente voneinander, und so entstehen die Einzelwesen. Es kommt zu einem Extrem der Trennung, in welchem der Haß allein herrscht und die Liebe gleichsam unwirksam ist; in diesem Zustande existieren wiederum keine Einzelwesen mehr. Dann gewinnt die Liebe wieder Macht und vereinigt das Getrennte, wodurch aufs neue Einzelwesen entstehen, bis es zuletzt zur Alleinherrschaft der Liebe kommt, worin wieder die Einzelwesen aufgehoben sind, und der anfängliche Zustand hergestellt ist. Aus diesem gehen dann allmählich wieder die anderen Zustände hervor und so fort in periodischem Wechsel. Vgl. Plat. Soph. 242 d e, Arist. Phys. 8, 1, 252 a 7 (Vors. 21 A 29. 38).

Daß Empedokles den Sphairos als Gott bezeichnet, ergibt sich aus Simpl. Phys. 1184, 2 (Vors. 21 B 31): (ἀρξαμένου δὲ πάλιν τοῦ Νείκους ἐπικρατεῖν τότε πάλιν κίνησις ἐν τῷ Σφαίρῳ γίνεται).

πάντα γὰρ ἑξείης πελεμίζετο γυῖα θεοῖο

(„Denn alle Glieder des Gottes der Reihe nach wurden in heftige Bewegung versetzt"). Vgl. auch Vors. 21 B 30, 1; 27, 4.

Trotz dieser Ausdrucksweise bekämpft Empedokles in der Weise des Xenophanes den Anthropomorphismus der griechischen Volksreligion, so in Fragm. 22:

Οὐ γὰρ ἀπὸ νώτοιο δύο κλάδοι ἀίσσονται,
οὐ πόδες, οὐ θοὰ γοῦν(α), οὐ μήδεα γεννήεντα,
ἀλλὰ σφαῖρος ἔην καὶ ⟨πάντοθεν⟩ ἶσος ἑαυτῷ

(„Denn nicht springen ihm vom Rücken zwei Zweige vor, nicht Füße, nicht schnelle Kniee, nicht zeugende Schamglieder, sondern er war eine Kugel und von allen Seiten sich selbst gleich").

Noch näher steht dem Xenophanes eine andere Stelle, an welcher zwei dieser

Verse in einem neuen Zusammenhange wiederkehren. Den Gegensatz zu den populären anthropomorphischen Göttern bildet hier ein rein geistiger in Gedanken sich betätigender Gott. Die schönen Verse lauten (fragm. 134):

Οὐδὲ γὰρ ἀνδρομέῃ κεφαλῇ κατὰ γυῖα κέκασται,
οὐ μὲν ἀπαὶ νώτοιο δύο κλάδοι ἀίσσονται,
οὐ πόδες, οὐ θοὰ γοῦν(α), οὐ μήδεα λαχνήεντα,
ἀλλὰ φρὴν ἱερὴ καὶ ἀθέσφατος ἔπλετο μοῦνον
φροντίσι κόσμον ἅπαντα καταΐσσουσα θοῇσιν

(„Denn er ist nicht in seinem Gliederbau mit einem Menschenhaupt ausgerüstet, nicht springen ihm vom Rücken zwei Zweige vor, nicht Füße, nicht schnelle Kniee, nicht behaarte Schamglieder, sondern ein heiliger und unaussprechlicher Geist nur war es, mit raschen Gedanken die ganze Weltordnung durcheilend“).

Von den organischen Wesen sind zuerst die Pflanzen aus der noch im Entwicklungsprozeß begriffenen Erde hervorgekeimt, danach die Tiere, indem deren einzelne Teile sich zuerst selbständig bildeten und dann durch die Liebe vereinigten; später trat an die Stelle der Urzeugung die Wiedererzeugung (Aët. 5, 19, 5 [Vors. 21 A 72, vgl. Diels, Doxogr. S. 189] und 5, 26, 4 [Vors. 21 A 70]). Es gab Wesen, die nur Augen, andere, die nur Köpfe, Arme usw. waren nach Fragm. 57. 59:

Ἧι πολλαὶ μὲν κόρσαι ἀναύχενες ἐβλάστησαν,
γυμνοὶ δ' ἐπλάζοντο βραχίονες εὔνιδες ὤμων.
ὄμματά τ' οἶ' ἐπλανᾶτο πενητεύοντα μετώπων.
— αὐτὰρ ἐπεὶ κατὰ μεῖζον ἐμίσγετο δαίμονι δαίμων,
ταῦτά τε συμπίπτεσκον, ὅπῃ συνέκυρσεν ἕκαστα,
ἄλλα τε πρὸς τοῖς πολλὰ διηνεκῆ ἐξεγένοντο.

(„Ihr [der Erde, vgl. Diels] sproßten viele halslose Köpfe, und bloße Arme irrten umher ohne Schultern, und Augen schweiften allein, die der Stirnen entbehrten. — Aber als der eine Gott mit dem andern (die Liebe mit dem Streite) in größerem Umfange handgemein wurde [so Diels], vereinigten sich diese Glieder, wo sie gerade im einzelnen sich trafen, und viel anderes entstand außerdem [durch weiteres Hervorsprossen von Gliedern] in fortlaufender Reihe“).

Bei dieser Vereinigung ergaben sich nun vielfach Wesen, die nicht von Bestand waren, wie Bildungen mit doppeltem Gesicht und doppelter Brust oder Verbindungen von Ochsenleibern und Menschengesichtern und umgekehrt. Erhalten blieben nur die Verbindungen, die — obwohl durch Zufall zustande gekommen, wie alle anderen, doch — so beschaffen waren, wie wenn bei ihnen ein Zweck (Ausübung gewisser lebenerhaltender Funktionen) leitend gewesen wäre, eine Lehre, die Aristoteles Phys. 2, 8, 198 b 29 (Vors. 21 B 61) überliefert und durch die Bemerkung bekämpft, daß die zweckmäßig gebildeten Organismen nicht vereinzelt vorkommen, wie bei zufälliger Entstehung zu erwarten wäre, sondern *ἢ ἀεὶ ἢ ὡς ἐπὶ τὸ πολύ*).*)

Die Wirkungen entfernter Körper aufeinander, insbesondere auch die Sinneswahrnehmung, erklärt Empedokles mittels der Annahme von Ausflüssen

---

*) Es kann diese Lehre mit der Lamarck-Darwinschen Deszendenztheorie verglichen und als Vorläuferin dieser angesehen werden; doch findet letztere den Grund des Fortschritts mehr in sukzessiver Differenzierung einfacherer Formen, die empedokleische Doktrin dagegen mehr in der Verbindung heterogener miteinander; allerdings ist dieser Unterschied nur ein relativer. Über das Verhältnis dieser empedokleischen Lehren zu denen Darwins und anderer Vertreter der modernen Naturwissenschaft s. auch die im Literaturverzeichnis zu § 7 angegebenen Arbeiten von Heinze, Zeller u. a. Vgl. auch Dümmler, Akademika S. 217 ff., Zeller, Philos. d. Gr. I[5], S. 795 f., Gomperz, Griech. Denker I, S. 196. 448.

(*ἀπορροαί,* Vors. 21 B 89) aus allen Dingen und von Poren (*πόροι*), in welche die Ausflüsse eintreten können; von den Ausflüsssen seien einige bestimmten Poren adäquat, andere aber kleiner oder größer; so kommt es, daß nicht jedes Sinnesorgan aller Art Ausflüsse aufnehmen kann, sondern nur gewisse seiner Struktur entsprechende (Theophr. de sensu 7, Vors. 21 A 86). Bei dem Sehen findet ein zweifaches Ausströmen statt; teils nämlich gehen Ausflüsse von den sichtbaren Dingen zum Auge hin (Plato Meno 76c d, Vors. 21 A 92), teils treten durch die Poren des Auges Ausflüsse des inneren Feuers hervor (Arist. de sensu 2, 437b 11 ff., Vors. 21 A 91), und indem beide Ausflüsse zusammentreffen, entsteht das Wahrnehmungsbild. Feine Netze halten im Auge die Masse des umherschwimmenden Wassers zurück, die Feuerteilchen aber springen in langen Strahlen hindurch wie die Lichtstrahlen durch die Laterne (fragm. 84), wogegen Aristoteles de sensu 2, 437 b 13 (Vors. 21 A 91) einwendet, wir müßten dann auch im Dunkeln sehen können. Die Töne entstehen in dem trompetenförmigen Gehörgang beim Einströmen der bewegten Luft. Auch die Empfindung des Geruchs beruht auf dem Eindringen feiner Stoffteilchen in das Geruchsorgan beim Einatmen. Über Geschmacks- und Tastempfindung äußerte sich Empedokles nach Theophrast nicht näher, doch sollte auch hier das Hineinpassen (von Stoffteilchen) in die Poren Bedingung für die Sinnesempfindung sein (Theophr. de sensu 9, Vors. 21 A 86). Empfindung, Begierde und Verstand schrieb Empedokles, wie Anaxagoras und Demokrit, auch den Pflanzen zu (Pseudo-Arist. *Περὶ φυτῶν* 1, 1, 815a 15, Vors. 21 A 70).

Wir erkennen jedes Element der Dinge durch das entsprechende Element in uns, Gleichartiges durch Gleichartiges; Empedokles huldigt also wie Parmenides (s. o. S. 99) der ersten unter den beiden von Theophr. de sensu 1 (Vors. 21 A 86) unterschiedenen Theorien. So in fragm. 109:

Γαίῃ μὲν γὰρ γαῖαν ὀπώπαμεν, ὕδατι δ' ὕδωρ,
αἰθέρι δ' αἰθέρα δῖον, ἀτὰρ πυρὶ πῦρ ἀΐδηλον,
στοργὴν δὲ στοργῇ, νεῖκος δέ τε νείκεϊ λυγρῷ

(„Denn mit der Erde in uns erkennen wir die Erde, mit dem Wasser das Wasser, mit der Luft die göttliche Luft, mit dem Feuer aber das verderbliche Feuer, die Liebe mit der Liebe, den Haß aber mit dem traurigen Haß").

In diesem Sinne ist auch fragm. 107 zu verstehen:

Ἐκ τούτων ⟨γὰρ⟩ πάντα πεπήγασιν ἁρμοσθέντα,
καὶ τούτοις φρονέουσι καὶ ἥδοντ' ἠδ' ἀνιῶνται

(„Denn aus diesen [den Elementen] ist alles in harmonischer Fügung gebaut und durch diese denken, freuen und betrüben sie [die Menschen] sich").

Der in diesem Gedanken liegende poetische Reiz und die aus ihm zu ziehende Folgerung vom Göttlichen, das im Menschen liegen muß, insofern er die Gottheit erkennt, hat ihm in der folgenden Zeit großen Anhang verschafft. Platon nennt im „Staat" 6 p. 508 a b das Auge *ἡλιοειδέστατον τῶν περὶ τὰς αἰσθήσεις ὀργάνων.* Mit Erweiterung des Gedankens behauptete dann (nach Sext. Emp. adv. math. 7, 93) der Stoiker Poseidonios in seinem Kommentar zum platonischen Timaios: *ὡς τὸ μὲν φῶς ὑπὸ τῆς φωτοειδοῦς ὄψεως καταλαμβάνεται, ἡ δὲ φωνὴ ὑπὸ τῆς ἀεροειδοῦς ἀκοῆς, οὕτω καὶ ἡ τῶν ὅλων φύσις ὑπὸ συγγενοῦς ὀφείλει καταλαμβάνεσθαι τοῦ λόγου.* Von Poseidonios beeinflußt sagt der Verfasser der pseudo-aristotelischen Schrift *Περὶ κόσμου* 1, 391 a 14 von der Seele: *ῥαδίως οἶμαι τὰ συγγενῆ γνωρίσασα καὶ θείῳ ψυχῆς ὄμματι τὰ θεῖα καταλαβοῦσα.* Unter demselben Einfluß dichtete Manilius Astron. 2, 115:

Quis caelum possit nisi caeli munere nosse
et reperire deum, nisi qui pars ipse deorum est,

und 4, 905 ff.:

(Der Mensch im Gegensatze zu den Tieren)
stetit unus in arcem
erectus capitis victorque ad sidera mittit
sidereos oculos.

Im Anschluß an Platon schrieb der Neuplatoniker Plotin Ennead. 1, 6, 9: *Οὐ γὰρ ἄν πώποτε εἶδεν ὀφθαλμὸς ἥλιον ἡλιοειδὴς μὴ γεγενημένος οὐδὲ τὸ καλὸν ἄν ἴδοι ψυχὴ μὴ καλὴ γενομένη.*

Unter den Neueren nahm Goethe den plotinischen Gedanken auf (Zahme Xenien III):

Wär' nicht das Auge sonnenhaft,
Die Sonne könnt' es nie erblicken.
Läg' nicht in uns des Gottes eigne Kraft,
Wie könnt' uns Göttliches entzücken!

Auch die Verse aus dem zweiten Buch des Manilius waren Goethe bekannt: er schrieb sie am 4. Sept. 1784 ins Brockenbuch. Vgl. über diese und weitere Nachwirkungen des empedokleischen Satzes Franz Boll, Studien üb. Claud. Ptolem. (Jahrb. f. klass. Philol. Suppl. 21 [1894]), S. 228 (hier auch Parallelen aus der altchristlichen Literatur), Em. Badstübner, Beiträge z. Erklär. u. Kritik d. philosoph. Schriften Senecas, Hamburg 1901 Pr., S. 13 f., Albr. Dieterich, Eine Mithrasliturgie[2], Leipz. u. Berl. 1910, S. 55 ff. (Zusammenhang mit weiterer, auch nichtgriechischer, religiöser Literatur), Herm. Binder, Dio Chrysostomus und Posidonius, Borna-Leipz. 1905, Tüb. Diss., S. 24.

Von Empedokles' religiösen Lehren ist uns seine Bekämpfung des Anthropomorphismus schon oben begegnet. Hierher gehört auch die Umdeutung von Volksgottheiten in Naturerscheinungen, die wie für Parmenides (s. o. S. 100) so auch für Empedokles bezeugt ist (Vors. 21 A 23). Ebendahin führt die Benennung der Elemente mit Götternamen; s. o. S. 106. Im übrigen scheint Empedokles seine religiösen Lehren mit seiner Philosophie nicht in engere Verbindung gebracht zu haben. Bemerkenswert ist besonders seine Seelenwanderungslehre. Wer von den langlebigen Dämonen sich mit Mord befleckt oder einen Meineid geschworen hat, der muß nach altem Götterbeschluß dreimal zehntausend Horen hindurch fern von den Sitzen der Seligen umherirren und im Laufe der Zeit in allerlei Gestalten sterblicher Wesen eingehen. Zu diesen Verurteilten rechnet Empedokles auch sich selbst (fragm. 115) und berichtet von sich (fragm. 117):

Ἤδη γάρ ποτ' ἐγὼ γενόμην κοῦρός τε κόρη τε
θάμνος τ' οἰωνός τε καὶ ἔξαλος ἔλλοπος ἰχθύς

(„Denn ich war schon einmal Jüngling und Jungfrau und Busch und Vogel und meerentsprungener stummer Fisch").

Aus dem Dogma der Seelenwanderung fließt auch bei Empedokles das strenge Verbot, Fleisch zu essen und Tiere zu töten, da man ja seine eigenen Eltern verzehren könnte (fragm. 137):

Μορφὴν δ' ἀλλάξαντα πατὴρ φίλον υἱὸν ἀείρας
σφάζει ἐπευχόμενος μέγα νήπιος· —
ὡς δ' αὔτως πατέρ' υἱὸς ἑλὼν καὶ μητέρα παῖδες
θυμὸν ἀπορραίσαντε φίλας κατὰ σάρκας ἔδουσιν

(„Den lieben Sohn, der seine Gestalt verändert hat, hebt der Vater empor und schlachtet ihn, während er dazu noch betet, der gar törichte! — Ebenso aber faßt den Vater der Sohn und fassen die Mutter die Kinder, rauben ihnen das Leben und verzehren das Fleisch ihrer Lieben").

In der Lehre von der Seelenwanderung ist ein Zusammenhang des Empedokles mit den Pythagoreern anzunehmen. In den philosophischen Lehren hat er sich einesteils an die Eleaten, namentlich an Parmenides, andernteils an Heraklit angeschlossen und bildet so eine Vermittlung zwischen der Lehre vom absoluten alles Werden und Vergehen ausschließenden Sein und derjenigen vom ewigen alles Sein ausschließenden Werden.

§ 24. Anaxagoras aus Klazomenai (in Kleinasien), dessen Lebenszeit sich etwa von Ol. 70, 2 = 499/8 vor Chr. bis Ol. 88, 1 = 428/7 vor Chr. erstreckt, führt alles Entstehen und Vergehen, wie Empedokles, auf Mischung und Entmischung zurück, setzt aber als letzte Mischungselemente eine unbegrenzte Vielheit qualitativ bestimmter und voneinander verschiedener Urstoffe, die von ihm Samen der Dinge, von Aristoteles in sich (in allen ihren Teilen) gleichartige Elemente, von Späteren (mit einem im Anschluß an den aristotelischen Ausdruck gebildeten Terminus) Homöomerien genannt werden. Ursprünglich bestand eine ordnungslose Mischung dieser Teilchen: „alle Dinge waren zusammen". Der Geist (*νοῦς*) aber, welcher als das feinste unter allen Dingen einfache, ungemischte und leidlose Vernunft ist, trat ordnend hinzu und bildete aus dem Chaos die Welt. Mit dieser Lehre tritt an die Stelle des mythisch gefärbten Dualismus des Empedokles ein rein philosophischer. Einem solchen begegnen wir hier zum erstenmal in der abendländischen Philosophie. In der Erklärung des Einzelnen aber beschränkte sich Anaxagoras nach dem Zeugnis des Platon und Aristoteles auf die Aufsuchung der mechanischen Ursachen und griff nur da, wo er diese nicht zu erkennen vermochte, auf die Wirksamkeit der göttlichen Vernunft zurück. Die Entwicklung der Welt geht ins Endlose fort, ohne daß wieder einmal zu deren Anfang („*ὁμοῦ πάντα*") eine Rückkehr stattfände. — Außer der Philosophie widmete sich Anaxagoras sehr eifrig der Mathematik und Astronomie.

Aus der anaxagoreischen Schule ist uns Archelaos von Athen (nach anderer Angabe von Milet) als Vertreter einer in den Grundzügen mit der des Lehrers übereinstimmenden Philosophie bekannt. Ein anderer Schüler, Metrodoros von Lampsakos, pflegte die allegorisierende Homerausdeutung, besonders in physikalischer Richtung, wobei er an ethische Homerinterpretation des Anaxagoras angeknüpft haben soll.

Anaxagoras. Antike Überlieferung über Leben, Schrift und Lehre; Apophthegmatik; Fragmente: Diels, Vors. c. 46. (Frühere Sammlungen im Literaturverzeichnis zu diesem Paragraphen.) Chronologie: Jacoby, Apollod. Chron. S. 244 ff. Porträt (Münzen von Klazomenai): Diels, Vors. 46 A 27. Der erste der dort besprochenen beiden Typen abgebildet Vors. II 2^{2} S. III (vgl. S. XIV).

Archelaos. Antike Überlieferung: Diels, Vors. c. 47.

Metrodoros. Antike Überlieferung: Diels, Vors. c. 48.

Anaxagoras stammte aus einem angesehenen Geschlecht in Klazomenai, begab sich aber später nach Athen und lebte dort lange als Freund des Perikles, bis er von politischen Gegnern des großen Staatsmannes auf Grund seiner philosophischen Anschauung — es handelte sich dabei um den Satz, die Sonne sei eine glühende Masse (Vors. 46 A 1, 12; vgl. 42 A 35) — der Gottlosigkeit angeklagt wurde. Er fand sich genötigt, den Folgen der Anklage durch Auswanderung nach Lampsakos auszuweichen, wo er nicht lange nachher gestorben sein soll. Die chronologischen Angaben über ihn weichen zum Teil sehr voneinander ab. Die Anklage fiel nach Diodor 12, 39 (Vors. 46 A 17) unter Archon Euthydemos 431, nach Plut. Perikl. 32 (Vors. ebenda) in die Zeit um den Beginn des peloponnesischen Krieges. Schon hiernach ist es unstatthaft, mit K. F. Hermann (De philos. Ionic. aetatibus, Gött. 1849, S. 13 ff.) die Geburt des Philosophen in Ol. 61, 3 (534 v. Chr.) zu setzen; vielmehr ist wahrscheinlich die Angabe des Apollodor (bei Diog. L. 2, 7, Vors. 46 A 1, 7, fragm. 36 Jacoby) richtig, er sei Ol. 70 (500—497) geboren. Sein Tod fällt nach dem Texte des Diog. Laërt. 2, 7 Ol. 78, 1 (468/7), was nach dem eben über die Zeit der Anklage Bemerkten und nach dem von Apollodor selbst gegebenen Ansatz seiner Lebensdauer auf 72 Jahre in Ol. 88, 1 (428/7) zu ändern ist. Danach wäre seine Geburt nach apollodorischer Rechnungsmethode 499/8 anzusetzen. In Athen soll er 30 Jahre gelebt haben (wohl von 461—431). Die von Diog. L. 2, 7 auf Demetrios Phalereus zurückgeführte Angabe, er habe in seinem zwanzigsten Lebensjahre zu Athen, als Kallias (Abkürzung für Kalliades) Archon war (Kalliades war 480 Archon Eponymos, ein Kallias, der aber schwerlich in Frage kommt, 456), zu philosophieren begonnen, ist wohl aus einer Mißdeutung der Notiz hervorgegangen, er habe, als Kalliades zu Athen Archon war, angefangen zu philosophieren (vgl. Zeller I 1^{5} S. 969). Wenn Aristoteles (Metaph. 1, 3, 984 a 11, Vors. 21 A 6) sagt, Anaxagoras sei dem Lebensalter nach früher als Empedokles, komme aber mit seinen (philosophischen) Leistungen nach ihm (*τῇ μὲν ἡλικίᾳ πρότερος, τοῖς δ' ἔργοις ὕστερος*), so läßt sich zweifeln, ob hier *ὕστερος* auf ein chronologisches Verhältnis, oder auf eine qualitative Inferiorität der Philosophie des Anaxagoras zu beziehen ist (s. Diels z. d. St.). Der Unterschied des Alters kann nicht groß gewesen sein. Anaxagoras scheint bereits die empedokleischen Lehren gekannt und umgebildet zu haben.

Die philosophische Schrift des Anaxagoras (*Περὶ φύσεως?*) wird von Platon (Apol. 26 d, vgl. Phaedo 97 b) und anderen (vgl. die Stellen Vors. 46 A 35 ff.) erwähnt. Bei Diog. L. 2, 6 (Vors. 46 A 1, 6) heißt sie ein *σύγγραμμα, ὅ ἐστιν ἡδέως καὶ μεγαλοφρόνως ἡρμηνευμένον.*

Anstatt der vier Elemente des Empedokles nimmt Anaxagoras unendlich viele Urstoffe an. Alles, was Teile hat, die qualitativ das sind, was das Ganze ist (wie z. B. ein Teilquantum Wassers qualitativ dasselbe ist wie das Wasser überhaupt), ist nach der Lehre des Anaxagoras (wie Aristoteles Metaph. 1, 3, 984 a 11, Vors. 46 A 43 bezeugt) dadurch entstanden, daß diese Teile, die von Anfang an vorhanden, aber unter anderes zerstreut waren, sich zueinander gesellt haben

(*σύγκρισις*). Diese Verbindung des Gleichartigen sei dasjenige, was bei dem sogenannten Werden wirklich geschehe; jedes Teilchen bleibe dabei an sich unverändert. Ebenso sei, was man Zerstörung nenne, in der Tat nur Trennung (*διάκρισις*). Anaxagoras bei Simpl. in Arist. Phys. 163, 18, Vors. 46 B 17: *Τὸ δὲ γίνεσθαι καὶ ἀπόλλυσθαι οὐκ ὀρθῶς νομίζουσιν οἱ Ἕλληνες· οὐδὲν γὰρ χρῆμα γίνεται οὐδὲ ἀπόλλυται, ἀλλ' ἀπὸ ἐόντων χρημάτων συμμίσγεταί τε καὶ διακρίνεται· καὶ οὕτως ἂν ὀρθῶς καλοῖεν τό τε γίνεσθαι συμμίσγεσθαι καὶ τὸ ἀπόλλυσθαι διακρίνεσθαι* („Werden und Vergehen sind unrichtige Vorstellungen der Griechen. Denn kein Ding wird, noch vergeht es, sondern es mischt sich aus bereits vorhandenen Dingen oder zerscheidet sich wieder [d. h. löst sich wieder auf in diese ursprünglichen Bestandteile]. Und so könnte man richtigerweise das Werden einen Mischungs- und das Vergehen einen Zerscheidungsprozeß nennen"). Das, was dem Ganzen gleichartige Teile hat (z. B. Fleisch, Blut, Knochen, Gold, Silber), nennt Aristoteles in seiner Terminologie *ὁμοιομερές* im Gegensatz zu dem *ἀνομοιομερές* (z. B. dem Tier, überhaupt dem Organismus als Ganzem), dessen Teile verschiedene Qualitäten haben. Der Ausdruck *τὸ ὁμοιομερές, τὰ ὁμοιομερῆ* geht ursprünglich nicht auf die gleichartigen Teile selbst, sondern auf das Ganze, dessen Teile einander gleichartig sind; er kann aber auch auf die Teile selbst als kleinere Ganze bezogen werden, da bei einem Wesen, welches in sich selbst durchgängig von gleicher Qualität ist, auch die Teile eines jeden Teils wiederum einander gleichartig sein müssen. Metaph. 1, 3, 984a 11 nennt Aristoteles die nach Anaxagoras durch Zusammenmischung der gleichartigen Teile entstandenen Ganzen *ὁμοιομερῆ*, an anderen Stellen aber auch die Teile, z. B. de caelo 3, 3, 302 b 1 (Vors. 46 A 43) heißt es von Luft und Feuer: *εἶναι . . . ἑκάτερον αὐτῶν ἐξ ἀοράτων ὁμοιομερῶν πάντων ἠθροισμένον*, cf. de gen. et corr. 1, 1, 314 a 19, Vors. 46 A 46: Anaxagoras setzt die gleichteiligen Substanzen, z. B. Knochen usw., als Urstoffe (*τὰ ὁμοιομερῆ στοιχεῖα τίθησιν, οἷον ὀστοῦν καὶ σάρκα καὶ μυελὸν καὶ τῶν ἄλλων ὧν ἑκάστου συνώνυμον τὸ μέρος ἐστίν* [*ὁμοιομερές* also hier das Ganze]). Später bildete man das Substantivum *ὁμοιομέρεια*, dessen Singular Lukrez anwendet, wenn er sagt (1, 834 ff., Vors. 46 A 44), nach Anaxagoras entstehe jede rerum homoeomeria, z. B. Knochen, Eingeweide usw., aus kleinsten Substanzen derselben Art. Den Plural *ὁμοιομέρειαι* gebrauchten Spätere als Bezeichnung der Urteilchen selbst, z. B. sagt Plut. Pericl. c. 4 (Vors. 46 A 15) von Anaxagoras: *νοῦν ἐπέστησε καθαρὸν καὶ ἄκρατον ἐν μεμιγμένοις πᾶσι τοῖς ἄλλοις ἀποκρίνοντα τὰς ὁμοιομερείας*; vgl. auch Vors. 46 A 1, 8; 46 A 45 a. E.; 46 A 46; 46 B 5; Sext. Emp. adv. math. 10, 252 (*οἱ γὰρ ἀτόμους εἰπόντες ἢ ὁμοιομερείας ἢ ὄγκους*). Anaxagoras selbst nennt diese Urbestandteile der Dinge *σπέρματα* (*πάντων χρημάτων*): fragm. 4, oder auch unbestimmter (wie die Dinge selbst) *χρήματα*: so am Anfange des Werkes (fragm. 1): *ὁμοῦ πάντα χρήματα ἦν ἄπειρα καὶ πλῆθος καὶ σμικρότητα*. Die Annahme, daß schon Anaxagoras selbst das Wort *ὁμοιομέρειαι* gebraucht habe, kann sich auf eine Stelle des Simplikios zu Aristot. Phys. 1123, 21 (Vors. 46 A 45) stützen, wo es heißt: *τὰ εἴδη, ἅπερ ὁμοιομερείας καλεῖ* (scil. *ὁ Ἀναξαγόρας*). Gleichwohl ist es sehr unwahrscheinlich, daß der Ausdruck, der allem Anschein nach in der aristotelischen Terminologie wurzelt, wirklich eine Schöpfung des Anaxagoras sein sollte. Es ist kaum zu bezweifeln, daß Simplikios, obwohl ihm Anaxagoras' Werk noch vorlag, gleichwohl dem Philosophen den dort nicht vorkommenden, aber später allgemein gangbaren Terminus zugeschrieben hat. Vgl. auch Diels, Vors. z. d. St. Ebenso ist über die Angabe des Aëtios 1, 3, 5, Vors. 46 A 46, (*ὁμοιομερείας αὐτὰς ἐκάλεσε*) zu urteilen.

Nicht alles, was anscheinend gleichteilig ist, hält Anaxagoras für wirklich gleichteilig. Aristoteles führt zwar einmal (Metaph. 1, 3, 984 a 11, Vors. 46 A 43),

vom Bericht über Empedokles herkommend, Wasser und Feuer als Beispiele gleichteiliger Substanzen an; wo er sich aber genauer über die Ansicht des Anaxagoras erklärt (de gen. et corr. 1, 1, 314 a 24, de caelo 3, 3, 302 a 28, Vors. 46 A 43), sagt er ausdrücklich, daß dieser gerade die dem Empedokles für elementar geltenden Stoffe: Feuer, Luft, Wasser und Erde, nicht für gleichteilig, sondern für Gemenge aus vielen verschiedenartigen Teilchen gehalten habe.

Die Entwicklung der Dinge aus den Urstoffen läßt Anaxagoras nicht etwa nach Art der altionischen Kosmologen mit der ewigen Bewegung der Urstoffe ohne weiteres gegeben sein, sondern er nimmt eine bewegende und gestaltende Kraft an. Diese erkennt er aber nicht mit Empedokles in bald mythisch personifizierten, bald unpersönlich gedachten psychischen Mächten, wie Liebe und Haß, sondern in einem weltordnenden Geist (*νοῦς*). So sagt er in fragm. 12: *ὁποῖα ἔμελλεν ἔσεσθαι καὶ ὁποῖα ἦν, ἅσσα νῦν μὴ ἔστι, καὶ ὁποῖα ἔστι, πάντα διεκόσμησε νοῦς* („Und alles in der Beschaffenheit wie es werden sollte und wie es war, sofern es jetzt nicht mehr ist, und alles in der Beschaffenheit wie es jetzt ist, ordnete der Geist"). Der Geist unterscheidet sich von den materiellen Wesen durch Einfachheit, Selbständigkeit, Wissen und Obmacht über den Stoff. Alles andere ist vermischt mit Teilen von allem andern, der Geist aber ist rein, nicht mit anderm verflochten und nur sich selbst unterworfen. Der Geist ist das feinste und reinste unter allen Dingen, *λεπτότατόν τε πάντων χρημάτων καὶ καθαρώτατον* (fragm. 12). Diese letztere Stelle zeigt zugleich, daß es A. nicht gelungen ist, in seiner Auffassung des Geistigen den prinzipiellen Gegensatz zwischen Geistigem und Körperlichem voll zur Geltung zu bringen: es genügt ihm, den Geist als feinsten und reinsten Stoff den gröberen zusammengesetzten Stoffen entgegenzusetzen. — Anaxagoras ist der Begründer dieser Lehre vom Nus als ordnendem Prinzip. Hermotimos von Klazomenai, der nach Aristot. Metaph. 1, 3, 984 b 19 (Vors. 46 A 58) für seinen Vorgänger galt, ist eine ganz sagenhafte Gestalt. Seine angebliche Nuslehre wurde wohl aus der Verwendung herausgesponnen, die sein Landsmann Anaxagoras von der Hermotimoslegende zur Stütze seiner eigenen Nustheorie machte. Das Nähere s. bei Diels z. d. St.

Im Urzustande waren nach Anaxagoras die verschiedenartigsten Stoffe miteinander gemischt. Den Anfang seines Werkes bildete der oft angeführte Satz (fragm. 1): *Ὁμοῦ πάντα χρήματα ἦν* („Alle Dinge waren zusammen"). Diese Dinge waren *ἄπειρα καὶ πλῆθος καὶ σμικρότητα· καὶ γὰρ τὸ σμικρὸν ἄπειρον ἦν. καὶ πάντων ὁμοῦ ἐόντων οὐδὲν ἔνδηλον ἦν ὑπὸ σμικρότητος. πάντα γὰρ ἀήρ τε καὶ αἰθὴρ κατεῖχεν, ἀμφότερα ἄπειρα ἐόντα. ταῦτα γὰρ μέγιστα ἔνεστιν ἐν τοῖς σύμπασι καὶ πλήθει καὶ μεγέθει* („unendlich an Menge sowohl wie an Kleinheit. Denn auch die Kleinheit war unendlich. Und da nun alles zusammen war, war infolge der Kleinheit nichts deutlich zu erkennen. Denn Dunst und Äther, beides unendliche Stoffe, hielten alles andere nieder. Denn dies sind die nach Menge und Größe hervorragendsten Stoffe, die in der Gesamtmasse enthalten sind" [die beiden letzten Sätze in Diels' Übersetzung]). Nachdem der Stoff so eine unbestimmbare Zeit hindurch geruht hatte, wirkte der Geist bewegend und ordnend auf ihn ein. Diog. Laërt. 2, 6 (Vors. 46 A 1, 6) gibt referierend den Eingang der Schrift in folgender Form: *Πάντα χρήματα ἦν ὁμοῦ· εἶτα νοῦς ἐλθὼν αὐτὰ διεκόσμησεν.* (. . . „dann kam der Geist und ordnete sie"). Näher Arist. Phys. 8, 1, 250 b 24: *Φησὶ γὰρ ἐκεῖνος* (*Ἀναξαγόρας*), *ὁμοῦ πάντων ὄντων καὶ ἠρεμούντων τὸν ἄπειρον χρόνον, κίνησιν ἐμποιῆσαι τὸν νοῦν καὶ διακρῖναι* („als alle Dinge zusammen waren und die ungemessene Zeit hindurch in Ruhe sich befanden, habe der Geist eine Bewegung unter ihnen bewirkt und sie gesondert"). Eine Einwirkung der *εἱμαρμένη* ist ausgeschlossen; diese ist nur ein leeres Wort (Vors. 46 A 66).

Näher stellte sich Anaxagoras den Hergang der durch den Nus vollzogenen Ordnung folgendermaßen vor. Der Geist bewirkte (nach fragm. 12) einen Umschwung zunächst an einem einzelnen Punkte; in diesen Umschwung, der an Schnelligkeit um ein Vielfaches alle jetzt in der Menschenwelt vorhandenen Dinge übertrifft (fragm. 9), wurden allmählich immer größere Massen hineingezogen, und noch immerfort verbreitet sich diese Bewegung weiter in dem unendlichen Stoffe. Infolge des Umschwunges schieden sich ἀήρ (Dunst) und αἰθήρ (nach Aristoteles de caelo 1, 3, 270 b 25; 3, 3, 302 b 4 [Vors. 46 A 73. 43] identisch mit dem Feuer) aus der umgebenden Masse aus (fragm. 2. 12). Der ἀήρ ist das Dichte, Feuchte, Kalte und Dunkele, der αἰθήρ das Dünne, Warme und Trockene (fragm. 15, verglichen mit Theophr. de sensu 59, Vors. 46 A 70). Ersteres „drängte sich auf die Stelle zusammen, wo jetzt die Erde ist", letzteres „aber drang hinaus in das Weite des Äthers". Aus den Wolken (die zum Dunst gehören) „scheidet sich das Wasser aus, aus dem Wasser die Erde, aus der Erde gerinnen die Steine unter Einwirkung der Kälte" (fragm. 15. 16 nach Diels' Übers.). Hiermit war noch keineswegs eine durchgängige Sonderung der ungleichartigen Körperchen und Verbindung der gleichartigen erreicht; sondern innerhalb einer jeden dieser Massen vollzog sich aufs neue eine Sonderung der in ihr enthaltenen ungleichartigen Teile und Verbindung der gleichartigen, und erst hierdurch konnten Dinge entstehen, deren Teile wirklich untereinander gleichartig sind, wie z. B. Gold, Blut usw. Aber auch diese bestehen noch nicht durchweg, sondern nur überwiegend aus gleichartigen Teilchen; im Gold z. B., wie rein es uns auch erscheinen möge, sind doch nicht bloß Goldteilchen, sondern auch Teilchen von anderen Metallen und allen anderen Dingen; die Benennung aber geschieht nach dem Vorwiegenden (fragm. 6. 12). Wenn nicht Alles in Allem wäre, könnte auch nicht Alles aus Allem werden. Arist. Phys. 3, 4, 203 a 22 (Vors. 46 A 45): *Ὁ μὲν (Ἀναξαγ.) ὁτιοῦν τῶν μορίων εἶναι μεῖγμα ὁμοίως τῷ παντὶ διὰ τὸ ὁρᾶν ὁτιοῦν ἐξ ὁτουοῦν γιγνόμενον* („Anaxagoras erklärte jedes Teilchen [der ursprünglichen Mischung] für eine Mischung so gut wie das Ganze, weil er jedes aus jedem entstehen sah". Vgl. auch die Erklärung des Simplikios z. d. St., Vors. ebenda), woraus Aristoteles Metaph. 3, 4, 1007 b 26; 3, 7, 1012 a 26; 10, 6, 1063 b 25 den ungerechtfertigten Schluß zieht, daß es nach Anaxagoras keine Wahrheit gebe. Rein und unvermischt ist nur der Geist, was natürlich nicht hindert, daß in manchem andern Geist enthalten ist (fragm. 11). In dieser Reinheit des Nus erkennt Anaxagoras eine notwendige Voraussetzung der Herrschaft des Nus über alle Dinge. Aus der Unvermischtheit des Geistes folgt, daß jeder Geist, sei er größer oder kleiner, gleichartig ist, während dies sonst von keinen zwei Dingen gilt, da auch in anscheinend und der Benennung nach gleichartigen Stücken, z. B. Goldes, die Mischungsverhältnisse verschieden sind (fragm. 12).

In dem Weltbilde des Anaxagoras erinnert an Anaximenes die Vorstellung, daß die Erde in der Gestalt eines Tympanon, d. h. als flache Scheibe, in der Mitte der Welt ruhe, von der Luft getragen, die wegen der Breite der Erde nicht (nach oben) entweichen kann (Vors. 46 A 88, vgl. Anaximenes oben S. 64). Die Gestirne sind nicht etwa (einer verbreiteten Anschauung entsprechend) lebende Wesen (göttlicher Natur), sondern unbeseelte Körper (Vors. 46 A 12. 79). Der Mond hat Ebenen, Berge und Täler und Flüsse und ist bewohnt gleich der Erde (Vors. 46 A 1, 8; 46 A 42, 10; 46 A 77), die Sonne ist eine glühende Steinmasse (*μύδρος διάπυρος*, Diog. L. 2, 8. 12). Der Mond erhält sein Licht von der Sonne (Vors. 46 A 76. B 18; vgl. ob. S. 99 [Parmenides]). Im Zusammenhange damit erklärte er die Mondfinsternisse richtig aus der Verdunklung des Mondes durch den Erdschatten, nahm aber dabei wohl im Anschluß an

Anaximenes an, daß bisweilen auch andere unterhalb des Mondes sich bewegende Körper die Verdunklung herbeiführen (Vors. 46 A 42, 9; 46 A 77). Ob Anaxagoras wirklich der Entdecker der Ursache der Mondfinsternisse ist (Hippol. ref. 1, 8, 10, Vors. 46 A 42, 10, nach Theophrast), läßt sich bezweifeln. Jedenfalls ist die (mit dieser Behauptung ebendort verbundene) Angabe, daß er zuerst die Beleuchtung des Mondes durch die Sonne gelehrt habe, nachweislich falsch, da ihm hierin Parmenides und Empedokles vorangingen. Sicher aber hat Anaxagoras schon durch die besondere Beachtung, die er als Freund des Perikles fand, zur Verbreitung der richtigen Anschauung und damit zur Aufklärung und zur Besiegung des an die Mondfinsternisse sich knüpfenden Aberglaubens am meisten beigetragen, so wenig er auch bei der großen Masse Beifall erlangte (Plut. Nic. 23). Die Erzählung, wie Perikles einem durch plötzliche Verfinsterung der Sonne in Schrecken versetzten Steuermann das Wesen der Sonnenfinsternis dadurch demonstriert, daß er ihm seinen Rock vors Gesicht hält, ist bei Plut. Pericl. 35 von dem Zusatz begleitet *ταῦτα μὲν οὖν ἐν ταῖς σχολαῖς λέγεται τῶν φιλοσόφων*, was zweifellos darauf deutet, daß dabei auch Anaxagoras als der Lehrer des Perikles erwähnt wurde. Ähnliches wird auch von der Mondfinsternis gelten, obwohl hier nach Plut. Nic. 23 das Richtige schwerer Eingang fand. Vgl. Boll, Art. Finsternisse bei Pauly-Wissowa (hier S. 2342 f. über den Anspruch des Anaxagoras auf die Priorität in der Erklärung der Mondfinsternisse). Der Himmel ist, so lehrte Anaxagoras weiter, voller Steine, von denen einzelne zur Erde niederfallen, wenn die Kraft des Umschwungs nachläßt (Vors. 46 A 1, 12). Den Meteorstein von Aigospotamoi, dessen Fall er vorausgesagt haben sollte, ließ er von der Sonne herabgekommen sein (Vors. 46 A 1, 10; 46 A 11. 12).

Bezüglich der irdischen Wesenheiten lehrte Anaxagoras, schon die Pflanzen seien beseelt; sie trauern und freuen sich, sie haben Verstand und Einsicht Sie sind ursprünglich dadurch entstanden, daß die feuchte Erde von den in der Luft enthaltenen Keimen befruchtet wurde (Ps.-Aristot. de plant. 1, 1, 815a 15, b 16; Theophr. hist. plant. 3, 1, 4; de causis plantarum 1, 5, 2, Vors. 46 A 117). Auch die Tiere sind ursprünglich aus der feuchten Erde unter dem Einfluß der Wärme vermöge der vom Himmel, d. h. aus dem Äther, herabgefallenen Keime entstanden. So nach Iren. adv. haer. 2, 14, 2: Anaxagoras dogmatizavit facta animalia decidentibus e caelo in terram seminibus (Vors. 46 A 113); Diog. Laërt. 2, 9: *ζῷα γίνεσθαι ἐξ ὑγροῦ καὶ θερμοῦ καὶ γεώδους, ὕστερον δὲ ἐξ ἀλλήλων* (ebenda 46 A 1, 9).

Unsere Sinne empfinden die Dinge nicht durch Gleichartiges, sondern durch Ungleichartiges, z. B. Wärme durch Kälte, Kälte durch Wärme; was mit uns gleich warm usw. ist, macht keinen Eindruck auf uns (Vors. 46 A 92). Seine Lehre ist also in diesem Punkte der des Parmenides (s. o. S. 99) und Empedokles (s. o. S. 108), die sagen: Gleiches durch Gleiches, entgegengesetzt. Die Sinne sind zu schwach, die Wahrheit zu erkennen; sie unterscheiden nicht genügend die Bestandteile der Dinge (fragm. 21): *ὑπ᾽ ἀφαυρότητος αὐτῶν* (sc. *τῶν αἰσθήσεων*) *οὐ δυνατοί ἐσμεν κρίνειν τἀληθές* („infolge ihrer [der Sinne] Schwäche sind wir nicht imstande die Wahrheit zu erkennen"). Der Geist erkennt die Objekte; alles ist erkannt von der weltordnenden Vernunft (fragm. 12): *καὶ τὰ συμμισγόμενά τε καὶ ἀποκρινόμενα καὶ διακρινόμενα πάντα ἔγνω νοῦς.* Die höchste Befriedigung liegt in der (denkenden) Betrachtung des Himmels und der gesamten Weltordnung (Vors. 46 A 30; 46 A 1, 10).

Wie die philosophische Betrachtung in dieser Weise nach Anaxagoras das gesamte Leben beherrscht, so rückte er, wenn auf das Zeugnis des Favorinus (Vors. 46 A 1, 11) Verlaß ist, auch die klassische Literatur unter diesen Gesichtspunkt: als erster stellte er den Satz auf, die homerische Poesie bezwecke ethische Unter-

weisung (*τὴν Ὁμήρου ποίησιν εἶναι περὶ ἀρετῆς καὶ δικαιοσύνης*), und eröffnete damit einen zwar in die Irre führenden, aber für die weitere Entwicklung der griechischen Dichtererklärung und Philosophie ungemein wichtigen Weg.

Die Erklärung der Erscheinungen, welche Anaxagoras suchte, war wesentlich die genetisch-physikalische; das Wesen der Ordnung, die er auf den *νοῦς* zurückführte, hat er nicht erforscht. Aus diesem Grunde werfen ihm Platon und Aristoteles (an welche Plotin Ennead. 1, 4, 7 sich anschließt) vor, daß der *νοῦς* bei ihm eine ziemlich müßige Rolle spiele. Platon läßt im Phädon (p. 97 b. 98 b, Vors. 46 A 47) Sokrates sagen, er habe sich gefreut, den *νοῦς* als Ursache der Weltordnung bezeichnet zu sehen, und geglaubt, als Ursache, warum ein jedes so sei, wie es sei, werde die Zweckmäßigkeit aufgezeigt werden; aber in dieser Erwartung sei er durchaus getäuscht worden, da Anaxagoras von seinem *νοῦς* keinen Gebrauch mache und nur mechanische Ursachen angebe. Vgl. auch Leg. 12, 967 b c. Aristoteles Metaph. 1, 3, 984 b 15 (Vors. 46 A 58) rühmt Anaxagoras wegen seines Prinzips: er sei durch Aufstellung des Begriffs eines weltordnenden Geistes wie ein Nüchterner unter Trunkene getreten; tadelt aber Metaph. 1, 4, 985 a 18 (Vors. 46 A 47), er wisse dieses Prinzip nicht zu verwerten, sondern gebrauche den *νοῦς* nur wie einen deus ex machina als Lückenbüßer, wo ihm die Erkenntnis der Naturursachen fehle. Hielt sich nun ein anderer Denker nur an das, was der *νοῦς* dem Anaxagoras wirklich war, nicht an das Wort und den möglichen Inhalt des Begriffs, so mußte er einen *νοῦς* als bewegende Ursache neben den materiellen Objekten für entbehrlich halten (in ähnlichem Gedankengange, wie in späterer Zeit Laplace und andere den „nur von außen stoßenden Gott" älterer Astronomen) und wissenschaftlicher zu verfahren glauben, wenn er mit Aufhebung des anaxagoreischen Dualismus in dem Stofflichen selbst oder einem rein mechanischen Geschehen die zureichenden Ursachen der Bewegungen finde. In solchem Sinne stehen die Lehren des Diogenes von Apollonia (s. o. S. 64 f.) und der Atomistik der des Anaxagoras gegenüber. Anderseits konnte der Begriff des *νοῦς* zu einer wirklichen Erforschung des Geistes veranlassen und somit über die bloße Kosmologie hinausführen. In dieser Weise hat das anaxagoreische Prinzip aber erst später in der Sokratik fortgewirkt und ist von großer Tragweite für die fernere Entwicklung der Philosophie namentlich bei Platon und Aristoteles gewesen.

Archelaos, der namhafteste unter den Schülern des Anaxagoras und, wie es hieß, der Lehrer des Sokrates, verfaßte eine vermutlich *Περὶ φύσεως* betitelte naturphilosophische Schrift, aus der uns ein kurzes Fragment erhalten ist (Vors. 47 B 1). Er scheint das ursprüngliche Gemisch aller Stoffe der Luft gleichgesetzt und den Gegensatz zwischen Geist und Materie abgeschwächt zu haben, indem er eine Mischung von Geist und Materie annahm, so daß er auch die Luft und den Geist als Gott bezeichnet (Vors. 47 A 4. 7. 12). So näherte er sich der älteren ionischen Naturphilosophie wieder, und in diesem Betracht war seine Stellung zu Anaxagoras eine ähnliche wie die seines Zeitgenossen Diogenes von Apollonia. Eine sehr beachtenswerte, weil auf Theophrast zurückgehende Tradition (Vors. 47 A 5) läßt ihn freilich in der Prinzipienlehre mit Anaxagoras übereinstimmen und nur in der weiteren Ausgestaltung der Theorie, insbesondere in der Lehre von der Weltentstehung, eigene Wege gehen. Nach einigen Berichten philosophierte er auch *περὶ νόμων καὶ καλῶν καὶ δικαίων* und war als Ethiker Vorläufer des Sokrates. Insbesondere wurde ihm die nach sonstiger Tradition in der Sophistik aufgekommene Lehre zugeschrieben, Recht und Unrecht seien nicht von Natur (*φύσει*), sondern durch Satzung (*νόμῳ*) bestimmt (Vors. 47 A 1, 16; 47 A 2. 6).

Metrodoros von Lampsakos hatte einen Namen als Hauptvertreter der schon von Anaxagoras geübten und in dessen Schule fortgesetzten philosophischen Homerinterpretation. Wie diese Schule im allgemeinen, so deutete auch er die homerischen Götter und Helden in allegorischer Weise auf Naturkörper und geistige Begriffe. So verstand er unter Zeus den *νοῦς*, unter Athena die *τέχνη*, unter Agamemnon den Äther, unter Achilleus die Sonne, unter Helena die Erde, unter Alexander die Luft, unter Hektor den Mond usw. (Vors. c. 48). Neben Anaxagoras mochten hier auch Parmenides und Empedokles mit ihrer physikalischen Mytheninterpretation (s. o. S. 100. 109) einwirken.

Die Philosophie des Anaxagoras hat wie auf Perikles so auch auf Euripides und Sokrates (welcher letztere, obschon er die Naturforschung als solche abwies, den teleologisch-theologischen Grundgedanken des Anaxagoras, daß die Naturordnung auf einen ordnenden Geist zurückweise, mit vollster Überzeugung sich aneignete und fortbildete) einen mächtigen Einfluß geübt, ohne daß diese für Einwirkungen von anderen Seiten unzugänglich gewesen wären. Die schönen anapästischen Verse des Euripides, welche die Glückseligkeit des Forschers in unverkennbarem Hinblick auf Anaxagoras (s. o. S. 115) preisen (fragm. 910 N., Vors. 46 A 30), mögen hier eine Stelle finden:

Ὄλβιος ὅστις τῆς ἱστορίας
ἔσχε μάθησιν, μήτε πολιτῶν
ἐπὶ πημοσύνην μήτ' εἰς ἀδίκους
πράξεις ὁρμῶν,
ἀλλ' ἀθανάτου καθορῶν φύσεως
κόσμον ἀγήρων, ᾗ τε συνέστη
χὤπῃ χὤπως·
τοῖς δὲ τοιούτοις οὐδέποτ' αἰσχρῶν
ἔργων μελέδημα προσίζει

(„Glücklich wer forschen gelernt hat, weder auf seiner Mitbürger Leid noch [sonst] auf ungerechte Taten ausgehend, sondern die nichtalternde Ordnung der unsterblichen Natur betrachtend, wie sie ist und auf welchem Wege und wie sie zustande kam. Solchen Männern wohnt niemals inne die Sorge um schimpfliche Werke").

Hinsichtlich physikalischer Lehre stellt Aët. 5, 19, 3 (Vors. 46 A 112) Anaxagoras und Euripides zusammen und führt von letzterem die Verse an (aus der Tragödie Chrysippos, Eurip. fragm. 839):

Θνῄσκει δ' οὐδὲν τῶν γιγνομένων,
διακρινόμενον δ' ἄλλο πρὸς ἄλλον
μορφὴν ἑτέραν ἀπέδειξεν

(„Es stirbt nichts von dem was entsteht. Es trennt sich vielmehr nur das eine vom andern und bildet eine andere Gestalt").

Vgl. dazu Anaxag. fragm. 17. S. auch Vors. 46 A 1, 10; 46 A 20a und b; 46 A 48. 62. 91. 105. 112.

§ 25. Leukippos von Milet (als angeblicher Schüler des Parmenides auch Eleate, als Lehrer Demokrits Abderite genannt) und Demokrit von Abdera, welch letzterer um Ol. 90, 1, 420/19 vor Chr., blühte, begründen die Atomistik, einen weiteren Versuch, die großen Gegensätze der eleatischen und der heraklitischen Philosophie, die des erfahrungsmäßigen Werdens und

der anscheinenden metaphysischen Unmöglichkeit desselben, zu vermitteln, und geben eine streng konsequente mechanische Welterklärung unter Ausschluß jedes Dualismus, die für alle späteren Zeiten von größter Bedeutung gewesen ist. Sie setzen als Prinzipien das Volle und das Leere und identifizieren diese mit dem Seienden und Nichtseienden oder dem Etwas und Nichts; auch von dem letztern behaupten sie, es existiere. Sie bestimmen das Volle näher als unteilbare Urkörperchen oder Atome, welche sich voneinander nicht nach inneren Qualitäten, sondern nur geometrisch durch Gestalt, Lage und Anordnung unterscheiden. Die runden Atome bilden das Feuer und die Seele. Die Wahrnehmung entsteht durch materielle Bilder, welche von den Dingen ausgehen und durch die Sinne zu der Seele gelangen.

Das sittliche Ziel des Menschen liegt in der Glückseligkeit, einer aus richtig gewählten Lustgefühlen sich ergebenden gleichmäßigen Gemütsstimmung. Erlangt wird sie durch Gerechtigkeit und Bildung.

Demokrits Lehren wirkten in einer Reihe unmittelbarer und mittelbarer Schüler fort, unter denen besonders Metrodoros von Chios Erwähnung verdient.

Antike Überlieferung über Leben, Schriften und Lehre; Fragmente: Diels, Vorsokr. c. 54 (Leukipp), 55 (Demokrit), 56 ff. (Demokriteer). (Frühere Sammlungen s. im Literaturverzeichnis zu diesem Paragraphen.)

Chronologie (Demokrit): Jacoby, Apollod. Chron. S. 290 ff.

Über das Alter und die Lebensverhältnisse des Leukippos erfahren wir wenig Bestimmtes. Schon im Altertum scheint die nähere Kenntnis von ihm bald verschwunden zu sein, so daß Epikur (Vors. 54 A 2) behaupten konnte, es habe niemals einen Philosophen L. gegeben. Das war nur dadurch möglich, daß L. auch als Schriftsteller bald aufhörte, eine individuelle Sonderexistenz zu führen. „Die Schriften der älteren Abderiten scheinen im vierten Jahrhundert bereits ohne Unterschied der Verfasser in einem a potiori genannten Corpus Democriteum vereinigt gewesen zu sein. Aristoteles und Theophrast, die in Makedonien wie in Assos mit der Schule der Abderiten in Verbindung getreten zu sein scheinen, hatten Genaueres von dieser über den Stifter und seine Schriftstellerei erfahren. Daher erscheint bei ihnen und fast nur bei ihnen eine deutliche Sonderung des leukippischen und demokritischen Nachlasses. Auch konnte vermutlich aus der Klage wegen Plagiats, die Demokrit im *Μικρὸς διάκοσμος* gegen Anaxagoras erhoben zu haben scheint (Demokr. fragm. 5), die Autorschaft des Leukippos für den *Μέγας διάκοσμος* und *Περὶ νοῦ* bestätigt werden" (Diels, Vors. zu 54 B). In den auf die Arbeiten der Alexandriner zurückgehenden Schriftenverzeichnissen standen auch der *Μέγας διάκοσμος* (bei Laërt. Diog. 9, 46 mit dem Zusatz *ὅν οἱ περὶ Θεόφραστον Λευκίππου φασὶν εἶναι*) und die Schrift *Περὶ νοῦ* unter den Werken des Demokrit (vgl. Vors. 55 A 33). Bei Aristoteles wird Leukipp gewöhnlich mit Demokrit zusammen genannt. Durch den Charakter seiner Lehre erhält die Nachricht

eine Stütze, daß er den Eleaten Zenon gehört habe (Vors. 54 A 1, 30 u. ö.). Daß er an die eleatische Doktrin angeknüpft habe, bezeugt auch Arist. de gen. et corr. 1, 8, 325a 26 (Vors. 54 A 7). — Leukippos scheint auf Empedokles und Diogenes von Apollonia Einfluß gehabt zu haben.

Demokrit von Abdera hat (nach Diog. L. 9, 41 [Vors. 55 A 1, 41, B 5]) in seiner Schrift *Μικρὸς διάκοσμος* gesagt, er sei noch jung gewesen, als Anaxagoras schon bejahrt war. Apollodor setzte daher nach der bei ihm üblichen Methode den Altersunterschied auf vierzig Jahre an und gelangte so zu Ol. 80, 1, 460/59 vor Chr. als Geburtsjahr, indem er wie gewöhnlich Anfangs- und Endjahr der Rechnung voll einrechnete. Thrasyllos (unter Kaiser Tiberius) schob in seiner Einleitung in Demokrits Werke, vielleicht weil er auf Grund einiger aristotelischer Stellen glaubte Demokrit älter machen zu sollen als Sokrates, das Geburtsdatum um zehn Jahre zurück. Unter den Ansätzen für Demokrits Lebensdauer geht der auf neunzig Jahre lautende wahrscheinlich auf Apollodor zurück. Wie gewöhnlich, so wird auch bei Demokrit Apollodor, obwohl seine bestimmten Ansätze auf Kombination beruhen, doch im ganzen das Richtige getroffen haben. Aus Wißbegierde unternahm Demokrit ausgedehnte Reisen, auch nach Ägypten und dem Orient. Platon nennt ihn nirgends, berücksichtigt ihn aber öfter; von der materialistischen Doktrin redet er nur geringschätzig. Nach der Erzählung des Aristoxenos bei Diog. L. 9, 40, Vors. 55 A 1, 40, soll er Demokrits Schriften haben verbrennen wollen, jedoch auf den Rat der Pythagoreer Kleinias und Amyklas die Demonstration unterlassen haben. Aristoteles erwähnt Demokrit häufig, spricht von ihm mit voller Achtung und hat ihn vielfach benutzt. Betreffs der romanhaften Ausschmückung, der Demokrits Leben unterworfen worden ist, s. d. Stellen Vors. 55 A 14 ff. C 2 ff.

Als Verfasser eines Verzeichnisses der (in der alexandrinischen Bibliothek vorhandenen oder sonst damals nachweisbaren) Schriften Demokrits ist uns Kallimachos bekannt, der damit eine Zusammenstellung und Erklärung der dem Demokrit eigentümlichen Ausdrücke verband. Auf dieses Verzeichnis geht ein uns bei Diog. Laërt. 9, 45 ff. (Vors. 55 A 33) erhaltenes zurück, das die Werke mit Ausschluß einer Gruppe von *ἀσύντακτα* in tetralogischer Anordnung aufführt. Diese Anordnung wird auf Thrasyllos zurückgeführt, ist tatsächlich aber älter (vgl. Diels' Anmerk. zu Vors. 55 A 33). Der Ruf des Naturforschers *κατ' ἐξοχήν*, den D. im Altertum genoß, hat Veranlassung geboten, vieles auf seinen Namen zu fälschen (Vors. 55 B 298 b ff.). Die echten Schriften behandelten die verschiedenartigsten Gegenstände aus den Gebieten der Ethik, der Physik im weitesten Sinne des Wortes, der Mathematik, der Musik, der angewandten Wissenschaften und der Künste (so schrieb D. beispielsweise über Medizin, Landbau, Malerei, Taktik, Hoplomachie) und zeigten die staunenswerte Vielseitigkeit des Mannes. Ein gefälschtes Fragment, das aber seine Bedeutung gut charakterisiert, läßt ihn von sich sagen, er sei unter den Zeitgenossen am weitesten gereist, habe am meisten geforscht, die größte Zahl von Himmelsstrichen und Ländern gesehen, die meisten Gelehrten gehört und sei in der Geometrie nicht einmal von den ägyptischen Landvermessern übertroffen worden (Vors. 55 B 299 mit Diels' Anm.). Sein Forschungseifer findet einen schönen Ausdruck in fragm. 118: *Ἔλεγε βούλεσθαι μᾶλλον μίαν εὑρεῖν αἰτιολογίαν ἢ τὴν Περσῶν οἱ βασιλείαν γενέσθαι* („er sagte, er wolle lieber einen einzigen Beweis finden als Perserkönig werden"). Der Stil seiner Schriften wurde gerühmt. Nach dem Urteil mancher stand, wie Cicero berichtet, seine Sprache wie auch die Platons der Poesie näher als die der komischen Dichter. Cicero hebt an ihr im Gegensatze zu derjenigen Heraklits ihre Klar-

heit hervor. Dionys von Halikarnaß nennt ihn neben Platon und Aristoteles als beachtenswerten Vertreter des mittleren Stils (Vors. 55 A 34).

Das atomistische System ist von Demokrit, der es durchgebildet und zu anerkannter Bedeutung erhoben hat, jedenfalls dem anaxagoreischen (in dem oben S. 116 bezeichneten Sinne) entgegengestellt worden. Das Verhältnis zwischen Leukippos und Anaxagoras ist unsicher. Daraus, daß Demokrit von Aristoteles (Metaph. 1, 4, 985 b 4 f.) ἑταῖρος des Leukippos genannt wird, läßt sich nicht mit Sicherheit entnehmen, daß der Altersunterschied kein bedeutender, daß also Leukippos ebenso wie Demokrit jünger als Anaxagoras gewesen sei, aber wenn Leukippos wirklich den Eleaten Zenon gehört hat, muß er beträchtlich später als Anaxagoras angesetzt werden. Wenn Anaxagoras nicht in frühem Lebensalter mit seinen philosophischen Leistungen hervortrat, so wäre denkbar, daß Leukippos (der unmittelbar an die Lehre des Parmenides polemisch anzuknüpfen scheint) ihm darin vorangegangen sei. Mit Sicherheit läßt sich dies freilich aus einigen Stellen des Anaxagoras nicht erschließen, worin derselbe Ansichten (insbesondere die Annahme leerer Zwischenräume) bekämpft, die zwar bei den Atomikern sich finden, aber wohl schon von Früheren (nämlich von Pythagoreern) geäußert worden waren und teilweise auch schon von Parmenides und Empedokles bestritten werden. Bei dieser Ungewißheit über Leukippos und der unzweifelhaften Bezugnahme des Demokrit auf Anaxagoras lassen wir die Darstellung des atomistischen Systems der des anaxagoreischen nachfolgen. Auch steht dem Wesen nach die Homöomerienlehre, die gleichsam ein qualitativer Atomismus ist, in der Mitte zwischen der Vierzahl qualitativ verschiedener Elemente bei Empedokles und der Reduktion aller anscheinenden qualitativen Verschiedenheit auf die bloß formale der unendlich vielen Atome des Leukippos und Demokritos.

In dem Bericht über die Prinzipien der älteren Philosophen im ersten Buche der Metaphysik sagt Aristoteles (c. 4, 985 b 4, Vors. 54 A 6), Leukippos und sein Genosse Demokritos setzten als Elemente das Volle (*πλῆρες, στερεόν*, Simpl. Phys. p. 28, de caelo p. 242. 294 [Vors. 54 A 8. 14; 55 A 37; vgl. auch Aët., Vors. 55 A 46. 47. 125] gebraucht dafür *ναστόν*) und das Leere (*κενόν, μανόν*), und hießen jenes ein Seiendes (*ὄν*), dieses ein Nichtseiendes (*μὴ ὄν*); sie behaupteten demgemäß auch, es existiere ebensowohl das Nichtseiende wie das Seiende. Nach einem andern Berichte (Plutarch adv. Col. 4, Demokr. fragm. 156) drückte sich Demokrit so aus: *μὴ μᾶλλον τὸ δὲν ἢ τὸ μηδὲν εἶναι*, indem er mit dem seltsam gebildeten Worte *δέν* das Etwas bezeichnete („es gebe ebensowohl das Nichts wie das Ichts"). Die Ausdrucksweise erklärt sich aus der Anknüpfung an die eleatische Lehre, die die Atomiker bekämpfen. Parmenides hatte nur das Körperliche als Seiendes anerkannt, den leeren Raum als Nichtseiendes betrachtet. Wer sich den von den Eleaten gezogenen Folgerungen aus dieser Auffassung entziehen wollte, konnte einen doppelten Weg einschlagen. Er konnte dem Umfang des eleatischen Seinsbegriffes bestreiten und fordern, daß der Ausschluß des Leeren aus diesem Begriffe aufgegeben werde: das Körperliche und das Leere, so konnte er behaupten, sind Seiendes. Oder er konnte den Umfang des Seinsbegriffes in der eleatischen Begrenzung bestehen lassen, aber seinen Inhalt neu bestimmen: das Körperliche ist das Seiende, das Leere das Nichtseiende, aber Seiendsein und Nichtseiendsein fallen nicht mit Sein (Existenz) und Nichtsein (Nichtexistenz) zusammen. Das kann, soll darin nicht ein Widerspruch enthalten sein, nur so verstanden werden, daß die eleatische Seins- und Nichtseinsbestimmung im Sinne einer konventionellen Terminologie beibehalten, ihrem Wesen nach aber aufgehoben wird. Aus der Beibehaltung ergab sich der Vorteil einer paradoxen Zuspitzung der neuen Lehre und einer scharfen Prägung ihres Gegensatzes gegen den Eleatismus.

Es gibt unendlich viele Seiende; jedes derselben ist unteilbar (ἄτομον). Zwischen ihnen ist der leere Raum. Für die Annahme des letzteren stellte Demokrit nach Arist. Phys. 4, 6, 213 b, Vors. 54, 19, folgende Gründe auf: 1. die Bewegung fordert ein Leeres; denn das Volle kann kein anderes in sich aufnehmen; 2. die Verdünnung und Verdichtung wird nur durch leere Zwischenräume möglich; 3. das Wachstum beruht auf einem Eindringen der Nahrung in die leeren Stellen der Körper; 4. ein Gefäß, mit Asche gefüllt, faßt (obschon weniger Wasser, als wenn es leer wäre) nicht um ebensoviel weniger Wasser, wie der Raum beträgt, den die Asche einnimmt; das eine muß also zum Teil in die Zwischenräume des andern eintreten.

An den Atomen ist (nach Arist. Metaph. 1, 4, 985 b 14 ff., Vors. 54 A 6) ein Dreifaches zu unterscheiden: Gestalt (σχῆμα, von den Atomikern selbst nach der Angabe des Aristoteles ῥυσμός genannt), Ordnung (τάξις, bei den Atomikern διαθιγή) und Lage (θέσις, bei den Atomikern τροπή). Zur Erläuterung führt Aristoteles als Beispiel des Gestaltungsunterschiedes die Schriftzüge *A* und *N* an, des Unterschiedes der Ordnung oder Folge *AN* und *NA*, des Lagenunterschiedes endlich ⌶ (alte Form des *Z*) und *H*. Als wesentlich durch die Gestalt bestimmt scheint Demokrit die Atome auch ἰδέας genannt zu haben (Plut. adv. Col. 8, Vors. 55, 57; Hesych. s. v. ἰδέα). Diese Unterschiede reichen nach den Atomikern zu, die ganze Mannigfaltigkeit der Erscheinungen zu erklären; es werde ja auch aus den nämlichen Buchstaben die Tragödie und Komödie (Arist. de gen. et corr. 1, 2, 315 b 6 ff., Vors. 54, 9). Die Größe der Atome ist verschieden; der Größe eines jeden aber entspricht seine Schwere (Vors. 55 A 60).

Nach einer Ursache der Atome und ihrer Eigenschaften darf man nicht fragen, denn sie sind ewig, also ursachlos. Arist. Phys. 8, 1, 252 a 35 (Vors. 55, 65; vgl. Alex. zur Metaph. 36, 21, Vors. 54, 6): (Δημόκριτος) τοῦ ἀεὶ οὐκ ἀξιοῖ ἀρχὴν ζητεῖν. (Wohl nicht die Atomiker selbst, sondern erst Spätere haben die Ursachlosigkeit zu einer Art von Ursache oder wirkendem Wesen, τὸ αὐτόματον, hypostasiert.) Den Zufall leugnet Leukipp auf das bestimmteste in den Worten (fragm. 2): οὐδὲν χρῆμα μάτην γίνεται, ἀλλὰ πάντα ἐκ λόγου τε καὶ ὑπ' ἀνάγκης, wobei man unter λόγος nicht etwa eine vernünftige Kraft zu verstehen hat, sondern nur einen Grund, ohne den nichts geschieht.

Auch die Bewegung der Atome soll Demokrit für ursprünglich und ewig erklärt haben. Sehr ungewiß ist es, ob er hiermit die Annahme verbunden hat, daß die Schwere die größeren Atome rascher nach unten getrieben habe, wodurch die kleineren und leichteren nach oben gedrängt und zugleich durch den Zusammenstoß auch Seitenbewegungen bewirkt worden seien. Daß es in dem unendlichen Raum kein Oben und Unten gebe, wendet gegen diese Theorie schon Aristoteles ein, Phys. 4, 8, 214 b 28 ff. u. ö., aber es ist nicht ausgemacht, daß hier die Lehre Demokrits bekämpft wird. Wahrscheinlich hat Demokrit trotz der Schwere der Atome eine Ursache für die Urbewegung ἐν τῷ κενῷ καὶ τῷ ἀπείρῳ, die nicht in einem Fallen, sondern in einer ungeordneten Bewegung nach allen Seiten bestand, nicht angegeben, und wird auch deshalb von Aristoteles getadelt. An irgendeinem Orte des ἄπειρον häuften sich nun Atome von den verschiedensten Seiten kommend zusammen κατ' ἀνάγκην, es entstand hierdurch ein Wirbel (δίνη), der, indem er sich weiter und weiter ausbreitete, eine Weltenbildung herbeiführte. Das Gleichartige tritt dabei zueinander (nicht infolge der Einwirkung einer φιλότης und eines νεῖκος, oder eines νοῦς, sondern) vermöge der Naturnotwendigkeit, wonach das, was an Schwere und Gestalt gleich ist, an die gleichen Orte gelangen muß (Vors. 55 A 38): πεφυκέναι γὰρ τὸ ὅμοιον ὑπὸ τοῦ ὁμοίου κι-

νεῖσθαι καὶ φέρεσθαι τὰ συγγενῆ πρὸς ἄλληλα; vgl. 55 A 165 und Demokrits eigene Worte 55 B 164, in denen er auf die Erscheinungen beim Durchsieben verschiedener Samenarten (Linse ordnet sich zu Linse, Gerste zu Gerste) und bei der Sammlung von Steinen durch den Wogenschlag der Brandung (die länglichen Steine gesellen sich zu den länglichen, die runden zu den runden) hinweist. Indem bei dem Umschwung manche Atome sich dauernd miteinander verflechten (*τῇ τούτων* [*τῶν ἀτόμων*] *συμπλοκῇ καὶ περιπαλάξει πάντα γεννᾶσθαι*, Arist. de caelo 3, 4, 303 a 4), bilden sich größere zusammengesetzte Körper und ganze Welten. Seit Ewigkeit entstehen und vergehen nach Notwendigkeit solche Welten, die der unsern teils ähnlich, teils unähnlich sind. Vgl. über diese Weltbildung Vors. 54 A 1, 31; 54 A 10. 11. 14. 24; 55 A 1, 44; 55, 43; über die Zahllosigkeit der Welten 54 A 21; 54 A 24, 89; 55 A 40, 2; 55 A 43.

Die Erde war ursprünglich in Bewegung, solange sie noch klein und leicht war; allmählich gelangte sie zur Ruhe (Vors. 55 A 95). Aus der feuchten Erde, aus dem Erdschlamm, sind die Organismen hervorgegangen. Die Seele besteht aus den feinen, glatten und runden Atomen, welche zugleich die Feueratome sind. Solche Atome sind durch den ganzen Leib verbreitet; zwischen je zwei anderen Atomen findet sich ein Seelenatom, welches Bewegung hervorbringt. In besonderen Organen üben die Seelenatome besondere Funktionen; so ist das Gehirn der Sitz des Denkens, das Herz der des Zornes, die Leber der der Begierde. Durch das Einatmen schöpfen wir Seelenatome aus der Luft, durch das Ausatmen geben wir solche an sie ab, und das Leben besteht so lange, als dieser Prozeß andauert (Vors. 54 A 28; 55 A 101).

Die Sinneswahrnehmung erklärt sich durch Ausflüsse von Atomen aus den Dingen, wodurch Bilder (*εἴδωλα*) erzeugt werden, die unsere Sinne treffen. So lehrte schon Leukippos, daß durch das Eindringen der *εἴδωλα* in das Auge das Sehen bewirkt werde (Vors. 54 A 29; 55 A 118). Die Sinnesempfindung beruht auf einer durch den äußern Eindruck in uns hervorgebrachten Veränderung (Vors. 54 A 29. 30). Die Frage, ob die Sinnesempfindungen durch Gleiches, wie Parmenides und Empedokles wollten (s. o. S. 99. 108 f.), oder durch Entgegengesetztes, wie nach Anaxagoras (s. o. S. 115), zustande kommen, ließ D. unentschieden (Vors. 55 A 135). Auch die Götter bekunden sich uns durch solche *εἴδωλα*, die wir von ihnen erhalten. Freilich hat Demokrit unter diesen Göttern nur eine Art Dämonen verstanden, die nicht unsterblich sind, sondern nur länger leben als die Menschen. Sie sind teils gut-, teils bösartig. Auf der Erscheinung solcher Dämonen beruht die Vorstellung einer Gottheit. In der Tat gibt es nach den Atomikern keine Gottheit — zu deren Begriff die Unvergänglichkeit gehört — und kann auch nach den Grundvoraussetzungen ihres Systems keine geben. Wohl aber sind diese *εἴδωλα* höherer Wesen wenn auch nicht unzerstörbar (*ἄφθαρτα*), so doch schwer zerstörbar (*δύσφθαρτα*). Durch ihre Erscheinungen und stimmlichen Äußerungen verkünden sie den Menschen die Zukunft. Die Wahrnehmung hat nicht volle Wahrheit, sondern bildet die empfangenen Eindrücke um. Die Atome sind wegen ihrer Kleinheit unsichtbar. Atome und Leeres sind das Einzige, was an sich existiert, qualitative Unterschiede gibt es nur für uns, in der sinnlichen Erscheinung. *Νόμῳ γλυκὺ καὶ νόμῳ πικρόν, νόμῳ θερμόν, νόμῳ ψυχρόν, νόμῳ χροιή· ἐτεῇ δὲ ἄτομα καὶ κενόν* (Demokr. fragm. 9. 125). Vgl. auch Aët. 4, 9, 8 (Vors. 54 A 32): *μηδὲν δ' εἶναι ἀληθὲς μηδὲ καταληπτὸν ἐκτὸς τῶν πρώτων στοιχείων, ἀτόμων καὶ κενοῦ· ταῦτα γὰρ εἶναι μόνα φύσει, τὰ δ' ἐκ τούτων θέσει καὶ τάξει καὶ σχήματι διαφέροντα ἀλλήλων συμβεβηκότα.* Es tritt hier schon die Unterscheidung zwischen sogenannten primären und sekundären Qualitäten hervor, wie sie in neuerer Zeit besonders von Descartes und Locke vorgenommen wurde. — Auf die sinnliche Erscheinung muß

wohl der Ausspruch des Demokrit bei Diog. L. 9, 72 (fragm. 117) beschränkt werden: *ἐτεῇ δὲ οὐδὲν ἴδμεν, ἐν βυθῷ γὰρ ἡ ἀλήθεια*, denn auf die Atomenlehre selbst kann bei der Zuversicht, mit welcher Demokrit sie vorträgt, diese skeptische Äußerung nicht gehen, und Demokrit hat auch ausdrücklich (nach Sext. Empir. adv. math. 7, 138, fragm. 11) von der Sinneswahrnehmung als der dunklen Erkenntnis (*σκοτίη*) die echte (*γνησίη*), die der Verstand durch Forschung gewinne, unterschieden. Das philosophische Denken, durch welches über die Sinneswahrnehmung hinausgegangen und die Realität der Dinge in den Atomen erkannt wird, hat Demokrit geübt, aber nicht selbst wieder eigens zum Objekt philosophischer Reflexion gemacht, und die Weise, wie es zustande komme, ohne eingehende Erklärung gelassen; erst der folgenden Periode, deren frühester Vertreter freilich Demokrit gleichzeitig ist, gehört die strengere Reflexion auf das Denken selbst an. Doch folgt aus den demokritischen Grundlehren, daß das Denken nichts von dem sinnlichen Empfinden oder der *νοῦς* nichts von der *ψυχή* Unabhängiges sein kann, und diese Konsequenz hat Demokrit auch ausdrücklich gezogen (Aët. 4, 8, 10 [Vors. 54 A 30]: *Λεύκιππος Δημόκριτος Ἐπίκουρος τὴν αἴσθησιν καὶ τὴν νόησιν γίνεσθαι εἰδώλων ἔξωθεν προσιόντων· μηδενὶ γὰρ ἐπιβάλλειν μηδετέραν χωρὶς τοῦ προσπίπτοντος εἰδώλου.* Vgl. Cic. de fin. 1, 6, 21). Nur insofern scheint sich Demokrit über das Zustandekommen der echten Erkenntnis ausgesprochen zu haben, als er in Übereinstimmung mit Anaxagoras forderte, daß aus den Erscheinungen (*φαινόμενα*) auf das Verborgene (*ἄδηλα*) zu schließen sei (Sext. Emp. adv. math. 7, 140, Vors. 55 A 111), und lehrte, daß das *φρονεῖν* entstehe *συμμέτρως ἐχούσης τῆς ψυχῆς κατὰ τὴν κρῆσιν* (Theophr. de sensu 58, Vors. 55 A 135).

Die ethischen Sätze Demokrits sind zwar von einem Gedanken und einer und derselben Stimmung beherrscht, aber bei dem Philosophen selbst, soweit uns die Fragmente ein Urteil gestatten, nicht wissenschaftlich abgeleitet und ebensowenig in sicherstehende Verbindung mit der Atomistik gebracht.

Das höchste Gut ist die Glückseligkeit (*εὐδαιμονίη*), die in der andauernden, sicheren Heiterkeit des Gemüts besteht (*εὐθυμίη, εὐεστώ*). Das Beste für den Menschen ist es, sich so viel als möglich zu freuen und sich so wenig als möglich zu betrüben, fragm. 189: *Ἄριστον ἀνθρώπῳ τὸν βίον διάγειν ὡς πλεῖστα εὐθυμηθέντι καὶ ἐλάχιστα ἀνιηθέντι.* Ist hiermit der Hedonismus auch bestimmt ausgesprochen, so ist Demokrit doch weit entfernt von allen unsittlichen Konsequenzen, im Gegenteil nimmt er an Reinheit der moralischen Lehren unter den griechischen Philosophen eine hohe Stelle ein. In unmittelbarem Anschluß an die oben angeführte Stelle heißt es: *τοῦτο δ' ἂν εἴη, εἴ τις μὴ ἐπὶ τοῖς θνητοῖσι τὰς ἡδονὰς ποιοῖτο.* Nicht äußere Güter, Reichtum, Ruhm, die ohne Verstand unsicherer Besitz sind, schaffen die Glückseligkeit: ihr Sitz ist die Seele (fragm. 170: *εὐδαιμονίη ψυχῆς καὶ κακοδαιμονίη*; fragm. 171: *εὐδαιμονίη οὐκ ἐν βοσκήμασιν οἰκεῖ οὐδὲ ἐν χρυσῷ· ψυχὴ οἰκητήριον δαίμονος*). Diese ist der edelste Teil des Menschen. Wer ihre Güter liebt, liebt das Göttliche und das Dauernde, wer die Güter des Leibes liebt, der das Zelt (*σκῆνος* fragm. 223) der Seele ist, liebt das Menschliche und Vergängliche. Aus sich selbst seine Freuden zu schöpfen, muß sich der Mensch gewöhnen. Einsicht gehört dazu, die richtigen Freuden zu wählen (Vors. 167: *συνίστασθαι δ' αὐτὴν* [die der *συμμετρία* und *ἀταραξία* gleichgesetzte *εὐδαιμονία*] *ἐκ τοῦ διορισμοῦ καὶ τῆς διακρίσεως τῶν ἡδονῶν καὶ τοῦτ' εἶναι τὸ κάλλιστόν τε καὶ συμφορώτατον ἀνθρώποις*); die Unverständigen können daher ihr Leben nicht recht genießen. Um eine gleichmäßig freudige Stimmung zu haben, muß man sich Mäßigung im Genusse auferlegen: das Zuviel oder Zuwenig nach irgendeiner Seite ist nicht

dauernd und bringt die Seele aus ihrem Gleichgewicht; sobald das Maß überschritten wird, entsteht aus Lust die größte Unlust (fragm. 191: *ἀνθρώποισι γὰρ εὐθυμίη γίνεται μετριότητι τέρψιος καὶ βίου συμμετρίῃ, τὰ δ' ἐλλείποντα καὶ ὑπερβάλλοντα μεταπίπτειν τε φιλεῖ καὶ μεγάλας κινήσιας ἐμποιεῖν τῇ ψυχῇ*). Gestört wird das Gleichmaß der Stimmung durch Begierden, die der Mensch nicht befriedigen kann. Deshalb soll man das erstreben, was zu erreichen möglich ist, oder, was man hat, benutzen und sich daran genügen lassen, nicht auf die schauen, denen es besser, sondern auf die, denen es schlechter geht (Vors. 55 B 191). Die Götter geben den Menschen nur Gutes; durch den eigenen Unverstand ziehen sich die letzteren Übel zu. Durch das Zuviel in den Begierden und in den Genüssen geht die Seele der *ἀταραξίη* und *ἀθαμβίη* (Vors. 55 A 167; 62 B 3) verlustig, welche die Vorbedingungen für die Glückseligkeit, aber nicht das höchste Ziel selbst sind. Das Vaterland des Weisen und Guten ist das Weltall (*ἀνδρὶ σοφῷ πᾶσα γῆ βατή· ψυχῆς γὰρ ἀγαθῆς πατρὶς ὁ ξύμπας κόσμος*, Vors. 55 B 247). Doch fordert Demokrit uneigennützige Hingabe an das Gemeinwesen und legt großen Wert auf eine gute Staatsverwaltung.

Die Reinheit der demokritischen Ethik, deren hedonistischer Charakter trotz mancher gegenteiligen neueren Auffassung nicht zu bestreiten ist, zeigt sich namentlich in Sätzen, wie: Nicht die Tat als solche, sondern die Gesinnung bestimmt den sittlichen Charakter (fragm. 62: *ἀγαθὸν οὐ τὸ μὴ ἀδικεῖν, ἀλλὰ τὸ μηδὲ ἐθέλειν*, vgl. auch fragm. 89. — fragm. 96: *χαριστικὸς οὐχ ὁ βλέπων πρὸς τὴν ἀμοιβήν, ἀλλ' ὁ εὖ δρᾶν προῃρημένος*). Unrecht tun macht unglücklicher als Unrecht leiden. Sich selbst zu überwinden, ist der schönste von allen Siegen, sich selbst zu unterliegen aber das Schimpflichste und Schlechteste. Nicht aus Furcht, sondern weil es nötig ist, soll man sich des Schlechten enthalten (*μὴ διὰ φόβον, ἀλλὰ διὰ τὸ δέον χρεὼν ἀπέχεσθαι ἁμαρτημάτων*).

In den ethischen Sätzen des Demokrit, wie auch in den zur Erkenntnislehre gehörenden über den Unterschied zwischen der Realität und der subjektiven Auffassung bekundet sich die fast bei keinem der älteren Philosophen ganz fehlende, besonders aber am Ende der ersten Periode natürliche Tendenz zur Überschreitung der Grenzen der Kosmologie; Demokrit, der Zeitgenosse des Sokrates, ist in dieser Richtung beträchtlich weiter gegangen als Anaxagoras und als irgendeiner der früheren Denker.

Daß Platon nicht nur öfter mit Demokrit zufällig übereinstimmt, sondern sich auch „bewußter und erklärter Maßen an ihn angeschlossen" und sich ihn in wichtigen Dingen, namentlich in der Ethik, zum Führer gewählt habe (Natorp, Die Ethika des D.), können wir nicht annehmen.

Demokriteer. Die antike Tradition verknüpft einerseits durch die Sukzessionsreihe Demokrit, Nessas, Metrodoros von Chios, Diogenes von Smyrna, Anaxarchos, Pyrron die pyrronische Skepsis, andererseits durch den Demokriteer und Pyrronschüler Nausiphanes (den Lehrer Epikurs) den Epikureismus mit Demokrit, mit dem auch als unmittelbarer Schüler Protagoras in Verbindung gebracht wird (Vors. c. 56 ff.; 55 A 9). Von den Nachfolgern Demokrits scheinen einige in der Tat die skeptischen Elemente, die besonders in Demokrits Lehre von der sinnlichen Wahrnehmung lagen, stärker betont und weiter ausgebildet zu haben. Metrodoros von Chios begann seine Schrift *Περὶ φύσεως* mit der Erklärung (fragm. 1): *Οὐδεὶς ἡμῶν οὐδὲν οἶδεν οὐδ' αὐτὸ τοῦτο, πότερον οἴδαμεν ἢ οὐκ οἴδαμεν ⟨οὐδ' ὅλως πότερον ἔστι τι ἢ οὐκ ἔστιν⟩*, und von Nausiphanes berichtet Seneka epist. 88, 43 (Vors. 62, 4): Nausiphanes ait ex his quae videntur esse nihil magis esse quam non esse. Auch Anaxarchos wurde zu den Skeptikern gerechnet

(Vors. 59 A 15). Andererseits betonte Anaxarchos, wohl an Demokrit anknüpfend, die *εὐδαιμονία* als Ziel (Vors. 59 A 14) und erhielt wahrscheinlich daher den Beinamen *Εὐδαιμονικός* (Vors. 59 A 4. 8. 9), der ihm nach Diog. Laërt. 9, 60 (Vors. 59, 1, 60) freilich *διὰ τὴν ἀπάθειαν καὶ εὐκολίαν τοῦ βίου* gegeben worden wäre. Diesem seinem Leben verdankte Anaxarchos wesentlich seinen Ruhm bei Späteren. Im Verkehr mit Alexander d. Gr. bekundete er eine Verbindung von Freimut und einer durch ethischen Nihilismus getragenen Schmeichelei. Am Ende seines Lebens ertrug er einer verbreiteten Überlieferung zufolge die Martern, denen er von Nikokreon unterworfen wurde, standhaft mit den Worten: *Πτίσσε πτίσσε τὸν Ἀναξάρχου θύλακον, Ἀνάξαρχον δὲ οὐ πτίσσεις.* Aus Anaxarchos' Schrift *Περὶ βασιλείας* sind zwei kleinere Fragmente erhalten (Vors. 59 B).

Zweite Periode der griechischen Philosophie.

Die attische Philosophie.

Die Sophisten, Sokrates und die kleineren von ihm ausgehenden Philosophen und Schulen, Platon, Aristoteles und die älteren Akademiker und Peripatetiker.

(Siehe die allgemeine Charakteristik oben Seite 37 f. 39 f.)

§ 26. Der zweiten Periode der griechischen Philosophie gehören an: die Sophisten, Sokrates, die konservativen und die einseitigen Sokratiker, Platon und Aristoteles und ihre älteren Nachfolger.

Die Sophisten, soweit sie philosophisch von Bedeutung sind, bringen der Philosophie die Neuerung einer wesentlich auf den Menschen als erkennendes und wollendes Subjekt gerichteten Reflexion (Erkenntnistheorie und Ethik). Ihr Ergebnis ist dabei Relativismus und Skeptizismus, an deren Stelle Sokrates einen auf Erarbeitung und Verwertung von Begriffsbestimmungen gegründeten Dogmatismus setzt, ohne diesen jedoch zu einem System auszugestalten. Der dogmatische Aufbau großer Systeme auf sokratischer und vorsokratischer Grundlage ist das Werk des Platon und Aristoteles, die dabei neben der Erkenntnistheorie und Ethik auch die Naturphilosophie wieder aufnehmen. Andere Schüler des Sokrates verharren auf seinem Standpunkt ohne das Bestreben einer Weiterbildung seiner Lehre (Aischines, Xenophon), wieder andere suchen diese Weiterbildung in einseitiger Ausgestaltung einzelner Züge in Sokrates' Wesen und Philosophieren (Antisthenes, Aristippos, Eukleides).

Der Geschichte der Literatur und der allgemeinen Bildung muß die Darstellung der ethisch-religiösen Ansichten der Dichter, Historiker, Redner usw. dieser Periode, bei denen sich viel Philosophisches, aber nicht in wissenschaftlicher Form, findet, vorbehalten bleiben.

Athen wurde in dieser Periode zum Zentralpunkt der hellenischen Bildung und insbesondere der Philosophie. Als eine Bildungsschule für Griechenland wird es von Perikles bei Thukyd. (2, 41) bezeichnet. In dem platonischen Dialog Protagoras (p. 337 d) nennt der Sophist Hippias von Elis Athen *τῆς Ἑλλάδος τὸ πρυτανεῖον τῆς σοφίας*. Isokrates sagt (Panegyr. 50), der athenische Staat habe bewirkt, daß der Name Hellenen viel mehr eine Bezeichnung der geistigen Bildung als der Abstammung sei. Vorzugsweise an die Empfänglichkeit der Athener für Kunst und Wissenschaft, an ihre Neigung zu philosophischem Denken und danach an den Bestand der philosophischen Schulen zu Athen hat sich während der zweiten Periode die Philosophie der Griechen geknüpft.

§ 27. In der Sophistik treten an die Stelle der Kosmologie als bevorzugte Teile der Philosophie Erkenntnistheorie und Ethik. Angesichts dieser tief eingreifenden und folgenreichen Wandlung ist man — im Gegensatze zu manchen neueren Darstellungen — berechtigt, mit der Sophistik die zweite Periode der griechischen Philosophie zu beginnen. Eine Unvollkommenheit der sophistischen Theorie liegt nun aber darin, daß es ihr nicht gelingt, für das theoretische und praktische Verhalten des Menschen objektive Normen zu gewinnen. So vermag sie Erkenntnis- und Sittenlehre durch Erschütterung der naiven Dogmatik und Aufrollung der Probleme in Wirklichkeit nur anzubahnen, aber noch nicht positiv zu begründen. Die Hauptvertreter der Sophistik sind: Protagoras der Individualist, Gorgias der Rhetor und „Nihilist", Hippias der Polyhistor und Prodikos der Moralist und Synonymiker. Den Standpunkt dieser Sophistengeneration zeigen im wesentlichen auch der sog. Anonymus Iamblichi und die *Δισσοὶ λόγοι* (Dialexeis). An jene Männer schließt sich eine jüngere Sophistengeneration an, welche das philosophische Prinzip des Subjektivismus mehr und mehr auf die Spitze treibt und ethisch destruktive Folgerungen daraus zieht.

Das gesamte Material für die ältere Sophistik (Protagoras, Xeniades, Gorgias, Prodikos, Thrasymachos, Hippias, Antiphon den Sophisten, Kritias, den Anonymus Iamblichi, die *Δισσοὶ λόγοι* [die sog. Dialexeis]) bei Diels, Vors. c. 73 b ff. S. die einzelnen Sophisten.

Das Wort „Sophist" ist von Hause aus kein Terminus für eine bestimmte philosophische Richtung, noch weniger für eine philosophische Schule. *Σοφιστής* bedeutet zunächst nur einen Mann, der, sei es auf praktischem, sei es auf theoretischem Gebiete durch Können oder Wissen sich auszeichnet oder auszuzeichnen bestrebt. So nannte Herodot (1, 29; 4, 95) den Solon und Pythagoras Sophisten, Androtion (fragm. 39) wandte das Wort auf die sieben Weisen und Sokrates an, Lysias (fragm. 281) auf Platon (Vors. 73 b 1). Daneben entwickelte sich in der zweiten Hälfte des fünften Jahrhunderts vor Chr. eine engere Bedeutung des Wortes, durch die die ältere und weitere mehr und mehr verdrängt wurde. Das Aufblühen Athens nach den Perserkriegen hatte eine ungemeine Steigerung des

geistigen und politischen Lebens zur Folge. Die Demokratisierung der athenischen Politik machte den Erfolg des einzelnen Bürgers wesentlich von seinem persönlichen Auftreten, nicht von seiner Herkunft abhängig. So entwickelte sich das Bedürfnis nach einem systematischen Unterrichte hauptsächlich in den Zweigen des Wissens und Könnens, die für die politische Tätigkeit in Betracht kamen. Die Männer, die diesem Bedürfnisse entsprachen, hießen Sophisten. Plutarch Themist. 2 sagt, Sophisten seien diejenigen genannt worden, welche die bis dahin durch das politische Leben selbst begründete, durch Familientradition und durch Anschluß an ausgezeichnete Staatsmänner angeeignete und praktisch ausgebildete politische Einsicht (*δεινότητα πολιτικὴν καὶ δραστήριον σύνεσιν*) mit den *δικανικαὶ τέχναι* — den Wissenschaften und Künsten der gerichtlichen Praxis, insbesondere der gerichtlichen Beredsamkeit — vermischt und an die Stelle der praktischen Vorbildung die theoretische gesetzt hätten (*μεταγαγόντες ἀπὸ τῶν πράξεων τὴν ἄσκησιν ἐπὶ τοὺς λόγους*). Diese Sophisten hielten umherziehend bald in dieser, bald in jener Stadt Kurse und pflegten dabei neben dem, was zur politischen Tätigkeit in unmittelbarer Beziehung stand, Bildung im weitesten Sinne, Kosmologie (ohne hier bedeutsame neue Theorien aufzustellen), Grammatik und Dichtererklärung, Mythologie, Sittenkunde u. s. f. Polymathie und Polyhistorie sind charakteristisch für die Sophisten. Nicht mit Unrecht hat man sie die Enzyklopädisten Griechenlands genannt. In erster Linie aber stand in ihrem Unterrichte die Kunst, deren geschickte Ausübung vor allem politische Erfolge verbürgte, die Rhetorik. Wichtig ist nun, daß es in dieser nicht auf Darstellung der Wahrheit, sondern nur auf Erregung eines Scheines ankam. Analoges gilt von der Schwesterkunst der Rhetorik, der Eristik, die ebenfalls von den Sophisten gepflegt wurde. Durch die Ausbildung dieser Künste trat die Sophistik in Gegensatz zu der unbeirrt durch äußere Rücksichten die Wahrheit suchenden Philosophie, einen Gegensatz, den Platon im Gorgias in prächtiger Weise dargestellt hat.

Noch in einem zweiten Punkte bestand ein Gegensatz zwischen der Sophistik und der Philosophenschule: der sophistische Unterricht, der dem Schüler äußere Erfolge versprach, wurde gegen Bezahlung erteilt und unterschied sich dadurch von der ohne Rücksicht auf materielle Vorteile des Lehrers und Schülers geübten Unterweisung der Philosophenschule. Indem nun auf philosophischer Seite neben dem ersten auch dieser zweite Gegensatz stark betont wurde, erschienen die Sophisten als gewinnsüchtige Händler mit Schein- und Trugweisheit. Damit erhielt das Wort „Sophist" in philosophischen Kreisen, besonders bei Platon und Aristoteles, eine tadelnde Nebenbedeutung, die ihm von Hause aus nicht eignet. So heißt es in Xenophons Kyneg. 13, 8 (Vors. 73 b 2 a): *οἱ σοφισταὶ δ' ἐπὶ τῷ ἐξαπατᾶν λέγουσι καὶ γράφουσιν ἐπὶ τῷ ἑαυτῶν κέρδει καὶ οὐδένα οὐδὲν ὠφελοῦσιν. οὐδὲ γὰρ σοφὸς αὐτῶν ἐγένετο οὐδεὶς οὐδ' ἔστιν, ἀλλὰ καὶ ἀρκεῖ ἑκάστῳ σοφιστὴν κληθῆναι, ὅ ἐστιν ὄνειδος παρά γε ⟨τοῖς⟩ εὖ φρονοῦσιν* — ganz im Gegensatze zu dem stolzen Bekenntnis des Protagoras bei Plat. Prot. p. 317 b *ὁμολογῶ τε σοφιστὴς εἶναι καὶ παιδεύειν ἀνθρώπους* und zu dem hohen Ansehen, das z. B. Protagoras nach dem gleichnamigen platonischen Dialog bei der Mehrzahl der Gebildeten und Bildungsuchenden genoß, einem Ansehen, das freilich doch wieder durch die dem Griechen eigentümliche Verachtung aller auf Gelderwerb abzielenden Tätigkeit geschmälert wurde (vgl. Plat. Protag. 312 a, wo Sokrates den jungen Hippokrates, der den Unterricht des Protagoras genießen will, fragt: Würdest du dich nicht schämen, wenn du dich den Hellenen als Sophisten zeigtest: worauf Hippokrates antwortet: Ja wahrhaftig, Sokrates, wenn ich sagen soll, was ich denke).

Wer die Sophistik geschichtlich beurteilen will, darf sich nicht etwa durch Platon ohne weiteres zu einem Verdammungsurteil bestimmen lassen. Wir danken es Platon, daß er den Gegensatz bis in seine letzten Prinzipien verfolgt und von der Folie des Scheinwesens und des Egoismus der Sophistik das wundervolle Bild des selbstverleugnenden, nur der Wahrheit lebenden Philosophentums sich hat abheben lassen. Aber wir dürfen nicht vergessen, daß es sich bei Platon eben um eine prinzipielle Ausgestaltung des Gegensatzes handelt, und daß Platon zu diesem Zwecke genötigt war, die verdienstlicheren Seiten der Sophistik zurücktreten zu lassen. Zudem ist der Unterschied zwischen der älteren ethisch konservativen und der jüngeren destruktiven Sophistengeneration nicht aus dem Auge zu verlieren. Platon greift im wesentlichen, abgesehen von den persönlichen Eigenschaften der Sophisten, ihrer Eitelkeit und Selbstüberschätzung, die Rhetorik in ihrer unsittlich egoistischen Handhabung, Eristik und bezahlten Unterricht heraus und läßt den großen Fortschritt, der durch die Sophistik im philosophischen Denken überhaupt erfolgt war, nicht in gleicher Weise hervortreten. Begreiflich, da ihm das durch die Sophistik gewonnene Neue unmittelbar in der Lehre des Sokrates vor Augen stand, dieser aber so weit über die Sophistik hinausgeschritten war, daß er von seinen Anhängern eher als ihr Antipode, denn als ihr Vertreter angesehen wurde. Einen Fortschritt aber bezeichnet die Sophistik in der Tat. Der sensualistische Subjektivismus des Protagoras hat einen Vorzug vor dem Denken des Parmenides; denn dieses ist nur ein Denken über das Seiende überhaupt, nicht (oder doch nur nebenbei) ein Denken über das Wahrnehmen und Denken; der sophistische Sensualismus aber ist nicht selbst sinnliche Wahrnehmung, sondern wesentlich ein Denken über die Wahrnehmung und Meinung, mithin die nächste Vorstufe zu dem durch Sokrates, Platon und Aristoteles begründeten Denken über das Denken. Diese „Philosophen" hätten ohne jene „Sophisten" nicht werden können, was sie geworden sind.

Sieht man in der Sophistik vornehmlich Kritik und Auflösung der kosmologischen Philosophie, so muß man sie (mit Zeller und anderen) der ersten Periode zurechnen; berücksichtigt man bei ihr aber besonders die Reflexion über gewisse Seiten des subjektiven Lebens, so gehört sie bereits der zweiten Periode an. Jedenfalls steht sie an der Grenze der beiden Perioden; beachtet man aber den eigentlichen philosophischen Fortschritt, der durch sie geschehen ist, so wird man sie der zweiten Periode zuteilen. Auch Zeller, der sie der ersten zurechnet, erkennt an (Ph. d. Gr. II 1[4], S. 140; vgl. auch I 2[5], S. 1044), daß „die Sophisten zuerst die Philosophie von der objektiven Forschung zur Ethik und Dialektik übergeführt, daß sie zuerst die Entscheidung über Wahr und Falsch, Recht und Unrecht der subjektiven Überzeugung anheimgestellt haben".

§ 28. Protagoras aus Abdera, ein älterer Zeitgenosse des Sokrates — seine Blüte fällt um 444/3 vor Chr. — wirkte als Lehrer der Redekunst in vielen griechischen Städten, besonders auch in Athen, und stellte, wohl indem er Heraklits Lehre vom ewigen Fluß aller Dinge auch auf das erkennende Subjekt als solches übertrug, die Behauptung auf: der Mensch ist das Maß aller Dinge, der seienden, daß sie sind, der nichtseienden, daß sie nicht sind. Wie einem jeden ein jegliches scheint, so ist es für ihn. Es gibt nur relative Wahrheit. Auf dem ethischen

Gebiete machte Protagoras seinen Subjektivismus nicht bestimmt geltend. Die Existenz der Götter ist nach ihm ungewiß.

Antike Überlieferung über Leben und Lehre; Fragmente: Diels, Vors. c. 74.
Chronologie: Jacoby, Apollodors Chronik, S. 266 ff.

Nach Plat. Protag. 317c war Protagoras beträchtlich älter als Sokrates; Protagoras sagt dort, er könne dem Alter nach aller Anwesenden Vater sein, was freilich nicht im strengsten Sinne zu nehmen sein mag. Apollodor (bei Diog. L. 9, 56, Vors. 74 A 1, 56) setzt seine Blüte in Ol. 84 (444—440 v. Chr.; er meint die Epoche von Thurioi 444/3; s. unten). Nach einer Angabe in dem platonischen Dialog Menon (p. 91 e), woraus die gleiche Angabe des Apollodor (bei Diog. L. 9, 56, Vors. 74 A 1, 56) geflossen zu sein scheint, ist er gegen 70 Jahre alt geworden und davon 40 Jahre als Sophist tätig gewesen, nach einer andern Angabe (bei Diog. L. 9, 55) lebte er gegen 90 Jahre. Von Pythodor, einem von den Vierhundert, wurde er wegen seiner Schrift über die Götter auf Atheismus angeklagt (Diog. L. 9, 54). Man kann aus dieser Nachricht mit Wahrscheinlichkeit schließen, daß ihm unter der Herrschaft der Vierhundert im Jahre 411 vor Chr. der Prozeß gemacht worden ist, und daß er also, wenn er 70 Jahre alt geworden ist, 481 geboren war. Er ertrank nämlich, nachdem er verurteilt war, auf der Flucht nach Sizilien; seine Schrift über die Götter wurde zu Athen auf dem Markte verbrannt. Daß Protagoras ein Abderite war, sagt Platon (Protag. p. 309 c; Rep. 10 p. 600 c); die gleiche Angabe hat Diog. L. (9, 50) aus der Schrift des Herakleides Pontikos *Περὶ νόμων* entnommen. Der Komiker Eupolis hat den Protagoras in den (Ol. 89, 3 aufgeführten) *Κόλακες* einen Teïer genannt; doch steht diese Bezeichnung mit jener Angabe nicht im Widerspruch, da Abdera nach seiner Zerstörung durch die Thraker 543 von teïschen Auswanderern neu gegründet wurde. Für die Pflanzstadt Thurioi soll Protagoras die Gesetze ausgearbeitet haben (Herakleides bei Diog. L. 9, 50). In Athen war Protagoras vielleicht zuerst zwischen 451 und 445 vor Chr., dann wohl um 432, auch Ol. 89, 3 = 422/421 v. Chr. und kurz vor seinem Tode. Platon hat wohl in seinem Dialog Protagoras einzelne Umstände aus 422 in 432 mit dichterischer Freiheit verlegt. Die Annahme, die u. a. auch Epikur vertrat, daß Protagoras Demokrits Schüler gewesen sei (Vors. 55 A 9; Diog. Laërt. 10, 8), ist nicht mit den Altersverhältnissen vereinbar. Anderseits wird mehrfach und zuverlässig bezeugt, daß Demokrit in seinen Schriften den Protagoras erwähnt und bekämpft habe (Diog. L. 9, 42; Plutarch. adv. Coloten 4, 2; Sext. Emp. adv. math. 8, 389 f.). Zu denen, welche in Athen die Nähe des Protagoras suchten, gehörten auch Perikles und Euripides. Wie sehr er verehrt wurde, sieht man aus dem platonischen Dialog Protagoras, besonders aus p. 310 d ff. Vgl. Plat. Theaet. p. 161 c: *ἡμεῖς μὲν αὐτὸν ὥσπερ θεὸν ἐθαυμάζομεν ἐπὶ σοφίᾳ.* Als Honorar für den Unterricht verlangte er bedeutende Summen, wenn auch die Angabe von 100 Minen für einen Kursus, Diog. L. 9. 50, zu hoch gegriffen sein mag. Nach Plat. Prot. p. 328 b und Arist. Eth. Nic. 9, 1, 1164 a 25 forderte er zwar eine bestimmte Summe, stellte es aber doch dem Schüler anheim, wenn sie ihm nach empfangenem Unterricht zu hoch erscheinen sollte, selbst zu bestimmen, wie viel der Unterricht wert sei, und diese Summe zu geben.

Protagoras' Hauptschrift waren die *Καταβάλλοντες* (sc. *λόγοι*, d. h. die [falsche Auffassungen] niederwerfenden Untersuchungen), die auch unter dem Titel *Ἀλήθεια* zitiert wurden (als Anfang der *Καταβάλλοντες* wie der *Ἀλήθεια* wird

der Satz vom Menschen als Maß aller Dinge angeführt, was für die Identität beider Werke spricht). Vgl. Plat. Theaet. 152a, Sext. Emp. adv. math. 7, 60 (Vors. 74 B 1; s. dort auch Diels' Vermutung über die Entstehung des Titels *Ἀλήθεια*). Vielleicht identisch mit den *Καταβάλλοντες* sind auch die Schriften *Περὶ τοῦ ὄντος, Μέγας λόγος* und *Ἀντιλογίαι* (*Ἀντιλογικά*). Aus letzterer Schrift sollte nach Aristoxenos bei Diog. Laërt. 3, 37 (vgl. 57) Platon fast seine ganze *Πολιτεία* entnommen haben, was bei der Verschiedenheit des prinzipiellen Standpunktes der beiden Männer und dem innigen Zusammenhang der *Πολιτεία* mit der Platon eigentümlichen Ideenlehre tatsächlich ausgeschlossen ist. Ein weiteres protagoreisches Zitat rührt aus der Schrift *Περὶ θεῶν* her. Ein unvollständiges, nur einen Nachtrag enthaltendes Schriftenverzeichnis gibt Diog. Laërt. 9, 55 (Vors. 74 A 1, 55; vgl. Diels z. d. St.). Glücklich wären wir daran, wenn wir in der pseudohippokratischen Schrift *Περὶ τέχνης* noch ein vollständiges Werk des Protagoras oder eines seiner Anhänger besäßen. Es ist aber Theod. Gomperz, der diese Ansicht in einer geistvollen, um der trefflichen Edition und Erklärung der Schrift sowie um zahlreicher Beobachtungen willen höchst dankenswerten Abhandlung vertritt, nicht gelungen, seine These wahrscheinlich zu machen (s. Literatur).

Nach Diog. L. 9, 51 (Vors. 74 A 1, 51; B 1) lautete der Fundamentalsatz des Protagoras (fragm. 1): *πάντων χρημάτων μέτρον ἐστὶν ἄνθρωπος, τῶν μὲν ὄντων ὡς ἔστι, τῶν δὲ οὐκ ὄντων ὡς οὐκ ἔστιν* (sog. Homo-mensura-Satz). Und zwar ist hier der Mensch nicht als Gattung gemeint, sondern als Individuum, wie die aus des Protagoras Schrift entnommenen Worte (Plat. Theaet. 152a, Vors. 74 B 1) beweisen: *οἷα μὲν ἕκαστα ἐμοὶ φαίνεται, τοιαῦτα μὲν ἔστιν ἐμοί, οἷα δὲ σοί, τοιαῦτα δὲ αὖ σοί· ἄνθρωπος δὲ σύ τε κἀγώ.* Eine allgemein gültige Wahrheit ist hiernach nicht möglich, nicht einmal für denselben Menschen ist dasselbe zu verschiedenen Zeiten wahr, und es kann von keinem Dinge das eine mit mehr Recht ausgesagt werden als das andere (Plut. adv. Col. 4, 2). Mit diesem Subjektivismus hängt der Relativismus eng zusammen. Es ist nichts an und für sich, sondern alles ist ein Relatives, ein *πρός τι*, es ist nur für das wahrnehmende Subjekt. Eine reale Außenwelt wird damit von Protagoras nicht geleugnet, aber wir erkennen diese nicht, wie sie ist, sondern wie sie von uns wahrgenommen wird. Keine Vorstellung ist wahrer als eine andere. Mit diesem Wahrheitsunterschiede soll nun aber nicht jeder Qualitätsunterschied zwischen den verschiedenen Annahmen und damit auch nicht der Unterschied von weise und unweise wegfallen: weise ist, wer in demjenigen unter uns, dem Schlechtes erscheint und (daher auch) ist, eine Wandlung hervorruft, so daß ihm Gutes erscheint und ist: Plat. Theaet. 166d (Vors. 74 A 21a): *καὶ σοφίαν καὶ σοφὸν ἄνδρα πολλοῦ δέω τὸ μὴ φάναι εἶναι, ἀλλ' αὐτὸν τοῦτον καὶ λέγω σοφόν, ὃς ἄν τινι ἡμῶν, ᾧ φαίνεται καὶ ἔστι κακά, μεταβάλλων ποιήσῃ ἀγαθὰ φαίνεσθαί τε καὶ εἶναι.* Der Gesunde hat über den Reiz und Geschmack der Speisen kein wahreres Urteil als der Kranke; der Gesunde ist nicht etwa weise, der Kranke töricht. Gleichwohl ist der Zustand des einen der bessere, und der des andern muß nach Möglichkeit in ihn verwandelt werden. Dasselbe gilt auf geistigem Gebiete. Was der Arzt mit Heilmitteln erreicht, das leistet der Sophist durch Reden, und so wird Plat. Theaet. 167b (Vors. 74 A 21a) die Aufgabe der Rhetoren im Sinne des Protagoras so bestimmt: *τοὺς . . . σοφούς τε καὶ ἀγαθοὺς ῥήτορας ταῖς πόλεσι τὰ χρηστὰ ἀντὶ τῶν πονηρῶν δίκαια δοκεῖν καὶ εἶναι ποιεῖν.*

Über Protagoras' Anschauung von der Entstehung der Wahrnehmung sind wir nicht unterrichtet. Platon entwickelt Theaet. 152 ff. eine Theorie, nach

welcher jede Wahrnehmung das Ergebnis einer doppelten Bewegung ist, einer Bewegung nämlich des wahrnehmenden Subjektes und einer solchen des wahrgenommenen Objektes: bei der Richtung des Sinnesorgans auf die ihm gemäße Bewegung (*προσβολὴ τῶν ὀμμάτων πρὸς τὴν προσήκουσαν φοράν*) entstehe durch das Zusammentreffen einer äußeren und inneren, aktiven und passiven, besser: agierenden und reagierenden Bewegung Wahrnehmbares (*αἰσθητόν*) und Wahrnehmung (*αἴσθησις*, zu der jedoch außer dem Sehen, Hören, Riechen, dem Fühlen der Kälte und Hitze, auch Lust- und Schmerzempfindung, Begierde, Furcht usw. gerechnet wird); so sei z. B. die weiße Farbe im Objekt und das Sehen derselben im Auge das gemeinsame Erzeugnis des Auges und des ihm adäquaten Objekts (Theaet. 156). Wir sind aber nicht berechtigt, diese Lehre, obwohl sie bei Platon im Zusammenhange mit protagoreischen Theoremen auftritt, ohne weiteres für Protagoras in Anspruch zu nehmen. — Nach Diog. L. 9, 51 soll Protagoras auch gelehrt haben: *μηδὲν εἶναι ψυχὴν παρὰ τὰς αἰσθήσεις*, und damit hätte er der Seele die Substantialität abgesprochen. Doch scheint diese Angabe aus dem Urteil Platons über die Sphäre der Gültigkeit der protagoreischen Doktrin hervorgegangen zu sein, da Diogenes hinzusetzt: *καθὰ καὶ Πλάτων φησὶν ἐν Θεαιτήτῳ.*

Nach dem Zeugnis des Aristoteles (Metaph. 2, 2, 32, 998a 3): *ὥσπερ Πρωταγόρας ἔλεγεν ἐλέγχων τοὺς γεωμέτρας, οὐδ' αἱ κινήσεις καὶ ἕλικες τοῦ οὐρανοῦ ὅμοιαι, περὶ ὧν ἡ ἀστρολογία ποιεῖται τοὺς λόγους, οὔτε τὰ σημεῖα τοῖς ἄστροις τὴν αὐτὴν ἔχει φύσιν*, scheint es, daß Protagoras der Einwendung gegen seinen sensualistischen Subjektivismus, die aus der von individuellem Dafürhalten unabhängigen Gültigkeit der geometrischen Sätze zu entnehmen war, durch die Bemerkung vorzubeugen suchte, diese Sätze seien nur subjektiv gültig, da es in der objektiven Realität überhaupt nicht reine Punkte, gerade Linien, geometrische Kurven gebe.

Die Lehre des Protagoras bringt Platon (Theaet. 152 ff.) mit Heraklit, aber nicht nur mit diesem, sondern mit der großen Zahl der Philosophen und Dichter — Parmenides ausgenommen — in Verbindung: alle sollen sich darüber einig sein, daß nichts ist, sondern alles nur wird. Tatsächlich ist Protagoras wohl von Heraklit beeinflußt, wenn sich auch dieser Einfluß nicht strikte erweisen läßt. Von einer protagoreischen Annahme des Flusses der Materie redet Sext. Emp. hyp. Pyrr. 1, 217 (Vors. 74 A 14): *φησὶν οὖν ὁ ἀνὴρ τὴν ὕλην ῥευστὴν εἶναι.* Objekt wie Subjekt der Wahrnehmung unterliegen, so heißt es dort weiter, fortwährender Veränderung; das Objekt erfährt unaufhörlich Abnahme und Wiederersatz, und die sinnlichen Wahrnehmungen des Subjektes ändern sich nach dem Lebensalter und der körperlichen Konstitution des Wahrnehmenden. Platon gesteht der protagoreischen Lehre in bezug auf die *αἴσθησις* Gültigkeit zu, weist aber jede Ausdehnung derselben über dieses Gebiet hinaus als eine unberechtigte Verallgemeinerung der Relativitätstheorie ab. (Übrigens liegt in dem Satze, daß alles Wahre, Schöne und Gute nur für das erkennende, fühlende und wollende Subjekt wahr, schön und gut sei, eine bleibende Wahrheit, die nur Protagoras durch Verkennung des objektiven Faktors einseitig überspannt hat.)

Für das dialektische Verfahren ließ sich aus Protagoras' Grundvoraussetzung ein Doppeltes folgern: Wenn für jeden wahr ist, was ihm wahr erscheint, ist jeder Widerspruch grundlos; denn was ein jeder meint und sagt, ist Wahrheit (Vors. 74 A 19; 74 A 1, 53). So ergibt sich die von Aristoteles (Metaph. 3, 4, 1007 b 18, Vors. 74 A 19) für den protagoreischen Standpunkt gezogene Folgerung, *ὡς ἅπαντα ἔσται ἕν. ἔσται γὰρ τὸ αὐτὸ καὶ τριήρης καὶ τοῖχος καὶ*

ἄνθρωπος, εἰ κατὰ παντός τι ἢ καταφῆσαι ἢ ἀποφῆσαι ἐνδέχεται. Ebenso aber ergibt sich aus dem Mangel einer erkennbaren objektiven Wahrheit zugleich auch, daß über kein Ding nur ein Satz Gültigkeit hat, sondern jeder Behauptung eines A sich die eines Non-A mit gleichem Rechte entgegenstellen läßt (Vors. 74 A 20; 74 A 1, 51), eine These, mit der jedenfalls auch der Titel Ἀντιλογίαι in Verbindung zu setzen ist. Selbstverständlich zeigte Protagoras diesen Sachverhalt auch an Beispielen auf und trug so wesentlich zur Ausbildung des dialektischen Verfahrens bei, in dem er auch seine Schüler übte (s. die angeführten Stellen und Steph. Byz. s. Ἄβδηρα, Vors. 74 A 21; vgl. auch Plat. Phaedo 101 d e). In der Sammlung der protagoreischen εὑρήματα, die nach der Gepflogenheit antiker Biographie bei Diog. Laërt. 9, 53 (Vors. 74 A 1, 53) zusammengestellt werden, findet sich auch die Angabe: πρῶτος κατέδειξε τὰς πρὸς τὰς θέσεις ἐπιχειρήσεις, d. h. er zeigte, wie die Behandlung eines gestellten Themas in Angriff zu nehmen (oder wie eine von einem andern aufgestellte These zu bekämpfen) sei. In diesem dialektisch-rhetorischen Unterrichte sollten theoretische Lehre und praktische Übung miteinander verbunden sein: Stob. flor. 29, 80 (Vors. 74 B 10): Πρωταγόρας ἔλεγε μηδὲν εἶναι μήτε τέχνην ἄνευ μελέτης μήτε μελέτην ἄνευ τέχνης (das Lehrbuch ist wertlos ohne Übung und die Übung ohne das Lehrbuch). Am glänzendsten bewährte sich die dialektisch-rhetorische Tüchtigkeit, wenn es ihr gelang, die schwächere, d. h. weniger aussichtsreiche Sache zur stärkeren zu machen (τὸν ἥττω λόγον κρείττω ποιεῖν, Arist. rhet. 2, 24, 1402 a 23, Vors. 74 A 21), d. h. ihr zum Siege zu verhelfen. Die Opposition gegen die Sophistik hat dieser Wendung einen moralisch destruktiven Sinn untergelegt und sie in dieser Bedeutung zum geflügelten Worte gemacht: nach ihr besagt der Ausdruck: der nach Recht und Moral schlechteren Sache den Sieg gewinnen (vgl. Aristoph. Wolken 112 ff., Vors. 74 C 2: εἶναι παρ' αὐτοῖς φασιν ἄμφω τὼ λόγω, τὸν κρείττον', ὅστις ἐστί, καὶ τὸν ἥττονα. τούτοιν τὸν ἕτερον τοῖν λόγοιν, τὸν ἥττονα, νικᾶν λέγοντά φασι τἀδικώτερα). Diese engere Bedeutung haftet dem Ausdruck von Hause aus nicht an. Auch wer die gerechte Sache eines schutzlosen Schwachen gegen einen Mächtigen mit Erfolg verficht, übt das τὸν ἥττω λόγον κρείττω ποιεῖν. Aber die Folgerungen, die die spätere Sophistik aus dem protagoreischen Relativismus zog, ihr ethischer Indifferentismus und die rücksichtslose Verfolgung des eigenen Interesses, der die Rhetorik dienstbar gemacht wurde, legten die ungünstige Deutung des Ausdrucks nahe.

Zur Erläuterung des protagoreischen Grundgedankens mag eine verwandte (die Deutung der aristotelischen Lehre von der Wirkung der Kunst betreffende) Äußerung Goethes (Goethe-Zelterscher Briefwechsel, V 354) verglichen werden, durch welche ebensowohl die relative Wahrheit desselben, wie auch die Einseitigkeit des Verzichtes auf eine objektive Norm anschaulich werden kann: „Ich habe bemerkt, daß ich den Gedanken für wahr halte, der für mich fruchtbar ist, sich an mein übriges Denken anschließt und zugleich mich fördert; nun ist es nicht allein möglich, sondern natürlich, daß sich ein solcher Gedanke dem Sinn des andern nicht anschließe, ihn nicht fördere, wohl gar hindere, und so wird er ihn für falsch halten; ist man hiervon recht gründlich überzeugt, so wird man nie kontrovertieren.“ Vgl. ferner Goethes Ausspruch in den „Maximen und Reflexionen“: „Kenne ich mein Verhältnis zu mir selbst und zur Außenwelt, so heiße ich's Wahrheit. Und so kann jeder seine eigene Wahrheit haben, und es ist doch immer dieselbige.“

E. Laas sieht in seinem Werk „Idealismus und Positivismus“ (Bd. I S. 183) mit einer gewissen Berechtigung den Protagoras als eigentlichen Urheber des Posi-

tivismus an, sofern man unter diesem verstehe „diejenige Philosophie, welche keine anderen Grundlagen anerkennt als positive Tatsachen, d. h. äußere und innere Wahrnehmung, welche von jeder Neuerung fordert, daß sie die Tatsachen, die Erfahrungen nachweise, auf denen sie ruht“. Man müsse in der Geschichte der Philosophie weit emporsteigen, nämlich bis zu Hume, um den Standpunkt des Protagoras wieder zu treffen; es sei dies im wesentlichen auch der J. Stuart Mills. Dabei vertritt Laas allerdings eine von der oben vorgetragenen abweichende Auffassung des Homo-mensura-Satzes, wonach es sich dabei um den Menschen nicht als Individuum, sondern als Gattung handelt (so auch Th. Gomperz). Als Urheber des Erfahrungsbegriffes wurde Protagoras hingestellt von P. Natorp, Forschungen S. 148 ff.

Für das Handeln des Menschen hat Protagoras die Konsequenzen aus seinem erkenntnistheoretischen Subjektivismus nicht voll gezogen. Er bestritt, wie wir oben S. 130 sahen, ausdrücklich den Schluß von der gleichen Richtigkeit verschiedener Vorstellungen auf ihre Gleichwertigkeit und stellte den Rednern die sittliche Reform der Staaten als Aufgabe (Plat. Theaet. 166 d ff., Vors. 74 A 21 a). Er wollte selbst ein Lehrer der Tugend sein, und zwar ist ihm diese etwas Feststehendes; bei ihr sollte Willkür und das, was dem einzelnen gerade gefällt, nicht Geltung haben. In dem Mythus, welchen Platon den Protagoras im gleichnamigen Dialog (320 c ff.) vortragen läßt, und der in seinen wesentlichen Grundgedanken wohl dem Sophisten angehört, sind *αἰδώς* und *δίκη* den Menschen von den Göttern verliehen. Nur diese Gaben ermöglichen es den Menschen, dauernde Staaten zu bilden und zu gegenseitiger Erhaltung vereinigt zu bleiben. Allen müssen sie demnach eigen sein, und wer sie nicht besitzt, den soll man töten wie eine Krankheit. Recht und Gesetz sind für den Staatsbürger durchaus verbindlich, wenn auch hinsichtlich der staatlichen Gesetze gewissermaßen ein kollektiver Subjektivismus — Subjekt ist nicht das Individuum, sondern der Staat — herrscht, der aber wieder die Qualifikation von gut und schlecht und damit im einzelnen Falle auch die Reformbedürftigkeit des Gesetzes nicht ausschließt: Plat. Theaet. 167 c (Vors. 74 A 21 a): *οἷά γ' ἂν ἑκάστῃ πόλει δίκαια καὶ καλὰ δοκῇ, ταῦτα καὶ εἶναι αὐτῇ, ἕως ἂν αὐτὰ νομίζῃ. ἀλλ' ὁ σοφὸς ἀντὶ πονηρῶν ὄντων αὐτοῖς ἑκάστων χρηστὰ ἐποίησεν εἶναι καὶ δοκεῖν.*

Ein erhebliches wissenschaftliches Verdienst hat sich Protagoras durch seine sprachlichen Untersuchungen erworben. Er hat über den rechten Wortgebrauch (*ὀρθοέπεια*) gehandelt (Plat. Phaedr. 267 c, Vors. 74 A 26). Ferner hat er zuerst solche Satzformen, auf denen verbale Modi beruhen, unterschieden. Diog. L. 9, 53 (Vors. 74 A 1, 53): *διεῖλε δὲ τὸν λόγον πρῶτος εἰς τέτταρα· εὐχωλήν, ἐρώτησιν, ἀπόκρισιν, ἐντολήν* (wobei ihn freilich der Gebrauch des Imperativus an Stellen, wie Ilias init.: *Μῆνιν ἄειδε, θεά*, wo nicht ein Befehl, sondern eine Bitte auszudrücken war, in eine Verlegenheit setzte, aus der er sich nur durch einen Tadel des homerischen Ausdrucks zu retten gewußt hat, s. Arist. Poët. 19, 1456 b 15, Vors. 74 A 29). Nach anderen unterschied er, wie Diogenes an der gleichen Stelle § 54 mitteilt, sieben Formen: *διήγησις, ἐρώτησις, ἀπόκρισις, ἐντολή, ἀπαγγελία, εὐχωλή, κλῆσις.* Auch die Genera des Nomens hat Protagoras gesondert; Aristot. Rhet. 3, 5, 1407 b 6 (Vors. 74 A 27): *ὡς Πρωταγόρας τὰ γένη τῶν ὀνομάτων διῄρει, ἄρρενα καὶ θήλεα καὶ σκεύη.*

Von den Göttern erklärte Protagoras in seiner Schrift *Περὶ θεῶν* nicht zu wissen, ob sie seien oder nicht seien; denn vieles verhindere, es zu wissen, die Dunkelheit der Sache und die Kürze des menschlichen Lebens (fragm. 4: *Περὶ μὲν θεῶν οὐκ ἔχω εἰδέναι οὔθ' ὡς εἰσὶν οὔθ' ὡς οὐκ εἰσὶν οὔθ' ὁποῖοί τινες ἰδέαν.*

πολλὰ γὰρ τὰ κωλύοντα εἰδέναι, ἥ τ' ἀδηλότης καὶ βραχὺς ὢν ὁ βίος τοῦ ἀνθρώπου. Vgl. Plat. Theaet. 162 d).

§ 29. Gorgias aus Leontinoi (in Sizilien), der 427 v. Chr. als Gesandter seiner Vaterstadt nach Athen kam, ein älterer Zeitgenosse des Sokrates, jedoch diesen noch überlebend, lehrte hauptsächlich die Redekunst. In der Philosophie kannte man von ihm eine nihilistisch-skeptische These, die er in drei Sätzen formulierte: 1. es ist nichts; 2. wenn aber etwas wäre, so würde es unerkennbar sein; 3. wenn auch etwas wäre und dieses erkennbar wäre, so wäre doch die Erkenntnis nicht mitteilbar an andere.

Antike Überlieferung über Leben und Lehre. Fragmente: Diels, Vorsokr. c. 76.
Chronologie: Jacoby, Apollod. Chron. S. 261 ff.

Daß Gorgias Ol. 88, 2 im Sommer (427) an der Spitze einer leontinischen Gesandtschaft die Athener zur Hilfeleistung gegen die Syrakusaner zu überreden suchte, sagt Diodor 12, 53. Platon vergleicht ihn (Phaedr. 261 c) dem Nestor wegen seiner Rednergabe, wohl auch mit Rücksicht auf sein hohes Alter. Sein Leben mag etwa (nach Frei) zwischen 483 und 375 fallen (über andere Ansätze vgl. Jacoby a. a. O. besonders S. 265 Anm. 10). Nach Athenaios 11, 505 d soll er das Erscheinen des platonischen Dialogs Gorgias noch erlebt und den Verfasser desselben als einen *νέος Ἀρχίλοχος* bezeichnet haben. Die letzte Zeit seines Lebens scheint er in dem thessalischen Larisa zugebracht zu haben. Durch seinen Unterricht soll er sich viel Geld erworben haben und sein Auftreten prunkvoll gewesen sein.

In früherer Zeit hat sich Gorgias mit Physik, wohl namentlich mit Optik beschäftigt, vielleicht auch eine eigene physikalische Schrift verfaßt. Nach dem platonischen Dialog Menon (p. 76 c) nahm Gorgias mit Empedokles Ausflüsse aus den Objekten an und Poren, durch welche die Ausflüsse eindringen; er ist überhaupt in der Naturphilosophie als ein Schüler des Empedokles zu betrachten. Die Definition der Farbe im Menon ist gorgianisch und erinnert zugleich an Empedokles.

In der Rhetorik waren Korax und vielleicht auch Tisias, der Proleg. zu Hermogenes, Rhet. gr. ed. Walz IV 14, sein Lehrer genannt wird, seine Vorgänger. Auch die rednerische Weise des Empedokles, den Satyros bei Diog. L. 8, 58 und Quintilian 3, 1 als seinen Lehrer bezeichnen, scheint von Einfluß auf ihn gewesen zu sein. Die Redekunst galt ihm als Bewirkerin der Überzeugung (*πειθοῦς δημιουργός*). Die Tragödie hat Gorgias als einen wohltätigen Trug bezeichnet, Plut. de gloria Athen. 5; cf. de aud. poët. 1 (fr. 23): *Γοργίας δὲ τὴν τραγῳδίαν εἶπεν ἀπάτην, ἣν ὅ τε ἀπατήσας δικαιότερος τοῦ μὴ ἀπατήσαντος καὶ ὁ ἀπατηθεὶς σοφώτερος τοῦ μὴ ἀπατηθέντος.*

Im Dialog Gorgias (p. 462 ff.) bezeichnet Platon die *σοφιστική* (im engeren Sinne, wobei er vorzugsweise die politische und ethische Richtung des Sophisten Protagoras im Auge zu haben scheint) als eine Entartung der *νομοθετική*, und die *ῥητορική* (wie sie vorzugsweise von Gorgias und seinen Nachfolgern gelehrt wurde) als eine Entartung der *δικαιοσύνη* (deren Begriff hier ein engerer als in der Rep.,

nämlich der der Vergeltung, des *ἀντιπεπονθός*, ist) zur Schmeichelei (*κολακεία*); er findet in solcher Entartung nicht eine *τέχνη*, sondern nur eine *ἐμπειρία καὶ τριβή*. Platon parallelisiert die beiden genannten *τέχναι*, die er unter dem einen Namen *πολιτική* zusammenfaßt, und ihre Entartungen, welche sämtlich auf die Seele sich beziehen, mit ebensovielen auf den Leib bezüglichen *ἐπιτηδεύσεις*, nämlich die Gesetzgebungskunst mit der Gymnastik, die *δικαιοσύνη* mit der Heilkunde, die Sophistik mit der Putzkunst und die Rhetorik mit der Kochkunst. Doch will Platon von dieser herabsetzenden Begriffsbestimmung nicht im vollen Sinn auf das Verfahren des Gorgias selbst Anwendung machen, wohl aber auf das Treiben einiger seiner Nachfolger, welche rücksichtsloser als Gorgias selbst die Bedingtheit der echten Redekunst durch die Erkenntnis des wahrhaft Guten und Gerechten hintansetzten, um ausschließlich der *χάρις καὶ ἡδονή* nachzujagen.

Den Hauptinhalt der Schrift des Gorgias *Περὶ τοῦ μὴ ὄντος ἢ περὶ φύσεως*, von der wir bei Platon keine Spur entdecken, finden wir bei Sext. Emp. adv. math. 7, 65 ff. (Vors. 76 B 3) und im 5. und 6. Kapitel der pseudo-aristotelischen Schrift De Melisso, Xenophane, Gorgia. Folgende wesentliche Gedanken seien daraus hervorgehoben. 1. Es ist nichts, denn wenn etwas wäre, so müßte dasselbe geworden sein oder ewig sein; geworden sein aber kann es weder aus dem Seienden, noch aus dem Nichtseienden (nach den Eleaten); ewig kann es nicht sein, denn sonst müßte es unendlich sein, das Unendliche aber ist nirgends, da es weder in sich noch in einem andern sein kann, und was nirgends ist, ist nicht. 2. Wäre etwas, so könnte doch das Seiende nicht erkannt werden; denn gäbe es Erkenntnis des Seienden, so müßte das Gedachte sein und das Nichtseiende auch nicht einmal gedacht werden können; dann aber gäbe es keinen Irrtum, auch dann nicht, wenn jemand sagte, auf dem Meere sei ein Wagenkampf; das aber ist absurd. 3. Gäbe es Erkenntnis, so könnte diese doch nicht mitgeteilt werden; denn jedes Zeichen ist von dem Bezeichneten verschieden; wie kann jemand durch Worte die Vorstellung von der Farbe mitteilen, da doch das Ohr nicht Farben hört, sondern Töne? Und wie kann die nämliche Vorstellung in zwei Personen sein, die doch voneinander verschieden sind?

Über den Sinn dieser Argumentation ist mehrfach gestritten worden. Während die einen in Gorgias' Thesen einen völlig ernst gemeinten Nihilismus als philosophische Überzeugung des Sophisten erkannten, sahen andere darin nur einen Scherz oder ein Bravourstück sophistisch-rhetorischer Dialektik oder eine Parodie auf die eleatische Doktrin vom Nichtseienden (Maier, Sokrates S. 223 f.). Neuerdings hat Heinr. Gomperz auf Analogien zwischen der Schrift *Περὶ φύσεως* und den beiden rhetorischen Virtuosenstücken des Gorgias, der „Helena" und dem „Palamedes", in sehr treffender Weise hingewiesen und die Meinung geäußert, daß es sich bei der Schrift *Περὶ φύσεως* um eine rhetorische Scherzrede ohne alles philosophische Interesse handele (Sophistik und Rhetorik S. 1 ff.). Er vermutet, die Absicht der Schrift sei „nicht eine sachliche, sondern auch sie diene lediglich dem Zwecke der Epideixis: es sei dem Gorgias nicht darum zu tun gewesen zu beweisen, daß nichts existiert, nichts erkannt und mitgeteilt werden kann, sondern vielmehr darum, zu zeigen, seine dialektische Technik sei von solcher Unwiderstehlichkeit, daß sie auf jedem Gebiete, also auch auf dem philosophischen, auch das Absurdeste mit dem Scheine der Plausibilität zu umgeben vermöge". So glänzend nun auch der Scharfsinn ist, mit dem H. Gomperz seine These verteidigt, so bleiben gegen die philosophische Indifferenz der gorgianischen Beweise doch wesentliche Bedenken. Zunächst scheint mir das Zeugnis des Isokrates, der (Hel. 3) Gorgias' Sätze mit solchen des Zenon und Melissos,

also philosophisch ernst zu nehmender Männer, zusammenstellt, durch Gomperz S. 31 so wenig aus dem Wege geräumt, wie die Schrift des Aristoteles (nach Gomperz' Vermutung des Theophrast) *Πρὸς τὰ Γοργίου*, der also Gorgias einer philosophischen Widerlegung für wert hielt, durch das von Gomperz S. 34 Anm. Bemerkte hinsichtlich ihrer Beweiskraft beseitigt ist. Weiterhin spricht für philosophisches Interesse sowohl Gorgias' eigene Entwicklung (s. o. S. 134), wie die Analogie anderer Sophisten, unter denen freilich Gomperz nur Protagoras als philosophisch interessiert gelten läßt. Auch wäre eine Schrift *Περὶ φύσεως* als rhetorische Epideixis ohne Beispiel und der Gegenstand dazu schlecht gewählt. Sagen wie die von Helena und Palamedes waren allgemein bekannt. Die Rhetorschule hat sich solcher Stoffe bemächtigt, und es gehörte bei der verbreiteten Kenntnis und der Leichtverständlichkeit derartiger Gegenstände kein fachliches Interesse oder Wissen dazu, um Ausführungen wie die der beiden gorgianischen Deklamationen zu verstehen und zu bewerten. Mit dem Thema *περὶ φύσεως* wurde ein davon weitabliegendes Gebiet betreten. Hier spielten Gedanken, wie sie die schärfsten philosophischen Köpfe beschäftigt hatten, eine Rolle (vgl. das Eleatische in der ersten Argumentationsreihe), Gedanken, die z. T. tiefe philosophische Probleme berührten und mit Sachkunde erwogen und gewürdigt sein wollten. In dieser Beziehung ist die Schrift *Περὶ φύσεως* von den beiden Deklamationen unleugbar durch eine tiefe Kluft getrennt und wandte sich jedenfalls nicht an die landläufige Zuhörer- oder Leserschaft rhetorischer Epideixeis, sondern an solche, denen philosophische Probleme am Herzen lagen.

Daß nun freilich Gorgias alles Ernstes gemeint haben sollte, er habe mit der ersten Argumentationsreihe bewiesen, daß nichts existiert, ist schwer glaublich. Dagegen ist kein Grund an seiner Skepsis hinsichtlich Erkennbarkeit der Dinge und Mitteilbarkeit der Erkenntnisse zu zweifeln. Der Nihilismus der ersten Argumentationsreihe ist eine paradoxe Fortführung und Übertrumpfung dieser Skepsis, an der gewiß das Streben nach einer dialektischen Bravourleistung seinen Anteil hat, die aber wohl so wenig wie etwa Zenons vierter Beweis gegen die Bewegung, wie die Fehlschlüsse im platonischen Protagoras und Sophisten (248 d f.) und wie der stoische Schluß aus der Existenz von deorum interpretes auf die Existenz von dei einfach unter das Dilemma: Ernst oder Scherz gestellt werden darf. Die griechische philosophische Diskussion hat ihren Ursprung in einem disputierfreudigen Volke und ihr Aufblühen in der Zeit sophistischer Eristik darin nicht verleugnet, daß sie da und dort Beweisgründe und Beweise in die Debatte warf, die bei allem Mangel innerer Überzeugungskraft durch ihre Paradoxie den Gegner blenden und durch ihre scheinbare Unwiderleglichkeit in Verlegenheit setzen sollten. Die Frage, ob der Urheber solcher Argumente sich innerlich zu ihnen bekennt, spielt dabei keine Rolle. So wenig wie von Ernst kann aber in solchen Fällen von Scherz die Rede sein. Es handelt sich nicht darum, lachenden Mundes Dinge vorzutragen, über deren Untriftigkeit hüben wie drüben kein Zweifel besteht und die nur durch ihre Erfindung und Zurüstung dem Können ihres Urhebers Ehre machen sollen. Es handelt sich vielmehr um Argumente, die in der Debatte als deren integrierende, den triftigen Beweisgründen völlig gleichgestellte Bestandteile figurieren und mit denen der Gegner sich abfinden mag, so gut er kann.

In gewissem Sinne ist nach Protagoras jede Meinung wahr, nach Gorgias jede Meinung falsch; beides läuft aber gleich sehr auf die Negation der Wahrheit als der Übereinstimmung des Gedankens mit einer objektiven Realität hinaus, so daß durchweg bloße Überredung an die Stelle der Überzeugung treten muß.

Die von manchen bezweifelte Echtheit der zwei unter dem Namen des Gorgias uns überlieferten Deklamationen, der Verteidigung des Palamedes und des Lobes der Helena, ist in neuerer Zeit mit guten Gründen verteidigt worden. S. besonders H. Gomperz, Sophistik u. Rhetorik S. 3 ff.

§ 30. Hippias aus Elis, ein jüngerer Zeitgenosse des Protagoras, mehr durch Redefertigkeit und durch mathematische, astronomische, grammatische und archäologische Kenntnisse als durch philosophische Lehren berühmt, bekundet den ethischen Standpunkt der Sophistik in dem von Platon ihm zugeschriebenen Satze, das Gesetz sei der Tyrann der Menschen, da es sie zu manchem Naturwidrigen zwinge.

Antike Überlieferung über Leben und Lehre. Fragmente: Diels, Vorsokr. c. 79.

Hippias erscheint in dem Sophistenkongreß, der nach der Szenerie des platonischen Dialogs Protagoras kurz vor dem Anfang des peloponnesischen Krieges im Hause des Kallias stattfand, als ein Mann im mittleren Lebensalter, beträchtlich jünger als Protagoras. Nach p. 318 e pflegte er in der Arithmetik, Geometrie, Astronomie und Musik zu unterrichten; in dem platonischen Dialog Hippias maior wird p. 285 c d von ihm gesagt, er habe die genaueste Kenntnis *περί τε γραμμάτων δυνάμεως καὶ συλλαβῶν καὶ ῥυθμῶν καὶ ἁρμονιῶν.* Auch mit der Ausbildung der Gedächtniskunst, die Simonides von Keos erfunden haben soll, hat er sich, wie es scheint, erfolgreich abgegeben.

Prot. 337 d läßt Platon den Hippias sagen: *ὁ δὲ νόμος τύραννος ὢν τῶν ἀνθρώπων πολλὰ παρὰ τὴν φύσιν βιάζεται* (vgl. Herodot 3, 38 a. E. [Pindar. fragm. 169 Schr.]; 7, 104). Er findet naturwidrig, daß die Differenz der Staaten und ihrer Gesetze Gebildete einander entfremde, die doch *φύσει συγγενεῖς* seien. Bei Xenophon (Memor. 4, 4, 5 ff., Vors. 79 A 14) bestreitet er die Hochschätzung der Gesetze durch Hinweisung auf ihre Verschiedenheit und Wandelbarkeit. Doch scheint sich Hippias in seinen ethischen Vorträgen ebensowenig wie andere Sophisten in einen bewußten und prinzipiellen Widerstreit mit den griechischen Volksanschauungen gesetzt zu haben. Er gibt zu, daß auch Gesetze von den Göttern stammen; das sind die allgemein gültigen, z B. *γονέας τιμᾶν.* Ermahnungen und Lebensregeln, wie die, welche nach der Darstellung des Dialogs Hippias maior (p. 286 b, Vors. 79 A 9) Hippias den Nestor dem Neoptolemos erteilen läßt, mögen ziemlich unverfänglich gewesen sein.

Blaß vermutete in Hippias den Verfasser einer gegen gewisse Musiktheoretiker gerichteten Rede, deren Anfang uns in The Hibeh papyri part. I ed. by Bern. P. Grenfell and Arthur S. Hunt, London 1906, No. 13 p. 45—48 (2. Jahrh. vor Chr.) erhalten ist. S. dagegen Diels, Vors. zu c. 79 a. E.

§ 31. Prodikos aus Keos verdient erwähnt zu werden wegen seiner paränetischen Moralvorträge, unter denen „Herkules am Scheidewege“ am bekanntesten geworden ist, und wegen seiner Unterscheidung sinnverwandter Worte. Durch beides hat er Sokrates vielleicht angeregt. Doch geht er nicht wesentlich über den Standpunkt der älteren Sophisten hinaus.

Antike Überlieferung über Leben und Lehre. Fragmente: Diels, Vors. c. 77.

Prodikos war, wie aus Platons Dialog Protag. zu schließen ist, jünger als Protagoras und dem Hippias ungefähr gleichalterig. Sokrates hat seinen Unterricht öfters jungen Männern empfohlen, freilich solchen, die er selbst zu dialektischer Bildung ungeeignet fand (Plat. Theaet. 151 b), und er nennt sich auch mitunter (Plat. Protag. 341 a; vgl. Charm. 163 d, Meno 96 d) einen Schüler des Prodikos, dies jedoch mehr scherzhaft als in strengem Ernst. Crat. 384 b sagt er, die 50 Drachmen kostende *ἐπίδειξις* habe er nicht bei Prodikos gehört, sondern nur die 1 Drachme kostende, und zwar scheinen dies Vorträge über Synonymik gewesen zu sein. Platon schildert ihn im Protagoras als weichlich und etwas pedantisch in seiner Wortunterscheidung und behandelt ihn mit Vorliebe ironisch. Eine prächtige Persiflage prodikeischer Synonymik gibt er Protag. 337 a f.: *Καλῶς μοι, ἔφη (ὁ Πρόδικος), δοκεῖς λέγειν, ὦ Κριτία. χρὴ γὰρ τοὺς ἐν τοιοῖσδε λόγοις παραγιγνομένους κοινοὺς μὲν εἶναι ἀμφοῖν τοῖν διαλεγομένοιν ἀκροατάς, ἴσους δὲ μή. ἔστι γὰρ οὐ ταὐτόν. κοινῇ μὲν γὰρ ἀκοῦσαι δεῖ ἀμφοτέρων, μὴ ἴσον δὲ νεῖμαι ἑκατέρῳ, ἀλλὰ τῷ μὲν σοφωτέρῳ πλέον, τῷ δὲ ἀμαθεστέρῳ ἔλαττον. ἐγὼ μὲν καὶ αὐτός, ὦ Πρωταγόρα τε καὶ Σώκρατες, ἀξιῶ ὑμᾶς συγχωρεῖν καὶ ἀλλήλοις περὶ τῶν λόγων ἀμφισβητεῖν μέν, ἐρίζειν δὲ μή. ἀμφισβητοῦσι μὲν γὰρ καὶ δι' εὔνοιαν οἱ φίλοι τοῖς φίλοις, ἐρίζουσι δὲ οἱ διάφοροί τε καὶ ἐχθροὶ ἀλλήλοις. καὶ οὕτως ἂν καλλίστη ἡμῖν ἡ συνουσία γίγνοιτο· ὑμεῖς τε γὰρ οἱ λέγοντες μάλιστ' ἂν οὕτως ἐν ἡμῖν τοῖς ἀκούουσιν εὐδοκιμοῖτε καὶ οὐκ ἐπαινοῖσθε. εὐδοκιμεῖν μὲν γὰρ ἔστι παρὰ ταῖς ψυχαῖς τῶν ἀκουόντων ἄνευ ἀπάτης, ἐπαινεῖσθαι δὲ ἐν λόγῳ πολλάκις παρὰ δόξαν ψευδομένων. ἡμεῖς τ' αὖ οἱ ἀκούοντες μάλιστ' ἂν οὕτως εὐφραινοίμεθα, οὐχ ἡδοίμεθα. εὐφραίνεσθαι μὲν γὰρ ἔστι μανθάνοντά τι καὶ φρονήσεως μεταλαμβάνοντα αὐτῇ τῇ διανοίᾳ, ἥδεσθαι δὲ ἐσθίοντά τι ἢ ἄλλο ἡδὺ πάσχοντα αὐτῷ τῷ σώματι.* Obwohl die Vorträge des Prodikos beliebt waren, so ist doch keine einzige Wortunterscheidung desselben zur Zeit Platons allgemein anerkannt gewesen, und noch weniger hat sich eine als zutreffend in späteren Zeiten erhalten. — Von Geldgier scheint Prodikos ebensowenig frei gewesen zu sein, wie andere Sophisten.

Bemerkenswert sind Prodikos' religionsphilosophische Anschauungen, mit denen er einen später von anderen weiter verfolgten Weg beschritten hat. Was den Menschen nützte, meinte er, ward als Gottheit verehrt. So geschah es mit Sonne und Mond, Flüssen und Quellen. So ward das Brot als Demeter verehrt, der Wein als Dionysos, das Wasser als Poseidon, das Feuer als Hephaistos usw. (Vors. 77 B 5; vgl. zum Standpunkte auch Philod. de piet. 6 c p. 71 G.).

Den Mythus von dem zwischen Tugend und Lust wählenden Herakles enthielt eine Schrift mit dem Titel *Ὧραι*; außer dieser Schrift wird von Prodikos noch eine zweite unter dem Titel *Περὶ φύσεως* angeführt. Den genannten Mythus hat Xenophon (Memor. 2, 1, 21 ff.) nachgebildet. Die Tugend wird hier nicht als um ihrer selbst willen begehrenswert empfohlen, sondern als die nach göttlicher Ordnung notwendige Voraussetzung zur Erreichung der Lebensgüter. — Joël (s. Lit.) sucht in ausführlichster Weise darzutun, daß alles in diesem Mythus, die Heraklesfigur, das Bild der Wege, Sokrates als Prodikeer, die gorgianische Rhetorik im Dialog, der moralische urkynische Inhalt der Synkrisis *ἀρετὴ ἐπίπονος* gegen *κακία φιλήδονος* und vieles andere ganz deutlich auf Antisthenes als eigentlichen Autor der Prodikosfabel hinweise. Prodikos soll nach Joël hier nicht der historische, sondern eine überlieferte literarische Figur sein. Xenophon konkurriert dabei mit einem ungenannten Vorbild, und dies ist der Herakles des Antisthenes — eine Hypothese, die mit Joëls später noch zu berührender Ten-

denz zusammenhängt, bei Xenophon an die Stelle des Sokrates den Antisthenes zu substituieren, und einer genügenden Grundlage entbehrt.

Den Tod soll Prodikos für wünschenswert erklärt haben, um den Übeln des Lebens zu entgehen; die Furcht vor dem Tode sei unbegründet, da der Tod weder die Lebenden noch die Gestorbenen angehe, die ersteren nicht, weil sie noch lebten, die letzteren nicht, weil sie nicht mehr lebten: [Plat.] Axioch. 366 c. Doch ist es sehr unsicher, ob die pessimistischen Betrachtungen in dem pseudo-platonischen Dialog dem Sophisten angehören; sie scheinen mit dem Eudämonismus des Herakles-Mythus schlecht übereinzustimmen, wiewohl die Verbindung des Pessimismus mit Eudämonismus nicht undenkbar ist. Aber die Zurückweisung der Furcht vor dem Tode im Axiochos entspricht zu genau einem später zu erwähnenden Ausspruch Epikurs, als daß man nicht annehmen sollte, sie sei diesem entlehnt. — Ohne sichere Belege hat man neuerdings den Schriften des Prodikos „einen bedeutenden dogmatischen Gehalt" zugesprochen und sie als Quelle für manche späteren Aufstellungen in Anspruch genommen (Dümmler, Akademika; s. hier das Register unter „Prodikos").

§ 31 a. Mit dem Namen Anonymus Iamblichi bezeichnet man den Verfasser eines nach Sprache und Inhalt der zweiten Hälfte des 5. Jahrh. vor Chr. zuzuweisenden ethisch-politischen Traktates, aus dem, wie zuerst Friedr. Blaß bemerkt hat, Auszüge in dem Protreptikos des Neuplatonikers Iamblichos erhalten sind. Der Standpunkt ist der des Protagoras und Prodikos, doch scheinen auch die destruktiven Tendenzen der jüngeren Sophistengeneration polemisch berücksichtigt zu sein.

Die *Δισσοὶ λόγοι* sind die z. T. nur ein Exzerpt darstellende Niederschrift von Vorträgen eines wesentlich auf protagoreischem Boden stehenden, um 400 vor Chr. lebenden Sophisten, von besonderem Interesse dadurch, daß hier u. a. Fragen, wie wir sie im sokratischen Kreise behandelt finden, wie die nach der Lehrbarkeit der Tugend, der Berechtigung der Einsetzung der Beamten durch das Los, erörtert werden.

Überlieferte Texte: Diels, Vors. c. 82 (Anonymus Iamblichi); c. 83 (*Δισσοὶ λόγοι*).

Die Auszüge aus dem Anonymus Iamblichi lassen die pädagogischen Interessen der Sophistik und die ethische Richtung der älteren Sophistengeneration erkennen. Allgemeine Weisungen für den Erwerb der Bildung und des Ansehens bei den Mitbürgern, die Aufforderung, gewonnene Fähigkeiten nur zu guten und gesetzlichen Zwecken zu benutzen, Bekämpfung der *φιλοψυχία*, *φιλοχρηματία* und *πλεονεξία* sind leitende Gesichtspunkte. Den Schluß bildet eine Gegenüberstellung der Vorzüge der *εὐνομία* und der Nachteile der *ἀνομία*. Ist es auch im ganzen triviale Weisheit, die hier geboten wird, so interessieren uns doch die Anklänge an Protagoras und die Ablehnung einer egoistischen Moral, wie sie von der späteren Sophistengeneration vertreten wurde. In c. 6 erinnern die Ausführungen über die Notwendigkeit des menschlichen Gemeinlebens, dem alle Kunstfertigkeiten dienen und das die *ἀνομία* ausschließe, an den Mythus des platonischen

Protagoras. An die Bekämpfung der Sophisten im platonischen Gorgias und der Republik mahnt in c. 6 die Aufforderung: *ἔτι τοίνυν οὐκ ἐπὶ πλεονεξίαν ὁρμᾶν δεῖ οὐδὲ τὸ κράτος τὸ ἐπὶ τῇ πλεονεξίᾳ ἡγεῖσθαι ἀρετὴν εἶναι, τὸ δὲ τῶν νόμων ὑπακούειν δειλίαν.* Ebenso wenn in der Mitte des gleichen Kapitels ein Übermensch vorausgesetzt wird (*ἄτρωτος τὸν χρῶτα ἄνοσός τε καὶ ἀπαθὴς καὶ ὑπερφυὴς καὶ ἀδαμάντινος τό τε σῶμα καὶ τὴν ψυχήν*), der zum Träger einer auf *πλεονεξία* gegründeten Macht geeignet erscheinen könnte (*τὸν γὰρ τοιοῦτον τῷ νόμῳ μὴ ὑποδύνοντα δύνασθαι ἀθῷον εἶναι*, vgl. den platon. Gorgias 473 b), tatsächlich aber der Feindschaft der Menge der Gesetzlichen nicht standzuhalten vermag; vgl. etwa Plat. Gorg. 483 b f. (Über mögliche Beziehungen des Anonymus zu Hippias s. Heinr. Gomperz, Sophistik u. Rhetorik S. 79 ff.).

Die *Δισσοὶ λόγοι* (dieser Titel nach dem Anfange *δισσοὶ λόγοι λέγονται ἐν τῇ Ἑλλάδι κτλ.*; der Titel *Διαλέξεις* ist willkürlich) stellen in antilogistischer Weise Thesen und Gegenthesen einander gegenüber und verfechten jede in zusammenhängender Argumentation. So beginnt der erste Abschnitt („Über das Gute und Schlechte“): „Zweierlei Reden werden in Griechenland von den Philosophierenden hinsichtlich des Guten und Schlechten vorgebracht: die einen nämlich sagen, das Gute sei etwas anderes als das Schlechte, die anderen aber, es sei dasselbe, und für die einen sei es gut, für die anderen aber schlecht, und für einen und denselben Menschen bald gut bald schlecht.“ Es folgt die Ausführung zunächst der zweiten, dann der ersten These. Bei der Verfechtung der Identität von gut und schlecht wird nun „dasselbe“ im Sinne des Relativismus verstanden: das nämliche Ding ist mit einem Maßstabe gemessen und im Verhältnis zu einem Gegenstande gut, mit einem andern Maßstabe gemessen und im Verhältnis zu einem andern Gegenstande schlecht: die Schwelgerei ist für die Schwelger etwas Schlechtes, für die, die ihnen die Hilfsmittel dazu verkaufen, etwas Gutes, die Krankheit für die Kranken schlecht, für die Ärzte gut usw. Bei der Gegenthese hingegen — *ἄλλο μὲν τἀγαθόν, ἄλλο δὲ τὸ κακόν* — wird die bestrittene Identität von gut und schlecht als absolut vorausgesetzt und die Verfechter dieser Identität durch Argumentationen ad absurdum geführt wie die folgende: deine Eltern haben dir viel großes Gute erwiesen; also schuldest du ihnen viel großes Schlechte, wenn anders Gutes und Schlechtes identisch sind. In analoger Weise wie über Gutes und Schlechtes wird in c. 2—4 über Schönes und Häßliches, über Gerechtes und Ungerechtes und über Wahres und Falsches gehandelt. Nach einigen weiteren kürzer besprochenen Motiven aus dem Thema *ταὐτόν — οὐ ταὐτόν* (Identität der Handlungen der Wahnsinnigen und der Vernünftigen u. a. c. 5) geht der Verfasser in c. 6 zu der Frage nach der Lehrbarkeit der Tugend über. Er will sie nicht im positiven Sinne entscheiden, aber dartun, daß die gegen diese Lehrbarkeit ins Feld geführten Beweisgründe (zu denen z. T. der platonische Protagoras zu vergleichen ist), nicht stichhaltig seien. C. 7 enthält eine scharfe Polemik gegen die Wahl der Beamten durchs Los, die gleich unvernünftig sei, wie wenn gelegentlich der Wagenlenker durchs Los zum Koch und der Koch zum Wagenlenker bestimmt werde (übereinstimmend mit Sokrates; vgl. etwa Xen. Mem. 1, 2, 9; 3, 9, 10). Nicht einmal volksfreundlich, wie man behaupte, sei das Verfahren, denn es gebe, wenn das Los es so füge, Volksfeinden die Macht zur Vernichtung des Demos. C. 8 verfolgt den Gedanken, daß die Kunst der Dialektik vom Wissen über alle Dinge und der praktischen Kunst des Richters und Staatsmannes untrennbar sei, c. 9 erhebt den Wert des Gedächtnisses als des *μέγιστον καὶ κάλλιστον ἐξεύρημα καὶ ἐς πάντα χρήσιμον, ἐς τὰν σοφίαν τε καὶ ἐς τὸν βίον* und gibt einige Ratschläge hinsichtlich der Art seiner Betätigung.

So wenig die *Δισσοὶ λόγοι* einen Verfasser von bedeutender philosophischer Begabung verraten, so sind sie doch für uns insofern von Interesse, als sie Gedanken vereinigen, die sonst in unserer Überlieferung wesentlich als sophistisch, und solche, die durchaus oder wesentlich als sokratisch erscheinen. Sie bilden so für uns eine Art Brücke zwischen Sophistik und Sokratik. An die Sophistik erinnert neben dem Problem des *ταὐτό* und *οὐ ταὐτό* auch das mythologische, geschichtliche und ethnologische Material (1, 8 ff.; 2, 9 ff.), das im Zusammenhang dieser Probleme verwertet wird, an Hippias insbesondere die Betonung des Gedächtnisses (vgl. Plat. Hipp. mai. 285 e, Xenoph. Symp. 4, 62). Als mit Eifer von Sokrates behandelt ist aus dem platonischen Protagoras und Menon die Frage nach der Lehrbarkeit der Tugend bekannt, und mehrfach erwähnt wird Sokrates' Opposition gegen die athenische Beamtenerlosung.

§ 32. Von den späteren Sophisten, in denen immer mehr der Fortschritt vom erkenntnistheoretischen zum moralischen Subjektivismus — was jeder begehrt, mag er unbeirrt durch ein als allgemein verbindlich angesehenes Gesetz mit allen beliebigen Mitteln zu erreichen suchen — und damit destruktive Tendenzen zu Tage traten, sind die bekanntesten: der Rhetor Polos, ein Schüler des Gorgias, Thrasymachos, der das Recht mit dem Vorteil der Machthaber identifiziert, Kallikles und die pseudodialektischen Gaukler Euthydemos und Dionysodoros. Zum eleatischen Standpunkte neigten in Erkenntnistheorie und Metaphysik Antiphon und vielleicht Xeniades. Viele der gebildetsten Männer in Athen und anderen griechischen Städten (wie namentlich Kritias, der an der Spitze der dreißig oligarchischen Gewaltherrscher stand) huldigten sophistischen Grundsätzen, ohne doch selbst berufsmäßig als Sophisten aufzutreten.

Antike Überlieferung über Leben und Lehre. Fragmente: Diels, Vorsokr. c. 78 (Thrasymachos); c. 80 (Antiphon); c. 75 (Xeniades); c. 81 (Kritias). Über Polos, Kallikles, Euthydemos und Dionysodoros s. die alsbald anzuführenden Platonstellen.

Bei den meisten der späteren Sophisten können wir uns fast nur an die Charakteristik halten, die Platon in seinen Dialogen von ihnen gibt. Polos und Kallikles treten im Dialog Gorgias, Thrasymachos in der Republik auf. Den Kallikles für eine von Platon erdichtete Persönlichkeit zu halten, gibt es keinen hinreichenden Grund. Alle drei äußern extreme Ansichten auf dem ethisch-politischen Gebiete: das natürliche Recht geht dahin, die Begierden des Einzelnen nicht einzuschränken, sondern sie wachsen zu lassen und soviel als möglich, gleichgültig mit welchen Mitteln, zu befriedigen. Die meisten Menschen sind freilich zu ohnmächtig, um ihren Begierden freien Lauf zu lassen, und so hat man sich gewöhnt die Schrankenlosigkeit zu tadeln. In Wahrheit ist es aber für jemanden, der die Macht hat, das Schimpflichste und Schlechteste, Maß zu halten, der Mächtige im Staate kann an nichts gehindert werden, und der Unrecht Tuende ist besser als der Unrecht Leidende; wer Unrecht tun kann, ohne zu leiden, ist töricht, wenn er sich dessen enthält. Für den Starken ist das Recht, was ihm nützt (Plat. Rep. 338c: *τὸ δίκαιον*

οὐκ ἄλλο τι ἢ τὸ τοῦ κρείττονος ξυμφέρον). Die Tyrannis, die man in der Regel für die größte Ungerechtigkeit hält, macht den, der sie ausübt, zu dem Glückseligsten. So ist der Makedonier Archelaos, der die verabscheuungswürdigsten Verbrechen verübte, ein glücklicher Mensch. Um zu der Machtstellung im Staate zu gelangen, muß man die richtigen Mittel finden; eines der vorzüglichsten ist die Redekunst; denn die Redner sind im Staate mächtig, sie berauben, verbannen, töten, wen sie wollen (Plat. Gorg. 466b f; 471a). Die Brüder Euthydemos und Dionysodoros werden in dem Dialog Euthydemos mit ihren eristischen Kunststücken von Platon vorgeführt und verspottet. Kamen sophistische Albernheiten, wie sie hier geboten werden, auch in Wirklichkeit vor — man vergleiche Aristoteles *Περὶ σοφιστικῶν ἐλέγχων* —, so ist das Ganze doch als persiflierende Übertreibung aufzufassen, durch die Platon das Treiben der eristischen Sophisten zu kennzeichnen sucht (vgl. die persiflierende Charakteristik des Prodikos o. S. 138).

Zu dem, was wir aus Platon über diese späteren Sophisten schöpfen können, kommen noch einige Notizen bei Aristoteles und anderen, z. B. Aristot. Polit. 3, 9, 1280 b 11, daß der Sophist Lykophron das Gesetz *ἐγγυητὴς τῶν δικαίων* genannt habe (über Lykophrons Ausdrucksweise vgl. Arist. Rhet. 3, 3, 1405 b 35, 1406 a 7); Rhet. 1, 13, 1373 b 18 erwähnt Aristoteles den Alkidamas, der in seiner messenischen Rede von dem natürlichen Recht gehandelt habe; aus dieser Rede führen die Scholien zur Rhetorik den Satz an: *ἐλευθέρους ἀφῆκε πάντας ὁ θεός· οὐδένα δοῦλον ἡ φύσις πεποίηκεν*. Alkidamas erscheint also hier als Gegner der Sklaverei, bezeichnend für den Radikalismus, mit dem sich die Sophistik zu althergebrachten Anschauungen und Gepflogenheiten in Gegensatz stellte. Alkidamas hat ein Lob des Todes und ein Lob der Armut geschrieben. Er scheint, wie auch Lykophron, der Schule des Gorgias angehört zu haben.

Kritias erklärte (in seiner Tragödie Sisyphos, Nauck, Fragm. trag. Gr.², S. 771; Vors. 81 B 25) den Götterglauben für die Erfindung eines weisen Staatsmannes, der die Menschen auch in der Verborgenheit zu freveln abhalten wollte, indem er ihnen den Glauben an alles sehende und hörende Beobachter eingab (*διδαγμάτων ἄριστον εἰσηγήσατο, ψευδεῖ καλύψας τὴν ἀλήθειαν λόγῳ*). Die Seele identifizierte Kritias mit dem Blut (Vors. 81 A 23): *αἷμα γὰρ ἀνθρώποις περικάρδιόν ἐστι νόημα.*

Nach der Darstellung Platons im Protag. (p. 314 e ff.) schlossen sich aus dem Kreise der im Hause des Kallias versammelten gebildeten Athener die einen enger an Protagoras an (wie Kallias selbst, Charmides u. a.), andere an Hippias (Eryximachos, Phaidros u. a.), andere endlich an Prodikos (Pausanias, neben welchem als ein *νέον ἔτι μειράκιον* Agathon sitzt, der spätere Dichter, geb. um 448, dessen Stil aber den Einfluß des Gorgias bekundet, s. Plat. Sympos. 198c), ohne im vollen Sinne für Schüler derselben gelten zu können und ausschließlich unter ihrem Einfluß zu stehen. Als ein Schüler des Protagoras, der sich am meisten ausgezeichnet und, um selbst Sophist zu werden (*ἐπὶ τέχνῃ*), gelernt habe, wird von Platon (Protag. 315 a) Antimoiros aus Mende in Makedonien (*Ἀντίμοιρος ὁ Μενδαῖος*) genannt. Auch der von Platon im Theaitet erwähnte Theodoros war ein Schüler des Protagoras, wandte sich aber bald von der reinen Philosophie ab und der Mathematik zu.

Der Sophist Antiphon (von dem Redner Antiphon wohl zu unterscheiden) zeigt sich von der eleatischen Lehre beeinflußt. In seinem Werke *Ἀλήθεια* schrieb er: („Alles ist für den Logos [den Verstand] eins). Hast du dies verstanden, so weißt du, daß für ihn nichts Einzelnes existiert, weder von dem, was der Weitest-

blickende mit dem Auge erschaut, noch von dem, was der Weitestdenkende mit der Denkkraft erdenkt“ (Übersetzung von Diels, Vors. zu 80 B 1). Andere Fragmente sind mathematischen und naturwissenschaftlichen (meteorologischen, anthropologischen) Inhaltes. Bruchstücke der Rede *Περὶ ὁμονοίας* verraten eine pessimistische Lebensauffassung; so heißt es in Fragm. 51: „Das gesamte Leben bietet, auch wenn es (verhältnismäßig) wunderbar glücklich ist [so nach der Textesherstellung von Diels], guten Grund zur Anklage; es enthält nichts Ausgezeichnetes, noch Großes und Erhabenes, sondern alles ist klein und schwach und kurzdauernd und mit großer Trübsal vermischt“. Ähnlich Fragm. 50: „Das Dasein gleicht einer eintägigen Haft und die Länge des Lebens sozusagen einem einzigen Tage, an dem wir eben zum Lichte emporschauen, um ihn (sogleich) anderen nachkommenden weiterzugeben“. Ein längeres Stück (Fragm. 49) ist der Beurteilung der Ehe von diesem Standpunkte aus gewidmet. Interessant für Antiphons ethische Auffassung ist Fragm. 59: „Wer das Häßliche oder das Schlechte weder begehrt noch berührt hat, ist nicht selbstbeherrschend; denn es gibt nichts, durch dessen Überwindung er sich als sittlich zeigen könnte.“

Euenos aus Paros, ein Zeitgenosse des Sokrates, wird Plat. Apol. 20a, Phaedr. 267a, Phaedo 60d als Dichter, Rhetor und Lehrer der *ἀρετὴ ἀνθρωπίνη τε καὶ πολιτική* erwähnt.

Der Zeit und der Richtung der Sophisten gehört auch Xeniades aus Korinth an, den Sextus Empirikus (Hypotyp. Pyrron. 2, 18; adv. math. 7, 53 [Vors. c. 75]; 8, 5, vgl. auch adv. math. 7, 48) den Skeptikern zurechnet und (in der Skepsis) mit Xenophanes dem Eleaten übereinstimmen läßt. Xeniades behauptete (nach Sext. adv. math. 7, 53), alles sei Trug, jede Vorstellung und Meinung sei falsch (*πάντ' εἶναι ψευδῆ, καὶ πᾶσαν φαντασίαν καὶ δόξαν ψεύδεσθαι*), was werde, werde aus nichts, was vergehe, vergehe in nichts. Nach der Angabe des Sextus (adv. math. 7, 53) hat Demokrit auf Xeniades Bezug genommen.

Polyxenos war ein Zeitgenosse des Platon und lebte längere Zeit am Hofe zu Syrakus bei Dionysios dem Jüngeren. Er hat nach Phanias (Alex. Aphrod. in Arist. Metaph. S. 62) gegen die platonische Ideenlehre schon das Argument des *τρίτος ἄνθρωπος* vorgebracht.

Zu den Sophisten ist nicht zu rechnen der Dithyrambendichter Diagoras aus Melos, der zum Atheisten geworden sein soll, weil er fand, daß ein schreiendes Unrecht von den Göttern unbestraft blieb. Öfter wird er, aber wahrscheinlich mit Unrecht, der Schule des Demokrit zugezählt. Da Aristophanes auf die Verurteilung des Diagoras in den „Vögeln“ (v. 1073) anspielt (die 414 aufgeführt wurden), so liegt die Kombination nahe, daß jenes Unrecht die Ermordung der Melier durch die Athener (416) gewesen sei (Thucyd. 5, 116); die Anspielung des Aristophanes auf den Atheismus des Meliers in den „Wolken“ (v. 380) muß dann der zweiten Redaktion dieses Stückes angehören. Vielleicht stand die Verurteilung des Diagoras im Zusammenhang mit der Verfolgung von Religionsfreveln nach der Verstümmelung der Hermesbilder im Jahre 415. Auf der Flucht soll Diagoras bei einem Schiffbruch umgekommen sein; aber wahrscheinlich ist in dieser Angabe Diagoras mit Protagoras verwechselt.

§ 33. Sokrates, der Sohn des Sophroniskos und der Phainarete, geb. Olymp. 77, 3, 470/69 vor Chr., oder wenig früher, teilt mit den Sophisten die allgemeine Tendenz der Reflexion auf das Subjekt, tritt aber zu ihnen dadurch in Gegensatz, daß seine Reflexion nicht zu Relativismus und Skeptizismus führt,

sondern eine Methode ergibt, vermittelst deren sich feste allgemein gültige Wahrheiten gewinnen lassen. Die wesentlichen Bestandteile dieser Methode sind Induktion und Definition, zwei Verfahrungsweisen, deren Begründer Sokrates nach dem durch Xenophons und Platons Darstellungen bestätigten Zeugnisse des Aristoteles gewesen ist. Die Prüfung der einzelnen Erscheinungsformen eines Dinges führt zur Bestimmung seines Wesens und Begriffes: die Untersuchung der Einzelfälle des Gerechten oder Ungerechten ergibt die Wesens- und Begriffsbestimmung des Gerechten oder Ungerechten überhaupt. Aus der Erkenntnis des Wesens und Begriffes lassen sich nun bestimmte Sätze gewinnen, die dem subjektiven Meinen und Zweifeln nicht unterworfen sind. Induktion und Definition führen so zum begrifflichen Wissen: wer Wesen und Begriff des Feldherrn kennt, kann daraus über dessen Obliegenheiten feste allgemein gültige Sätze ableiten. Aus Wissen und sittlicher Einsicht fließt mit Notwendigkeit die Tugend. Wer das Rechte erkennt, kann nicht anders als dementsprechend handeln (Ethischer Intellektualismus). Ein Widerspruch zwischen Einsicht und Handeln ist ausgeschlossen. Als auf dem Wissen beruhend ist die Tugend lehrbar.

Auf der Virtuosität im Gebrauche der dialektischen Methode in Unterredungen über philosophische und besonders über moralische Probleme bei noch mangelndem systematisch entwickelten Inhalte des Wissens beruht die sokratische Mäeutik und Ironie.

Das dämonische Zeichen ist die von Sokrates als Stimme der Gottheit aufgefaßte, auf praktischem Takt beruhende Überzeugung von der Angemessenheit oder Unangemessenheit gewisser Handlungsweisen (auch in sittlicher Hinsicht). Im Weltall waltet eine höchste, göttliche Vernunft, die sich in der zweckmäßigen Einrichtung der Welt offenbart.

Die Anklage, welche im Jahre 399 v. Chr. (Ol. 95, 1) durch Meletos erhoben und von dem demokratischen Politiker Anytos und dem Redner Lykon unterstützt wurde, stimmt mit den Beschuldigungen, welche früher Aristophanes in den „Wolken“ gegen Sokrates erhoben hatte, nur in ihrer Grundtendenz überein. Sie lautete: „Sokrates tut Unrecht, indem er die Götter, welche der Staat annimmt, nicht gelten läßt, sondern neue dämonische Wesen einführt; er tut auch Unrecht, indem er die Jugend verdirbt.“ Diese Anklage beruht ihrem tieferen Grunde nach auf der richtigen Voraussetzung einer wesentlichen Verwandtschaft des Sokrates mit den Sophisten, die in der gemeinsamen Tendenz einer Verselbständigung des Einzelnen und in dem gemeinsamen

Gegensatze gegen eine unmittelbare reflexionslose Hingebung an die Sitte, das Gesetz und den Glauben seines Volkes und Staates lag, verkennt aber teils das Berechtigte in dieser Tendenz überhaupt, teils und hauptsächlich die spezifische Differenz zwischen dem sokratischen Standpunkte und dem sophistischen, das Streben des Sokrates nach einer neuen, tieferen und vor allen Dingen festeren Begründung der Wahrheit und Sittlichkeit.

Nach der Verurteilung unterwarf Sokrates sein Verhalten, aber nicht seine Überzeugung dem Urteilsspruche der Richter. Sein Tod, von seinen Schülern mit Recht verherrlicht, hat seiner idealen Tendenz die allgemeinste und dauerndste Anerkennung gesichert.

Antike Berichte über Leben und Lehre: Vieles bieten für Sokrates' Leben Xenophon (namentlich in den Memorabilien und der Apologie) und Platon. Viten bei Diogenes Laërtios (2, 18 ff.) und Suidas (die des letzteren abgedruckt bei Westermann, Vit. script. Graeci S. 440 ff.). W. Crönert, Herkulanensische Bruchstücke einer Geschichte des Sokrates und seiner Schule, Rhein. Mus. 57 (1902), 285–300 (Hermes 38 [1903], 394). Für Sokrates' Prozeß und Verteidigungsrede kommen nur Xenophons Memorabilien und Apologie und Platons Apologie in Betracht, die zwar auch nicht die geschichtliche Verteidigungsrede wiedergeben, aber doch Wesentliches aus ihr entnommen haben und in ihrem Geiste gehalten sind. Apologien des Sokrates waren ein beliebtes, rhetorisch ausgenütztes Thema. Zur Charakteristik solcher Reden vgl. Procl. in Tim. I p. 65, 22 ff. Diehl. Bekannt sind uns Apologien des Sokrates außer von Xenophon und Platon auch von Lysias (Blaß, Attische Bereds. I² 351), dem Isokrateer Theodektes aus Phaselis (ebenda II² 447), Demetrios d. Phalereer (Diog. Laërt. 9, 15. 57), dem Stoiker Theon von Antiocheia (Suid. s. *Θέων*), Plutarch (Lampriaskatalog 189), Libanios (declam. 1, vol. 5 p. 1 ff. Foerster). Ein Pamphlet gegen Sokrates verfaßte nicht vor 393 vor Chr. der Sophist Polykrates (s. unten). Für die Lehre sind Xenophon, Platon und Aristoteles (Hauptstelle Metaph. 12, 4, 1078b 27 ff.) wichtigste Quellen. Doxographie s. in Diels' Doxogr. Gr. (vgl. dort den Index unter Socrates). Mehrfach gehandelt wurde über das Daimonion des S., so von Xenoph. Memor. 1, 1, 2 ff., Apol. 12 ff., Plutarch *Περὶ τοῦ Σωκράτους δαιμονίου*, Apuleius De deo Socratis, Maximus Tyr. *Περὶ τοῦ Σωκράτους δαιμονίου*, or. 8 und 9 Hobein (vgl. auch Proklos' Kommentar zum I. Alkib. S. 387, 15 ff. d. Ausg. v. 1864, Olympiodors Komm. zum I. Alk. S. 21 Creuzer, Hermeias' Komm. z. Phaidr. S. 65, 26 ff. Couvreur).

Die Sokrates berührenden Schriften Xenophons und Platons s. unter diesen. Veröffentlichungen, die aus beiden Autoren ein Bild des Sokr. zu vermitteln suchen: Eine Sammlung apologetischer Schriften Xenophons und Platons, mit einer Einleitung her. von Karl Lincke, Halle a. S. 1896. Sokr. geschildert von seinen Schülern. Übertrag. u. Erläuter. v. Emil Müller. I. Xenophon Erinn. an Sokr. u. d. Kunst d. Haush., Plato Protag. u. Gastm. II. Plato Gorgias, Verteid. d. Sokr., Kriton u. Phädon, Xenoph. Gastmahl, Leipz. 1911.

Chronologie: Jacoby, Apollodors Chronik S. 284 ff.

Schriften hat Sokrates nicht hinterlassen. Ob die Plat. Phaedo 60d erwähnte poetische Fassung der äsopischen Fabeln und der ebendort genannte Hymnus auf Apollon jemals veröffentlicht worden sind, ist fraglich. Die erhaltenen Briefe sind Fälschung (Ausgaben s. § 34).

Porträt: A. Milchhöfer, Über ein Köpfchen des S., Verh. d. Philologenvers. 1899 S. 56 f., Kekule v. Stradonitz, Die Bildnisse des S., Abh. d. Berl. Akad. 1908, H. Bulle, D. Bildnis des S., Beil. d. Münch. Neuest. Nachr. 1908 Nr. 29.

Die Zeit der Geburt des Sokrates läßt sich aus der Zeit seines Todes und der Zahl seiner Lebensjahre bestimmen. Sokrates trank den Giftbecher

im Monat Anthesterion oder im Anfang Elaphebolion des Jahres Ol. 95, 1 (März 399). Er war bei seiner Verurteilung, wie er selbst bei Plat. Apol. 17 d sagt, 70 Jahre alt (*ἔτη γεγονὼς ἑβδομήκοντα* die beste Überlieferung; *ἔτη γεγονὼς πλείω ἑβδομήκοντα* die Hs. T). Dazu stimmt Plat. Crito 52 e. Das führt auf Ol. 77, 3, 370/69 vor Chr., oder das Ende des vorhergehenden Jahres als Geburtsjahr. Apollodor gelangt von demselben Ausgangspunkte aus, indem er nach seiner Methode das Geburts- und Todesjahr mit einrechnet, auf Ol. 77, 4, 369/8 vor Chr. Als Geburtstag wird (von Apollodor bei Diog. L. a. a. O. und von anderen) der 6. des Monats Thargelion (in der zweiten Hälfte des Mai) angegeben, und dieser Tag wurde von Platonikern, wie der 7. desselben Monats als Geburtstag Platons, alljährlich gefeiert. Schon die unmittelbare Folge dieser Tage aber und noch mehr das Zusammentreffen mit den Tagen, an welchen die Delier die Geburt der (mäeutischen) Artemis (6. Thargelion) und des Apollon (7. Thargelion) feierten, macht wahrscheinlich, daß die angegebenen Geburtstage beider Philosophen nicht historisch, sondern zum Behuf der Feier willkürlich angenommen sind.

Der Vater des Sokrates war Bildhauer, und auch er selbst soll sich eine Zeitlang in gleicher Weise betätigt haben: eine am Eingange der Akropolis zu Athen aufgestellte Gruppe bekleideter Chariten führten im Altertum manche — fraglich ob mit Recht — auf unsern Sokrates zurück (Diog. Laërt. 2, 19; Pausan. 1, 22, 8; 9, 35, 7; Suid. s. *Σωκράτης*). Der Mutter läßt ihn Platon Theaet. 149 a gedenken, wo er sich nennt: *υἱὸς μαίας μάλα γενναίας τε καὶ βλοσυρᾶς, Φαιναρέτης*, und von sich selbst aussagt, daß auch er die Kunst derselben, die Entbindungskunst, übe, indem er die Gedanken seiner Mitunterredner ans Tageslicht hervorlocke und ihre Echtheit und Haltbarkeit prüfe. Sokrates erhielt die in Athen gesetzlich vorgeschriebene Jugendbildung (Plat. Crito 50d). Daß er sich auch mit Geometrie und Astronomie bekannt gemacht habe, läßt sich aus Xen. Mem. 4, 7, 2 ff. schließen. Zum „Hörer" des Anaxagoras oder auch des Archelaos machen ihn nur unzuverlässige Zeugen; Platon führt (Phaedo 97 f.) seine Bekanntschaft mit den Sätzen des Anaxagoras auf die Lektüre von dessen Schrift zurück. Auch mit anderen naturphilosophischen Lehren war Sokrates bekannt (Xen. Mem. 1, 1, 14; 4, 7, 6), obschon er sie nicht billigte; er las prüfend (nach Xen. Mem. 1, 6, 14; vgl. 4, 2, 1 u. 8) Schriften der alten Weisen (*τοὺς θησαυροὺς τῶν πάλαι σοφῶν ἀνδρῶν, οὓς ἐκεῖνοι κατέλιπον ἐν βιβλίοις γράψαντες, ἀνελίττων κοινῇ σὺν τοῖς φίλοις διέρχομαι, καὶ ἄν τι ὁρῶμεν ἀγαθόν, ἐκλεγόμεθα*). Die von Platon erwähnte Zusammenkunft mit Parmenides kann aus chronologischen Gründen nicht für geschichtlich gehalten werden. Einen wesentlichen Einfluß übten auf seine philosophische Bildung auch die Sophisten, deren Vorträge er zuweilen hörte und mit denen er oft verhandelte, an die er auch nicht selten andere wies (Plat. Theaet. 151 b). Platon läßt ihn sich mitunter (Protagoras 341 a; vgl. Meno 96 d; Charmides 163 d; Cratyl. 384 d; Hipp. mai. 282 c) als einen Schüler des Prodikos bezeichnen, jedoch nicht ohne Ironie, die sich namentlich gegen dessen subtile Wortunterscheidungen kehrt (s. ob. S. 138). Ein platonisches Zeugnis über den Bildungsgang des Sokrates dürfen wir an der Stelle Phaedo 96 a ff. im wesentlichen finden, obschon die platonische Auffassung und Darstellung des Sokrates hier wie überall — abgesehen von den Schriften aus Platons Frühzeit — durch die nicht sokratische, sondern erst platonische Ideenlehre mitbedingt ist (s. Boeckh im Sommerkatalog der Univ. Berlin 1838, kl. Schr. Bd. IV, ferner Ueberwegs Plat. Untersuchungen, Wien 1861, S. 92—94, und die späteren, im Literaturverzeichnis zu diesem Paragraphen angeführten, den Entwicklungsgang des Sokrates betreffenden Abhandlungen). Platon kann aber nicht wohl seinen eigenen Bildungsgang, der zudem nachweisbar ein

anderer als der an jener Stelle geschilderte war, dem Sokrates als dessen eigenen beigelegt haben.

Sokrates hat sich (nach Plat. Apol. 28 e) an drei Feldzügen beteiligt: er nahm teil an den Kämpfen bei Potidaia (zwischen 432 und 429, vgl. Plat. Sympos. 219 e und Charm. init.), Delion (424, vgl. Symp. 221 a, Lach. 181 a) und Amphipolis (422; Diog. Laërt. 2, 22). Bei Potidaia rettete er dem verwundeten Alkibiades Leben und Waffen. Ein glänzendes Lob seines Verhaltens in diesen Kämpfen ist Plat. Symp. 220 d ff. dem Alkibiades in den Mund gelegt. Abgesehen von diesen Feldzügen hat Sokrates Athen nie verlassen. Seinen gesetzestreuen Sinn bewährte er unter Demokraten und Oligarchen (Plat. Apol. 32). Das höchste Opfer brachte er seiner Gesetzestreue durch Verschmähung der Flucht aus dem Gefängnisse (Plat. Crito 44 ff.). Im Jahre 406 nahm er sich als Prytane der Feldherren in der Angelegenheit der Seeschlacht bei den Arginusen mutvoll an. Im übrigen hielt sich Sokrates von der Politik fern: er fand seinen Beruf in der mittelst der dialogischen Lehrweise geübten Einwirkung auf die sittliche Einsicht und das sittliche Verhalten der Einzelnen, überzeugt, daß diese Wirksamkeit für ihn selbst und für seine Mitbürger die ersprießlichste sei (Plat. Apol. 29 ff.). Diesem Beruf ging er in größter Uneigennützigkeit unverdrossen nach, im höchsten Grade bedürfnislos und einfach in seiner Lebensweise, von strengster Sittenreinheit und wahrer Frömmigkeit gegen die Götter, sich selbst völlig beherrschend, im Umgang mit anderen stets heiter und geistreich. Platon nennt ihn am Ende des Phaidon den besten, besonnensten und gerechtesten Mann seiner Zeit, und Xenophon bezeichnet ihn am Schluß der Memorabilien als den besten und glückseligsten Mann. Über Sokrates' Prozeß und Hinrichtung wird in anderem Zusammenhange unten S. 161 f. zu reden sein.

In den erhaltenen Schriften der Sokratiker erscheint Sokrates fast immer nur als ein schon bejahrter Mann, wie sie selbst ihn gekannt hatten. Bei der Schilderung desselben bildet den Grundzug die durchgängige Diskrepanz zwischen dem Innern und Äußern, die dem an Harmonie gewöhnten Hellenen ein *ἄτοπον* war, die Ähnlichkeit mit den Silenen und Satyrn in der persönlichen Erscheinung, hinter der sich die reinste Gediegenheit eines sittlichen Charakters, die vollste Selbstbeherrschung in Genuß und Entbehrung und eine seltene Meisterschaft in philosophischer Unterredung barg (Xen. mem. 4, 4, 5; 4, 8, 11 u. ö.; Sympos. 4, 19; 5, 5; Plat. Symp. 215. 221).

So fraglos die grundlegende Bedeutung des Sokrates für die gesamte Philosophie der Folgezeit ist, so gehen doch die Meinungen über das Wesentliche seiner Persönlichkeit und seines Philosophierens sehr weit auseinander. Der Grund dafür liegt in der Beschaffenheit unserer Quellen. Als solche kommen in der Hauptsache — sieht man von der bekannten Stelle der aristophanischen „Wolken" ab — Xenophons Memorabilien und dessen zu Unrecht vielfach als unecht verdächtigte Apologie, das xenophontische Symposion, die platonischen Schriften und einige aristotelische Angaben in Betracht. Nun ist die allgemeine Annahme (eine abweichende Ansicht wird uns alsbald begegnen), daß Platon — abgesehen von den Schriften seiner ersten „sokratischen" Periode — seine eigenen Lehren Sokrates in den Mund lege. Gibt Platon in dieser Weise Sokrates mehr als ihm geschichtlich zukommt, so erhebt sich gegen Xenophon das entgegengesetzte Bedenken, daß er als Mann rein praktischer Interessen dem Sokrates als Philosophen nicht voll gerecht werde und seine Schilderung hinter dem geschichtlichen Sokrates zurückbleibe. Xenophon interessiert im ganzen nur die Anwendung sokratischer Maximen auf die Moral und Ordnung des täglichen Lebens. So ist es zum größten Teil eine sehr hausbackene und triviale Weisheit,

die hier als sokratische Philosophie erscheint, und philosophisch Tiefergehendes läßt sich nur auf dem Wege ahnender Rekonstruktion aus Xenophons an der Oberfläche haftendem Berichte gewinnen. Man fragt sich: wie kann ein Mann wie der xenophontische Sokrates der Ausgangspunkt für die gesamte folgende Entwicklung der Philosophie gewesen sein, der der historische Sokrates nach dem einstimmigen Urteil der Späteren in der Tat gewesen ist, wie konnte insbesondere eine so tiefe philosophische Natur wie Platon ihm eine solche Verehrung zollen und ihn als den Meister, dem er alles dankt, in seinen Dialogen seine eigenen Lehren vertreten lassen? Dieser Sachverhalt hat dazu geführt, das richtige Bild des historischen Sokrates von einer Kombination Xenophons und Platons zu erwarten. Schleiermacher (Werke III 2, S. 297 f. = Abh. d. Berl. Akad. philos. Kl. 1818) stellte den Satz auf, man müsse fragen: Was kann Sokrates noch gewesen sein neben dem, was Xenophon von ihm meldet, ohne jedoch den Charakterzügen und Lebensmaximen zu widersprechen, welche Xenophon bestimmt als sokratisch aufstellt, und was muß er gewesen sein, um dem Platon Veranlassung und Recht gegeben zu haben, ihn so, wie er tut, in seinen Gesprächen aufzuführen? Dieser Kanon, dem man zur Ergänzung noch den Hinweis auf den Wert der aristotelischen Angaben für die Beurteilung des geschichtlichen Sokrates beifügte, hat bei vielen Beifall gefunden — so auch bei Zeller II 1[4], S. 99 —, so unleugbar es auch ist, daß seine praktische Anwendung erheblichen Schwierigkeiten begegnet und dem Streite der Meinungen weiten Spielraum läßt. Neuere haben diesem Kompromißverfahren eine Auswahl unter den Quellen entgegengestellt, unter denen sie die eine als allein oder doch vorzugsweise maßgebend betrachteten, andere als völlig unzuverlässig verwarfen, und zwar ist es bald Aristoteles, bald Xenophon, bald Platon, der als allein sicheres Fundament für den Aufbau sokratischer Lehre betrachtet wurde. Wie verschieden die auf diese Weise gewonnenen Sokratesauffassungen sind, läßt sich zunächst an dem Beispiele zweier zu annähernd gleicher Zeit entstandener Werke dartun, die zu diametral entgegengesetzten Anschauungen von Sokrates' philosophischem Charakter gelangen, ich meine die Werke von Karl Joël (s. Liter.) und Aug. Döring (s. Liter.). Joël glaubt beweisen zu können, daß der xenophontische Sokrates von dem geschichtlichen grundverschieden sei. Dieses Ergebnis wird gewonnen durch die Herausarbeitung zweier Typen. Zunächst des Sokrates als Typus des Intellektualisten und Rationalisten. Als Intellektualist erscheint Sokrates bei Aristoteles, dessen Angaben für Joël die Grundlage seiner Sokratesauffassung bilden. Er wird danach in Joëls Auffassung nur bestimmt durch Intellekt und ratio; er ist durchaus Theoretiker und Dialektiker, auch seine Ethik ist lediglich intellektuell, sie geht nicht aus von Gefühl und Willen. Sokrates ist darin Vertreter des attischen Geistes im Gegensatze zum spartanischen, der der Theorie gegenüber das Praktische, dem Intellekt gegenüber den Willen betont. „Sokrates heißt der zur Methode, als logisches Gewissen erwachte attische Volksgeist" (II 1, S. 2). Zu diesem Urtypus des reinen Rationalisten steht der xenophontische Sokrates im Gegensatz. Er ist Willensethiker. So betont er das Prinzip der Übung. Seine Haupttugend ist die *ἐγκράτεια*, die nach Joël insonderheit eine Willenstugend sein soll. *Ἐπιμέλεια, πόνος, ἔργον*, die bei Xenophon besonders hervortreten, sind Grundbegriffe der Willensethik. Also ist der xenophontische Sokrates nicht der geschichtliche.

Hier sei gleich eingewendet, daß dieser typische Rationalist eine reine philosophische Konstruktion ist, die sich gegen eine positive geschichtliche Überlieferung nicht ausspielen läßt. Nichts hindert, daß Sokrates, wenn auch Rationalist, so doch kein exklusiver Rationalist war, und daß in ihm auch die Willens-

ethik Vertretung fand. Der ausschließende Gegensatz beruht auf einer willkürlichen Abstraktion, die der tatsächlichen Kompliziertheit der lebendigen geschichtlichen Persönlichkeiten nicht Rechnung trägt. Auch die Charakterisierung der *ἐγκράτεια* als einer spezifischen Willenstugend ist willkürlich. Man kann die *ἐγκράτεια* ebensogut wie die anderen Tugenden intellektuell ableiten und motivieren.

Das vom geschichtlichen abweichende Bild des Sokrates bei Xenophon ist nun nach Joël nicht dessen eigenem Geiste entsprungen. Es ist kynisch, und zwar antisthenisch. Hier wird nun der zweite Typus ausgestaltet, Antisthenes. Dieser ist nur Halbattiker. Er gibt dem sokratischen Attizismus eine dorische Färbung. „Er ist im Gegensatz zu dem Denker Sokrates ein Willensromantiker, aber doch so weit angesteckt vom sokratischen Subjektivismus, der mit dem Wissen nach innen weist, daß er in der *ἐγκράτεια* auch den Willen nach innen schlägt. Diese *ἐγκράτεια* ist die dorische Übersetzung der attischen Wissenstugend" (II 1 S. 10). Diesen Antisthenes nimmt sich Xenophon zum Führer. Wie Antisthenes durch die Geburt, so wurde Xenophon durch das Leben zum Halbattiker gemacht; Praxis und Erfahrung führten ihn zum Dorismus. Dem Nachweise, daß der xenophontische Sokrates wesentlich kynisch-antisthenische Züge zeige — einem Nachweise, den für gewisse Partien der Memorabilien schon Dümmler, Akad. S. 153 ff. zu führen versucht hatte; vgl. auch Natorp, Arch. f. Gesch. d. Philos. 3 (1890), S. 347 Anm. —, ist ein großer Teil des weit angelegten Joëlschen Werkes gewidmet. Die Menge dessen, was hier der Verfasser über Antisthenes und sein Verhältnis zu Sokrates zu sagen weiß, steht zu der Spärlichkeit der Überlieferung in einem schroffen Gegensatze. Weitaus das Meiste beruht auf einem hohen, schwanken Hypothesenbau, der beim leisesten Hauche der Kritik zusammenbricht. Antisthenes wächst sich unter der Hand Joëls zu einem gewaltigen Riesen aus, dessen Bedeutung und Einfluß ins Ungeheure gehen: „Als erster Prediger auf griechischem Boden, als erster reiner Moralist und erster Willensphilosoph, als Geistesbrücke zwischen Hellas und dem Orient und als ahnender Vorläufer wichtigster nachantiker, ja moderner Denk- und Lebenswege erhob sich hier Antisthenes" (II 1 S. VIII).

Gleichwohl ist Joëls Werk nicht wertlos. Der Verfasser hat mit großem Fleiße und Scharfsinn auf dem Wege positiv-philologischer Forschung mancherlei Ergebnisse gewonnen, die von bleibendem Werte sind.

Ganz im Gegensatze zu Joëls These ist nach Döring Xenophon derjenige Autor, der allein das urkundliche Material für die Lehre des Sokrates bietet und an den wir uns daher ausschließlich zu halten haben. Die Angaben des Aristoteles leitet Döring nicht aus unabhängiger Information des Philosophen über die Sokratik und selbständigem Eindringen in ihr Wesen her. Soweit sie nicht aus bestimmten platonischen Stellen geschöpft sind, wiederholt Aristoteles nach Dörings Annahme nur das summarische Urteil der alten Akademie über Sokrates' historische Bedeutung (a. a. O. S. 556). Platon aber hat stets nur zur Feder gegriffen, um eigenen Gedanken Ausdruck zu geben, niemals um bloß historisch zu referieren. „Es gibt von vornherein gar kein Kriterium, nach dem man bei ihm echt Sokratisches nachweisen könnte, sondern erst wenn das echt Sokratische auf anderem Wege festgestellt worden ist, wird es möglich sein, die Übereinstimmungen wie die Umformungen, die das Überkommene im Geiste Platos erfahren hat, zu verfolgen und so vielleicht Bestätigungen für den gefundenen Lehrgehalt, zugleich aber auch einen Leitfaden für die Verfolgung der platonischen Geistesentwicklung zu gewinnen" (a. a. O. S. 57 f.). Im Gegensatze dazu hält Döring Xenophon für einen Berichterstatter mit objektiv historischem Sinne, „der ihn befähigt, die

Lehre des Meisters unabhängig von seinen eigenen Überzeugungen als ein geschichtlich gegebenes Gebilde darzustellen" (a. a. O. S. 76). Was ihm hingegen fehlt, ist die philosophische Befähigung, die ihn instand setzen könnte, das historisch aufgefaßte und festgehaltene Material in seiner Tiefe und seinem systematischen Zusammenhange zu erfassen. „Er ist ein Spediteur, der uns eine Ware überliefert, deren wahre Beschaffenheit er selbst nur unvollständig kennt, die er aber ehrlich und zuverlässig weiterbefördert; seine Mitteilungen werden so teilweise zu einer Art von unbeabsichtigter Geheimschrift, zu der erst der Schlüssel entdeckt werden muß" (a. a. O. S. 78).

Zu den Hindernissen, die in Xenophons mangelhaftem Können liegen, kommen nach Döring noch zwei, die in seinem Wollen den Ursprung haben. Es handelt sich dabei einmal um die apologetische Tendenz, die ihn den trivialen Gesichtspunkt hervorkehren läßt, daß das Wirken des Sokrates durchaus nützlich und heilsam gewesen sei. Ferner aber scheine es, daß Xenophon die eigentliche letzte praktische Grundtendenz des sokratischen Wirkens, die auf Verbesserung des gesamten sozialen Zustandes abzielte, absichtlich nicht deutlich habe hervortreten lassen (a. a. O. S. 79).

Damit ist der Weg, der nach Döring zur Rekonstruktion der sokratischen Philosophie einzuschlagen ist, gegeben. Zu fußen ist auf Xenophon, der allein das brauchbare Material gibt. Dieses Material muß aber erst bearbeitet werden. Es gilt, das einheitliche System, die feineren Begriffe und Gedankenzusammenhänge, die Xenophon nicht erfassen konnte, herauszugestalten. Der leitende Gedanke dieses Systems ist die Sozialeudämonie. Döring gewinnt ihn aus einer Reihe von Stellen der Memorabilien. So heißt es 1, 2, 64 von Sokrates: *φανερὸς ἦν τῶν συνόντων τοὺς πονηρὰς ἐπιθυμίας ἔχοντας τούτων μὲν παύων, τῆς δὲ καλλίστης καὶ μεγαλοπρεπεστάτης ἀρετῆς, ᾗ πόλεις τε καὶ οἶκοι εὖ οἰκοῦσι, προτρέπων ἐπιθυμεῖν.* Nach 1, 2, 48 ist der Zweck des Verkehrs mancher jungen Leute mit Sokrates *ἵνα καλοί τε κἀγαθοὶ γενόμενοι καὶ οἴκῳ καὶ οἰκέταις καὶ οἰκείοις καὶ φίλοις καὶ πόλει καὶ πολίταις δύναιντο καλῶς χρῆσθαι.* Nach 1, 1, 16 untersucht Sokrates u. a. *τί πόλις, τί πολιτικός, τί ἀρχὴ ἀνθρώπων, τί ἀρχικὸς ἀνθρώπων.* Zweck der sokratischen Lehrtätigkeit ist demnach Döring zufolge „die Erziehung zur wahren, auf das Gemeinwohl abzielenden Herrscherfähigkeit in Haus und Staat, also die Herstellung eines normalen, das Wohl aller gewährleistenden Zustandes in beiden Formen der menschlichen Gemeinschaft durch Regeneration der Leitenden". Sokrates arbeitet hin „auf eine Reform, eine Veredlung des gesamten Gesellschaftszustandes im Sinne des Wohlseins aller, einen sozialeudämonistischen Kulturfortschritt, und zwar durch wahre Tüchtigkeit der Leitenden" (4, 1, 2: *οἰκίαν τε καλῶς οἰκεῖν καὶ πόλιν καὶ τὸ ὅλον ἀνθρώποις τε καὶ τοῖς ἀνθρωπίνοις πράγμασιν εὖ χρῆσθαι,* vgl. a. a. O. S. 365). Mit den angeführten Stellen werden von Döring noch andere kombiniert, die zugleich den materiellen Inhalt des sozialeudämonistischen Ideals und die Wege zu seiner Verwirklichung näher bestimmen sollen.

Dörings Einseitigkeit ist nicht minder verfehlt als diejenige Joëls. Ein Mißgriff ist vor allem die Verwerfung des Aristoteles. Ohne allen Zweifel hatte dieser noch eine ungemein reichere Literatur über Sokrates zur Verfügung als wir. Er war ferner Schüler Platons, der mit Sokrates Jahre hindurch verkehrt hatte. Es scheint ausgeschlossen, daß er nicht bei seinem Lehrer nähere Kunde über das Wesentliche in Sokrates' Persönlichkeit und Wirken gesucht und auch wirklich gefunden haben sollte. Aber auch die Folgerungen Dörings aus den Memorabilien sind unhaltbar. Gewiß spielen hier Begriffe wie *πόλις, ἄρχειν* usw. eine große Rolle. Das versteht sich aber bei einer Schrift aus dieser Zeit und aus der Feder Xenophons ganz von selbst. Selbst bei Platon, obwohl seine Philo-

sophie in gewissem Sinne weltabgewandt ist, finden Staat und Gesellschaft weitgehende Berücksichtigung. Viel mehr mußte das bei Xenophon, dem Manne des praktischen Lebens, der Fall sein. Gerade diese Sphäre des sokratischen Gedankenkreises interessierte ihn am meisten, viel mehr als das Logisch-dialektische. Dazu kam die apologetische Tendenz nachzuweisen, daß Sokrates kein Jugendverderber war, vor allem in dem Sinne, daß er die jungen Leute nicht zu schlechten Staatsbürgern und unbrauchbaren Gliedern der Gesellschaft machte. Daraus folgt aber nicht, daß Xenophon mit dieser Betonung des Politisch-sozialen das Wesentliche des sokratischen Interessenkreises erschöpfte und nur dem tieferen systematischen Zusammhange der sokratischen Gedanken nicht gerecht wurde. Xenophons Schwäche liegt vielmehr darin, daß bei ihm die verschiedenen Seiten der sokratischen Gedankenwelt ungleichmäßig betont werden und das Logisch-dialektische zugunsten des Ethischen verkümmert ist. Unerklärlich bleibt es ferner bei Dörings Auffassung, weshalb Xenophon, der ehrliche und zuverlässige Gedankenspediteur, die eigentliche letzte praktische Grundtendenz des sokratischen Wirkens absichtlich nicht sollte deutlich haben hervortreten lassen.

Fußt Joël auf Aristoteles, Döring auf Xenophon, so haben auch die platonischen Dialoge als Norm für die Rekonstruktion der sokratischen Lehre ihre Befürworter gefunden. John Burnet (in seiner Ausg. d. platon. Phaidon, Oxford 1911) und A. E. Taylor (Varia Socratica, s. Lit.) identifizieren den historischen Sokrates mit dem der platonischen Schriften, und zwar nicht nur der frühplatonischen, sondern auch der Dialoge der mittleren und späteren Jahre Platons. Neben den platonischen Schriften gestehen sie nur der aristophanischen Schilderung in den „Wolken" den Wert einer selbständigen Quelle zu. Sie brechen also mit der sonst allgemein herrschenden Annahme, daß Platon in den meisten seiner Schriften — die seiner sokratischen Frühperiode ausgenommen — Sokrates zum Sprecher seiner eigenen, der platonischen, Theoreme mache. Natürlich weicht das mit diesen Mitteln gezeichnete Sokratesbild von dem üblichen beträchtlich ab. Es genügt, nur darauf hinzuweisen, daß die Ideenlehre nach dieser Auffassung schon sokratisches und nicht erst platonisches Eigentum ist. Gerade hierdurch aber setzt sich die Burnet-Taylorsche Hypothese, der auch sonst erhebliche Bedenken im Wege stehen (vgl. Lortzing, Berl. philol. Wochenschr. 1912, 1309 ff.) mit der ausdrücklichen Angabe des Aristoteles, die zu bezweifeln kein Grund ist, in Widerspruch.

Wieder eine andere Lösung der Quellenfrage als Grundlage einer Sokratesrekonstruktion bietet H. Maiers eingehendes Werk „Sokrates", auf dessen reichen Inhalt hier nur hingewiesen sein möge. In Xenophons Memorabilien scheidet Maier zwei ihrem Quellenwert nach sehr ungleiche Teile, die Schutzschrift zugunsten des Sokrates (Mem. 1, 1 und 2), die am ehesten noch den Wert eines historischen Dokumentes hat und der die Apologie in dieser Hinsicht nahe steht, und den Rest des Werkes, der wie Maier nach dem Vorgang anderer mit Recht annimmt, frei erfundene Sokratesgespräche enthält, die ebenso wie das Symposion und der Oikonomikos hinsichtlich ihres fiktiven Charakters nicht anders aufzufassen sind als die platonischen Dialogdichtungen, mit dem Unterschiede jedoch, daß Xenophon den geschichtlichen Sokrates, so wie er sich ihm darstellt, zeichnen will.

Erkennt Maier den xenophontischen Memorabilien, abgesehen von ihrem Anfangsteile, die Zeugniskraft ab, so findet er dafür eine Quelle allerersten Ranges in den frühplatonischen Schriften (Apologie, Kriton, kl. Hippias, Ion, Laches, Charmides, Protagoras, Euthyphron), in denen er den geschlossenen sokratischen Gedanken- und Interessenkreis erkennt, während mit dem Gorgias eine neue

spezifisch platonische Welt beginnt; doch gehört aus diesen Schriften der platonischen Reifezeit die Sokratesdarstellung des Symposions zu den in erster Linie brauchbaren geschichtlichen Quellen. Daneben sind nun aber nach Maier die Sokratesauffassungen der Sokratiker erster Ordnung, Platon, Antisthenes, Aristipp, Eukleides und nebenbei Aischines in der Weise fruchtbar zu machen, daß man von diesen Auffassungen als Wirkungen auf Sokrates' Lehre als Ursache zurückschließt. Dieser Rückschluß und die Ausnutzung der frühplatonischen Werke bieten dann die Norm für die Ermittlung des echt Sokratischen in den xenophontischen Schriften.

Liegen in den bisher berührten Punkten Maiers Anschauungen von der quellenmäßigen Begründung unserer Kunde von Sokrates nicht allzuweit ab von der gangbaren Auffassung, so steht es anders mit seiner Beurteilung der aristotelischen Notizen, denen er, hier mit Döring zusammentreffend, jeden selbständigen Quellenwert abspricht. Sie sind, wie er eingehend darzutun sucht, teils aus dem platonischen Protagoras, teils, und zwar gilt dies von der für die aristotelische Sokratesauffassung grundlegenden Stelle Metaph. 12, 4, 1078 b 17 ff. (. . . . *δύο γάρ ἐστιν ἅ τις ἂν ἀποδοίη Σωκράτει δικαίως, τούς τ' ἐπακτικοὺς λόγους καὶ τὸ ὁρίζεσθαι καθόλου* . . .) und ihren Parallelen, aus Xen. Memor. 4, 6 1 ff. hergeleitet, welch letztere Stelle wieder auf Platon zurückgeht. Diese Abhängigkeit des Aristoteles von Xenophon scheint mir aber durch Maier keineswegs erwiesen. Sie glaubhaft zu machen, wäre eine viel weitergehende Übereinstimmung zwischen den in Frage kommenden Stellen nötig, als die von Maier z. T. erst durch eine vermittelnde Interpretation Xenophons erschlossene. Wenn der genannte Gelehrte insbesondere S. 98 behauptet: „Daß Sokrates grundsätzlich das *τί ἐστιν* der Dinge (*τῶν ὄντων*) aufgesucht, tatsächlich sich aber auf ethische Begriffe beschränkt habe, das konnte Aristoteles in der Memorabilienstelle — und nirgends sonst — finden“, so steht von einer solchen Beschränkung in der Memorabilienstelle nichts. Die Begriffsbestimmungen des *εὐσεβής, δίκαιος* usw. werden vielmehr nur als in ihrer Zahl genügende Beispiele des sokratischen Verfahrens aufgeführt (*πάντα μὲν οὖν ᾗ διωρίζετο πολὺ ἔργον ἂν εἴη διεξελθεῖν, ἐν ὅσοις δὲ τὸν τρόπον τῆς ἐπισκέψεως δηλώσειν οἶμαι, τοσαῦτα λέξω*), das hinsichtlich seiner Objekte keinerlei Auswahl kennt (*σκοπῶν σὺν τοῖς συνοῦσι τί ἕκαστον εἴη τῶν ὄντων οὐδέποτ' ἔληγε*, vgl. auch Maier S. 271). Tatsächlich fallen auch das *ἀγαθόν* und das *καλόν* (§ 8. 9) in der hier obwaltenden Auffassung aus dem Rahmen des rein Ethischen heraus, und auch die Klassifizierung der Staatsverfassungen in § 12 ist vielmehr von dem Interesse an politischer Systematik als von ethischen Gedanken beherrscht, wenn auch letztere besonders in der Charakterisierung von *βασιλεία* und *τυραννίς* nicht fehlen.

Entsprechend der Quellenbewertung gestaltet sich auch die Maiersche Sokratesauffassung. Hervorzuheben ist in dieser vor allem, daß Sokrates nach Maier nicht, wie von vielen auf Grund des Aristoteles angenommen wird, Begründer der Begriffsphilosophie gewesen ist und dadurch seine Bedeutung für die weitere Entwicklung der Philosophie gewonnen hat. Er ist vielmehr wesentlich ethischer Protreptiker. „Die ‚Philosophie‘, der Sokrates sein Leben geweiht hat, ist nicht Metaphysik, weder dogmatische noch skeptische, nicht Logik, nicht Ethik und nicht Rhetorik; sie ist überhaupt nicht Wissenschaft, am wenigsten ‚populäre‘. Sie ist ein Suchen nach persönlich sittlichem Leben“ (Maier a. a. O. S. 294 f.). Da aber derselbe Gelehrte doch das definitorische und induktive Verfahren wie auch die Analogieschlüsse als wesentliche Faktoren der sokratischen protreptischen Dialektik anerkennt, die ihr von der technischen Seite her ihr eigentümliches Gepräge verleihen (a. a. O. S. 374), so verringert sich damit wieder der Abstand

zwischen ihm und denen, die ihr Sokratesbild wesentlich aus Aristoteles gewinnen um einiges.

Kann nach Döring und Maier Aristoteles als eine Hauptquelle für Sokrates nicht in Betracht kommen, so stimmt mit ihnen hierin Ad. Busse in seinem „Sokrates“ überein. Nach ihm bilden die Grundlage für unsere Kenntnis des Sokrates die platonischen Dialoge, in erster Linie die der platonischen Frühzeit, aber auch die späteren insofern, als auch hier Platon, obwohl er Sokrates seine eigenen Gedanken leiht, gleichwohl manche Charakterzüge seines Lehrers mit geschichtlicher Treue hervortreten läßt. Xenophon und Aristoteles haben nur einen subsidiären Wert, sind aber insoweit sehr wichtig, „als sie erstens Platons Angaben in vielen Punkten ergänzen, zweitens zur Scheidung zwischen sokratischem und platonischem Lehrgut beitragen, drittens zum klaren Erfassen und scharfen Formulieren gewisser Lehrsätze anleiten“.

Es ist im Rahmen dieser Darstellung unmöglich, die in neuerer Zeit geäußerten Anschauungen über Sokrates und seine Tätigkeit auch nur in annähernder Vollständigkeit aufzuzählen. Besondere Beachtung verdienen unter den neueren Sokrateszeichnungen noch die von Ed. Schwartz in dessen Charakterköpfen aus der antiken Literatur und von Ed. Meyer in der Gesch. d. Altert. IV², 435 ff. (Eine nach Gruppen geordnete Übersicht über die für die Sokratesdarstellung entscheidende Stellung neuerer Philosophiehistoriker zu der Quellenfrage bietet Busse, Sokrates S. 1 Anm. 2.) Das Angeführte kann genügen, von den bei der Frage leitenden Gesichtspunkten und den je nach der Quellenbeurteilung einander oft diametral entgegengesetzten Sokratesauffassungen eine Vorstellung zu geben. Erwähnt sei noch, daß Rob. v. Pöhlmann, Das Sokratesproblem (Sitzungsberichte der Münchener Akademie philos.-philol. und histor. Klasse 1906, Heft 1; abgedruckt in: Aus Altert. und Gegenw. Neue Folge, München 1911, S. 1—117), Sokrates' religiösen Konservatismus für ein ungeschichtliches Moment der Darstellung hält, die durch zwei selbst so ausgeprägt religiöse Naturen wie Platon und Xenophon aufgebracht und verbreitet wurde. Wir können uns dieser Auffassung nicht anschließen. Einmal fragt man sich, wie es unter Pöhlmanns Voraussetzungen kommen konnte, daß religiöse Naturen wie Platon und Xenophon sich so tiefinnerlich von Sokrates angezogen und festgehalten fühlten. Ferner aber fehlt hier, mag man auch die große Bedeutung des üblichen antiken Heroenkultus für die Fälschung geschichtlicher Bilder zugeben, doch jeder Hebel, um die platonisch-xenophontische Darstellung aus den Angeln zu werfen. Da Aristoteles für Sokrates' Stellung zur Theologie nichts bietet, so ließe sich, will man nicht in Aristophanes' Scherzen historisches Material suchen, der platonisch-xenophontischen Sokratesauffassung nur eine solche entgegenstellen, die, ohne auf ausdrücklicher antiker Überlieferung zu fußen, aus einem rationalistischen Grundzuge des sokratischen Wesens Folgerungen für sein Verhalten zum Götterglauben zieht, also selbst wieder typisiert und idealisiert und zu diesem Zwecke gezwungen ist, positive Angaben aus apriorischen Gründen in methodisch bedenklicher Weise umzudeuten, wie denn bei Pöhlmann *ἡ γὰρ εἰωθυῖά μοι μαντικὴ ἡ τοῦ δαιμονίου* (Plat. apol. 40a) als symbolische Ausdrucksweise auf die „geniale Intuition“ und den „eminenten sittlichen Takt“ des Sokrates bezogen wird.

Die folgende Darstellung wird in erster Linie die aristotelischen Angaben, besonders die bekannte Metaphysikstelle verwerten, die sie freilich nicht so versteht, daß Sokrates der Begründer der Philosophie des Allgemeinen gewesen sei und sich die Bedeutung dieses Allgemeinen in ihrer vollen Tragweite zu Bewußtsein gebracht und metaphysisch- oder logisch-theoretisch darüber reflektiert habe, sondern nur in dem Sinne — der auch allein nach Aristoteles' Worten be-

rechtigt ist —, daß Sokrates als erster praktisch in seinen Gesprächen das induktive und definitorische Verfahren als unentbehrliches Hilfsmittel der Forschung konsequent, vor allem in ethischen Fragen, zur Anwendung brachte. Neben Aristoteles dienen uns die xenophontischen und platonischen Schriften — besonders die Schriften aus Platons Frühzeit — soweit als Unterlage, als der Geschichtlichkeit ihrer Angaben im einzelnen nach Prüfung aller Umstände kein Bedenken im Wege steht, wobei zuzugeben ist, daß hier die Kriterien für die Scheidung des Geschichtlichen und Ungeschichtlichen vielfach äußerst unzuverlässig und schwankend sind. Auch der übrigen sokratischen Literatur erkennen wir ihren Wert als Ausgangspunkt für geschichtliche Rückschlüsse im Sinne Maiers zu.

Im ganzen richtig bezeichnet Ciceros bekannter Ausspruch (Acad. post. 1, 4, 15; Tusc. 5, 4, 10; vgl. Diog. L. 2, 21), daß Sokrates die Philosophie vom Himmel auf die Erde herabgerufen, in die Städte und Häuser eingeführt und genötigt habe, über das Leben, die Sitten und die Güter und Übel zu forschen, den Fortgang von der kosmologischen Naturphilosophie der Früheren zur anthropologischen Ethik. Sokrates besaß aber nicht ein fertiges System, sondern nur eine Methode, mittelst deren Systeme gebildet werden konnten. Was er bot, war kein Bau, sondern nur die Anweisung, wie beim Bauen zu verfahren sei. Im Zusammenhange damit steht, daß er keine fortlaufenden Lehrvorträge hielt, wie sie sich für die Mitteilung eines fertigen Systems empfohlen haben würden. Für die Demonstration und Übung der Methode war der bessere Weg der des Wechselgesprächs mit denen, die in diese Methode eingeführt werden sollten. Dieses Gesprächsverfahren ist charakteristisch für die sokratische Lehrtätigkeit. Von ihm an galt der Dialog als typische Form philosophischer Unterweisung und fand als solche — zunächst durch Wiedererzählung und Nachahmung sokratischer Gespräche — auch seine Stelle in der philosophischen Literatur, innerhalb deren freilich seine Herrschaft mit dem Zurücktreten attischer Darstellungskunst wesentlich eingeschränkt wurde. Im Dienst philosophischer Belehrung ist Sokrates' Kunst der Gesprächsführung eine geistige Hebammenkunst (*μαιευτικὴ τέχνη*, Plat. Theaet. p. 184 b u. ö.). Sie bringt die Gedanken, mit denen der Mitunterredner schwanger geht, ans Tageslicht, prüft sie, weist sie zurück oder modifiziert und bessert sie und führt so der Wahrheit entgegen. Sokrates will nicht selbst unmittelbar belehren, sondern seine Mitunterredner anregen und im Verkehre mit ihnen selbst lernen. An sein eingestandenes Nichtwissen, welches doch, auf dem strengen Bewußtsein von dem Wesen des wahren Wissens beruhend, höher stand als das vermeintliche Wissen der Mitunterredner, knüpft sich die sokratische Ironie (*εἰρωνεία*, Selbstverkleinerung), die scheinbare Anerkennung, die der überlegenen Einsicht und Weisheit des andern so lange gezollt wird, bis dieselbe bei der dialektischen Prüfung, die das behauptete Allgemeine an feststehendem Einzelnem mißt, sich in ihr Nichts auflöst. In dieser Weise übte Sokrates den nach seiner Überzeugung von dem delphischen Gotte durch den von Chairephon hervorgerufenen Orakelspruch, daß er der Weiseste sei, ihm auferlegten Beruf der Menschenprüfung (*ἐξέτασις*, Plat. Apol. p. 20 e ff.), obgleich er durch diesen Spruch sicherlich nicht erst vermocht wurde, sich diesen Beruf zu wählen. Vorzugsweise lebte er der Jugendbildung, führte die sich mit ihm Unterredenden zur Wahrheit und Tugend heran, ein wahrer Quell der Sittlichkeit, indem er den *ἔρως*, an das sinnliche Element anknüpfend, zur Seelenleitung und gemeinsamen Gedankenentwicklung veredelte.

In der aristotelischen Metaphysik (12, 4, 1078 b 27 ff.) wird gesagt, Sokrates habe das (vom Einzelnen aus zur Begriffsbestimmung gelangende) induktive und

definitorische Verfahren aufgebracht (*τούς τ' ἐπακτικοὺς λόγους καὶ τὸ ὁρίζεσθαι καθόλου*). In dem Begriff, der sich nicht verändert, weder in der Zeit noch bei den verschiedenen Individuen, in der Formulierung des Begriffes, der Definition, fand er dem zu weit gehenden Subjektivismus der Sophisten gegenüber, für den es nichts Allgemeingültiges gibt, das Feststehende, Bleibende. Als das Forschungsgebiet, auf welchem Sokrates diese Methode zur Anwendung gebracht habe, bezeichnet Aristoteles Metaph. 1, 6, 987 b 1 ff. das ethische: *Σωκράτους δὲ περὶ μὲν τὰ ἠθικὰ πραγματευομένου, περὶ δὲ τῆς ὅλης φύσεως οὐθέν, ἐν μέντοι τούτοις τὸ καθόλου ζητοῦντος καὶ περὶ ὁρισμῶν ἐπιστήσαντος πρώτου τὴν διάνοιαν. . . .* So konnten die Fundamente zu einer Wissenschaft der Ethik gelegt werden. Die Fundamentalanschauung des Sokrates war nach Aristoteles die untrennbare Einheit der theoretischen Einsicht und der praktischen Tüchtigkeit auf dem ethischen Gebiete: Arist. Eth. Nicom. 6, 13, 1144 b 19 f.: *(Σωκράτης) φρονήσεις ᾤετο εἶναι πάσας τὰς ἀρετάς . . .* 29 f. *λόγους τὰς ἀρετὰς ᾤετο εἶναι· ἐπιστήμας γὰρ εἶναι πάσας.* Diese Angaben finden sich in den Darstellungen des Xenophon und des Platon durchaus bestätigt. Als Beispiel der sokratischen Induktion mag hier etwa Xenoph. Mem. 3, 3, 9 dienen: *ἐκεῖνο μὲν δήπου οἶσθα, ὅτι ἐν παντὶ πράγματι οἱ ἄνθρωποι τούτοις μάλιστα ἐθέλουσι πείθεσθαι, οὓς ἂν ἡγῶνται βελτίστους εἶναι· καὶ γὰρ ἐν νόσῳ ὃν ἂν ἡγῶνται ἰατρικώτατον εἶναι, τούτῳ μάλιστα πείθονται, καὶ ἐν πλοίῳ οἱ πλέοντες ὃν ἂν κυβερνητικώτατον, καὶ ἐν γεωργίᾳ ὃν ἂν γεωργικώτατον*, wonach dann, wenn der allgemeine Satz induktiv gewonnen ist, auf einen neuen Spezialfall die Anwendung (syllogistisch) gemacht zu werden pflegt, so daß das Ganze einen Analogieschluß bildet: *οὐκοῦν εἰκὸς καὶ ἐν ἱππικῇ ὃς ἂν μάλιστα εἰδὼς φαίνηται ἃ δεῖ ποιεῖν, τούτῳ μάλιστα ἐθέλειν τοὺς ἄλλους πείθεσθαι.* Ganz gleicher Art ist in Platons Dialog Gorgias (p. 460 b) folgender Induktionsschluß: *ὁ τὰ τεκτονικὰ μεμαθηκὼς τεκτονικός, . . . ὁ τὰ μουσικὰ μουσικός, . . . ὁ τὰ ἰατρικὰ ἰατρικός*, also überhaupt *ὁ μεμαθηκὼς ἕκαστα τοιοῦτός ἐστιν οἷον ἡ ἐπιστήμη ἕκαστον ἀπεργάζεται*, wonach dann von dem induktiv gewonnenen allgemeinen Satze (syllogistisch) die Anwendung gemacht wird: *οὐκοῦν κατὰ τοῦτον τὸν λόγον καὶ ὁ τὰ δίκαια μεμαθηκὼς δίκαιος.*

Das definitorische Verfahren bezeugt Xenoph. Memor. 1, 1, 16: *αὐτὸς δὲ περὶ τῶν ἀνθρωπείων ἀεὶ διελέγετο, σκοπῶν, τί εὐσεβές, τί ἀσεβές· τί καλόν, τί αἰσχρόν· τί δίκαιον, τί ἄδικον· τί σωφροσύνη, τί μανία· τί ἀνδρεία, τί δειλία· τί πόλις, τί πολιτικός· τί ἀρχὴ ἀνθρώπων, τί ἀρχικὸς ἀνθρώπων, καὶ περὶ τῶν ἄλλων, ἃ τοὺς μὲν εἰδότας ἡγεῖτο καλοὺς κἀγαθοὺς εἶναι, τοὺς δ' ἀγνοοῦντας ἀνδραποδώδεις ἂν δικαίως κεκλῆσθαι.* Ibid. 4, 6, 1: *σκοπῶν σὺν τοῖς συνοῦσι, τί ἕκαστον εἴη τῶν ὄντων, οὐδεπώποτ' ἔληγεν.* Bei Platon (Phaedr. p. 265 d e) erklärt Sokrates, die Definitionen und Einteilungen zu lieben; doch ist die Neigung zu Einteilungen mehr platonisch als sokratisch.

Beide Verfahrungsweisen, Induktion und Definition, stehen in enger Beziehung zueinander. Die Induktion bildet die Grundlage der Definition, insofern diese aus einer Reihe von Einzelerscheinungen abgeleitet und an weiteren Einzelerscheinungen auf ihre Richtigkeit geprüft wird. Im Verkehre mit anderen nimmt die induktiv-definitorische Methode die Form der oben erwähnten Menschenprüfung (*ἐξέτασις*) an. Sokrates verlangt von seinem Mitunterredner eine Definition, wie beispielsweise die der Tapferkeit, des Schönen usw. Er erhält in der Tat eine leichter Hand gegebene Begriffsbestimmung, aber diese erweist sich, an einem einzelnen Falle gemessen, als ungenügend und empfängt aus diesem Falle eine Korrektur. Die so verbesserte Definition wird wieder an einem neuen Falle geprüft, wieder berichtigt usw., bis sich eine stichhaltige Begriffsbestimmung ergibt oder das Verfahren, ohne ein befriedigendes positives Resultat erreicht zu

haben, abgebrochen wird. Die Methode nimmt so durch wiederholte Zurückweisung fremder Aufstellungen die Form der Elenxis an. Schöne Beispiele bieten die unten zu besprechenden Dialoge Platons aus dessen frühester („sokratischer") Periode, in der er sich in Inhalt und Form des Philosophierens seinem Lehrer eng anschloß. Auch aus Xenophon läßt sich eine Anschauung des Verfahrens gewinnen. Lehrreich ist z. B. Memor. 4, 2, 14 ff., wenn auch hier nicht in aller Form eine Definition der *ἀδικία* gesucht wird. Die Stelle ist um so interessanter, als hier auch anderswo (vgl. *Δισσοὶ λόγοι* [Diels, Vors. c. 83], 3, 2 ff., H. Gomperz, Sophistik und Rhetorik 153 f.) verwertete Fälle des praktischen Lebens zum Zwecke des sokratischen Definitionsverfahrens gruppiert und verwendet werden. Als *ἄδικα* erscheinen da zunächst täuschen, übeltun, in die Sklaverei schleppen usw. Nun aber zeigt sich, daß diese Handlungen, wenn sie im Kriege den Feinden gegenüber vollzogen werden, nicht unter den Begriff der *ἀδικία* fallen. Also muß die Bestimmung eingeschränkt werden: nur in der Anwendung auf Freunde sind sie *ἄδικα*. Aber weitere Prüfung ergibt, daß die Bestimmung auch so nicht genügt. Wer z. B. seinen kranken Sohn durch Täuschung dazu bringt, ein Heilmittel einzunehmen, wer dem verzweifelnden Freunde das Schwert, mit dem er Selbstmord begehen will, heimlich oder mit Gewalt wegnimmt, verübt keine *ἀδικία*. Also sind jene Handlungen nur *ἄδικα*, wenn sie gegen Freunde mit der Absicht, ihnen zu schaden, vollzogen werden.

Die ethische Fundamentalanschauung des Sokrates enthält der Satz Xenoph. Memor. 3, 9, 4 f.: „Weisheit (*σοφία* [theoret.]) und Sittlichkeit (*σωφροσύνη*, Mäßigung, Zucht [prakt.]) schied er nicht, sondern fand das Kriterium des Weisen und Sittlichen darin, daß er das Schöne und Gute erkenne und anwende und darin, daß er das Häßliche wisse und meide. Als man aber weiter fragte, ob er diejenigen, die wüßten, was zu tun sei, das Entgegengesetzte aber ausübten, für weise und selbstbeherrschend halte, sagte er: Ebensowenig wie für unweise und zuchtlos [denn solche Leute gibt es nicht]. Denn ich glaube, daß alle unter dem Möglichen wählen, was sie für das ihnen Nützlichste halten, und das zur Ausführung bringen. Ich glaube also, daß diejenigen, die nicht richtig handeln, weder weise noch sittlich sind. Er erklärte aber auch die Gerechtigkeit und alle sonstige Tugend für Weisheit. Denn das Gerechte und (überhaupt) alles, was durch Tugend vollführt wird, sei schön und gut; und weder würden diejenigen, die dies kennen, dafür etwas anderes wählen, noch seien die, die es nicht kennen, zur Ausführung imstande, sondern wenn sie es versuchten, gingen sie fehl." Insofern die Tugend mit dem Wissen ohne weiteres gegeben ist, muß sie lehrbar sein. Als Wissen vom richtigen Handeln kann sie ferner nur eine sein. Richtig ist allein das Handeln, das den wahren Nutzen des Menschen, d. h. dessen Glückseligkeit (*εὐδαιμονία*), bezweckt und bewirkt, und so ist die Tugend schließlich die Einsicht in das, was den Menschen glückselig macht. Der von Sokrates eingenommene Nützlichkeitsstandpunkt ist so keineswegs der einer platten niedere Zwecke verfolgenden Utilitätsmoral (vgl. z. B. Plat. apol. 28 b und Sokrates' persönliches Verhalten nach dem platonischen Kriton; s. auch Maier, Sokr. S. 305 ff.), so sehr auch Xenophons Bericht auf diese Anschauung führen könnte: der Einsichtige erkennt, daß es dem Enthaltsamen besser geht als dem Unmäßigen, daß der Gerechte größeren Vorteil hat als der Ungerechte, und er versteht die wirklichen Gefahren von den scheinbaren zu unterscheiden; so hat er zugleich die Tugenden der Enthaltsamkeit, der Gerechtigkeit und der Tapferkeit (Xen. Mem. 4, 5, 9; 3, 12, 1 ff.; 4, 4, 17 u. ö.). Wie Sokrates gegenüber dem Relativismus der Sophistik den Nutzen als feste ethische Norm verwendet, zeigt u. a. Xen. Mem. 4, 4, 14 ff. Hippias spricht hier den Gesetzen und der Gesetzestreue jeden

Wert ab im Hinblick auf den Wechsel der Gesetze innerhalb eines und desselben Staates. Dem tritt Sokrates entgegen mit dem Hinweis auf den Nutzen, den die Gesetzestreue dem Gemeinwesen wie den einzelnen Gehorchenden selbst gewähre. Hippias erkennt ferner (§ 19 ff.) als (allgemein verbindliche) *ἄγραφοι νόμοι* nur solche an, die in jedem Lande gleicherweise in Geltung stehen. Auf das Verbot des Geschlechtsverkehrs zwischen Eltern und Kindern trifft das nicht zu. Hier findet Sokrates wieder im Nützlichkeitsprinzip das Kriterium. Die Minderwertigkeit der Rasse, die aus einem solchen Verkehre hervorgeht, macht die Enthaltung von demselben zum Gesetz. So wird alles, auch das Verhalten zu anderen Menschen und zu den Göttern, an dem Nutzen gemessen. Die rein theoretische Beschäftigung mit den Fragen des Universums verwirft Sokrates, teils weil es sich zieme, zunächst die näher liegenden menschlichen Dinge zu erkunden, teils weil wir über physikalische und kosmische Fragen keine sichere Kenntnis erlangen könnten, wie dies die Uneinigkeit unter den früheren Physikern zeige, teils aber auch, weil sie keinen Nutzen bringe (Xen. Mem. 1, 1, 11 ff., vgl. 4, 7, 2 ff.). Das Nützlichkeitsprinzip wird so von ihm auf das unzweideutigste anerkannt: das Gute (*ἀγαθόν*) ist nicht nur mit dem Schönen (*καλόν*), sondern auch mit dem Zuträglichen (*ὠφέλιμον, χρήσιμον*) identisch (Xen. Memor. 4, 6, 8 und 9; Plat. Protag. 333 d; 353 c ff.). So kommt es, daß niemand freiwillig und wissentlich schlecht sein kann, da niemand wissentlich gegen seinen eigenen Vorteil handeln wird (Xen. Memor. 3, 9, 4 f. [s. oben]; Plat. Apol. 25 c); wer aber das Rechte weiß, muß es auch tun (ethischer Intellektualismus). Mit der Glückseligkeit sind auf das engste verbunden, wenn sie nicht vielmehr die Substanz derselben bilden, intensive, aber zugleich dauernde angenehme Gefühle. Das *ἡδύ* tritt bei Sokrates stark hervor, ohne daß dadurch seine Ethik einen niedrigen Charakter bekäme: durch äußere Güter schafft man sich nicht die dauernde Glückseligkeit, die nicht in der *εὐτυχία* besteht, vielmehr *εὐπραξία* infolge bewußten Strebens ist und auf Einsicht und Übung beruht (Xen. Memor. 3, 9, 14). Die Selbsterkenntnis, die Erfüllung der Forderung des delphischen Apollon: *γνῶθι σαυτόν*, ist die Bedingung praktischer Tüchtigkeit (Xen. Memor. 4, 2, 24). Die höchste Lust, um deren willen wir niederer Lüste uns standhaft enthalten sollen, liegt in dem Bewußtsein, selbst besser zu werden und Freunde zu haben, die im Verkehr mit uns besser werden (Xen. Memor. 1, 6, 9). Nichts zu bedürfen, ist göttlich; möglichst wenig zu bedürfen, kommt der göttlichen Vollkommenheit am nächsten (Xen. Mem. 1, 6, 10).

Daß dem Einsichtigen (*ἐπιστάμενος*), der das Wissen besitze, die Herrschaft gebühre, ist der politische Grundgedanke des Sokrates (Xenoph. Memor. 3, 9, 10; vgl. 3, 4, 6; 3, 6, 14). Der gute Herrscher muß gleichsam der Hirt der Beherrschten (*ποιμὴν λαῶν* nach Homer) sein; seine Tugend ist, diese glücklich zu machen (*τὸ εὐδαίμονας ποιεῖν ὧν ἂν ἡγῆται*, Memor. 3, 2, 4; vgl. 1, 2, 32). Sokrates tadelte die Ernennung von Beamten durch Volkswahl und Los: Memor. 1, 2, 9; 3, 9, 10. Könige und Archonten („Herrschende"), heißt es an der letztgenannten Stelle, sind nicht diejenigen, welche das Szepter führen, noch auch die, welche durch die ersten besten Leute gewählt sind, noch auch die, welche durchs Los oder durch Gewalt oder Täuschung ihre Stellung erlangt haben, sondern diejenigen, die zu herrschen wissen. Das wird wieder durch eine Induktion bewiesen, die der oben S. 155 aus Xen. Mem. 3, 3, 9 mitgeteilten nahe verwandt ist: im Schiffe herrscht der der Schiffahrt Kundige, ein analoges Verhältnis besteht in der Landwirtschaft, am Krankenbette, in der Ringschule; in der Wollespinnerei führen als Sachverständige Weiber über Männer den Befehl. — Bemerkenswert ist, daß nach Xen. Mem. 4, 6, 12 die später von Platon, Aristoteles u. a. vorgenommene Systematisierung der Hauptstaatsverfassungen schon

in sokratischer Lehre einen Anknüpfungspunkt fand. Hervorzuheben ist dabei besonders die Art, wie *βασιλεία* und *τυραννίς* unterschieden werden. Während staatsrechtlich diese beiden Staatsformen nur dadurch voneinander abwichen, daß die eine auf gesetzlicher Grundlage, die andere auf dem Staatsstreich beruhte, ging die Staatsphilosophie darauf aus, zwischen beiden einen ethischen Unterschied aufzustellen. Das geschah mit Abweichungen im einzelnen im ganzen in der Weise, daß dem Königtum der Charakter der moralisch guten, der Tyrannis derjenige der moralisch schlechten Monarchie aufgeprägt wurde. Die letztere ist Gewalt- und Willkürherrschaft. Einen Ansatz dazu zeigt die erwähnte Xenophonstelle, wenn es hier heißt: *βασιλείαν δὲ καὶ τυραννίδα ἀρχὰς μὲν ἀμφοτέρας ἡγεῖτο εἶναι, διαφέρειν δὲ ἀλλήλων ἐνόμιζε. τὴν μὲν γὰρ ἑκόντων τε τῶν ἀνθρώπων καὶ κατὰ νόμους τῶν πόλεων ἀρχὴν βασιλείαν ἡγεῖτο, τὴν δὲ ἀκόντων τε καὶ μὴ κατὰ νόμους, ἀλλ᾽ ὅπως ὁ ἄρχων βούλοιτο, τυραννίδα.* Die übrigen Verfassungsformen werden folgendermaßen gekennzeichnet: *καὶ ὅπου μὲν ἐκ τῶν τὰ νόμιμα ἐπιτελούντων αἱ ἀρχαὶ καθίστανται, ταύτην μὲν τὴν πολιτείαν ἀριστοκρατίαν ἐνόμιζεν εἶναι, ὅπου δ᾽ ἐκ τιμημάτων πλουτοκρατίαν, ὅπου δ᾽ ἐκ πάντων δημοκρατίαν.*

Wenn es auch Sokrates unterließ, über das Universum in der Weise der früheren Philosophen Untersuchungen anzustellen (s. das aristotelische Zeugnis [Metaph. 1, 6, 987 b, 1 ff. oben S. 155], vgl. auch Xen. Mem. 1, 1, 11 oben S. 157), so ist er doch der eigentliche Begründer der Teleologie in der Betrachtung der Welt. Freilich ist diese Teleologie höchst einseitig, da alles auf den Nutzen des Menschen berechnet sein soll. Vermittelst einer von der zweckmäßigen Tätigkeit des Menschen genommenen Analogie begründet er auch die Annahme von der Einsicht und Vernunft der weltordnenden Ursache, indem er auf den Bau der Organismen hinweist, deren Teile den Bedürfnissen des Ganzen dienen, gestützt auf den allgemeinen Satz: *πρέπει μὲν τὰ ἐπ᾽ ὠφελείᾳ γιγνόμενα γνώμης ἔργα εἶναι* (Xen. Mem. 1, 4, 4). Dem Nachweise der auf das Wohl der Menschen abzielenden Zweckmäßigkeit im menschlichen Organismus und der Welteinrichtung überhaupt hat Xenophon im Sinne des Sokrates eingehende Erörterungen gewidmet, mit denen er für unsere Kenntnis der Anfangspunkt einer verbreiteten, durch die ganze weitere Geschichte der antiken Philosophie sich hindurchziehenden und im Christentum sich fortspinnenden Literatur über die göttliche Vorsehung geworden ist, einer Literatur, deren letzter Ursprung tatsächlich allerdings wohl in einer Sokrates und Xenophon vorausliegenden Zeit zu suchen ist (vgl. Sh. O. Dickerman, De argumentis quibusdam apud Xenoph., Platon., Aristot. obviis e struct. homin. et animal. petitis, Hal. Sax. 1909, Diss.). Augen und Ohren, heißt es Xen. Mem. 1, 4, 5 ff., ermöglichen uns die entsprechenden Sinnesempfindungen; die Wahrnehmung von Gerüchen, die Empfindung des Süßen und Herben und alles den Geschmack angenehm Berührenden wäre nicht möglich ohne Nase und Zunge. Das empfindliche Auge ist durch die Augenlider geschützt, die beim Gebrauche des Auges sich öffnen, beim Schlafe sich schließen; zum Schutze gegen den Wind (und die von ihm mitgeführten Fremdkörper) dienen die als Sieb wirkenden Augenwimpern, während die Augenbrauen den von der Stirne rinnenden Schweiß abhalten. Die vorderen Zähne sind zum Zerschneiden, die Backenzähne zum Zermahlen der Nahrung eingerichtet. Der Mund, durch den die Nahrung eingeht, befindet sich in der Nachbarschaft der (kontrollierenden) Gesichts- und Geruchsorgane, die widerlich berührenden Entleerungen finden auf der den Sinnen möglichst abgewendeten Seite statt. Fortpflanzungstrieb, Elternliebe und Selbsterhaltungstrieb sind Veranstaltungen der göttlichen Vorsehung. Ebendahin gehört die den Menschen im Gegensatze zu den Tieren verliehene aufrechte Haltung, die ihn befähigt, weiter vorwärts und aufwärts zu

schauen, die kunstfertige Hand, das Sprachvermögen und die mit der vollkommneren körperlichen Organisation harmonierende höhere seelische Beanlagung des Menschen, die Vorausverkündung der Zukunft durch die Mantik. Ähnlichen Erörterungen ist Mem. 4, 3, 3 ff. eine zum gleichen Ziele führende Argumentation aus kosmischen Einrichtungen und Verhältnissen der irdischen Natur vorausgeschickt: die Götter spenden uns das zum Sehen notwendige Licht, die Dunkelheit der zur Ruhe geschaffenen Nacht erhellen sie durch Mond und Sterne, deren Leuchten der Zeiteinteilung dient. Die göttliche Fürsorge zeigt sich ferner in der Nahrung, die uns der Boden spendet und mit deren Erzeugung die Beschaffenheit der Jahreszeiten im Einklang steht, im Nutzen des Wassers und Feuers, in der Einrichtung der Bahn der Sonne, die nie durch allzugroße Erdennähe oder übermäßige Entfernung alles ausdörrt oder zur Erstarrung bringt, in den den Anforderungen des menschlichen Organismus entsprechenden allmählichen Übergängen von Hitze zu Kälte und von Kälte zu Hitze, in der Verwendbarkeit der Haustiere zu Nahrung und anderem Gebrauch.

Mit diesen teleologischen Anschauungen sind auch schon Sokrates' Beziehungen zur Religion berührt. Wie er sich in seinem praktischen Verhalten dem üblichen Kultus anschloß (Xen. Mem. 1, 1, 2; vgl. 1, 3, 1; 4, 3, 16), so setzte er sich auch in seinen theoretischen Anschauungen in keinen ausdrücklichen Gegensatz zum griechischen Volksglauben. Und doch macht sich ein Streben bemerkbar, über diesen Glauben hinaus zu reineren, philosophisch haltbareren Auffassungen aufzusteigen. So entfernt sich seine Theologie innerlich weit mehr, als es zunächst den Anschein hat, von der volkstümlichen. Auch Sokrates redet, wenn hierin auf Xenophon Verlaß ist, gewöhnlich von Göttern in der Mehrzahl und meint damit die Götter der Volksreligion (z. B. Memor. 1, 1, 19; 4, 3, 3). Dabei streift er aber unwürdige Vorstellungen des landläufigen griechischen Polytheismus von diesen Göttern ab. Die Menge glaubt, so bemerkt Xen. Mem. 1, 1, 19, an ein beschränktes Wissen der Götter; nach Sokrates wissen sie alles, was geredet und getan und im Stillen geplant wird, sie sind überall gegenwärtig und geben den Menschen Zeichen hinsichtlich aller menschlichen Angelegenheiten. Sie wissen am besten, was gut ist. Deshalb soll man sie nur bitten, das Gute zu verleihen, ohne bestimmte Wünsche nach Geld, Herrschermacht und dgl. zu äußern (Mem. 1, 3, 2). Wo es sich um Schöpfung und Weltregiment handelt, erscheint zuweilen der Gedanke an eine einheitliche Gottheit (Mem. 1, 4, 5. 7). Mem. 4, 3, 13 gehen Polytheismus und Monotheismus einen Kompromiß ein, insofern die Gottheit, „die die ganze Welt ordnet und zusammenhält", von den anderen Gottheiten unterschieden wird. Fürsorge für die Menschen und Vernunft sind die wesentlichen Eigenschaften der Gottheit. Xen. Mem. 1, 4, 17 erscheint sie in Analogie zu dem den Körper beherrschenden menschlichen *νοῦς* als personifizierte *φρόνησις (. . . ὁ σὸς νοῦς ἐνὼν τὸ σὸν σῶμα ὅπως βούλεται μεταχειρίζεται. οἴεσθαι οὖν χρὴ καὶ τὴν ἐν τῷ παντὶ φρόνησιν τὰ πάντα ὅπως ἂν αὐτῇ ἡδὺ ᾗ οὕτω διατίθεσθαι).* Die Analogie der menschlichen Vernunft diente zum Beweise für das Dasein einer Weltvernunft: wie der Mensch nach seinem körperlichen Bestande aus den in der Welt im großen vorhandenen Stoffen zusammengesetzt ist, so muß auch seine Vernunft ein Teil einer im Universum enthaltenen Vernunft sein (Xen. Mem. 1, 4, 8). Diese Form eines Gottesbeweises war fruchtbar: die Stoa verwendete sie, z. T. in ausdrücklicher, z. T. in auch ohne Zitat erkennbarer Anlehnung an die Xenophonstelle (Cic. de nat. deor. 2, 18; 3, 27; Sext. Emp. adv. math. 9, 87; Marc. Aur. 4, 4, 3). Die Analogie der menschlichen Seele diente auch zur Erklärung der Unsichtbarkeit der Götter. Wie die Seele sich der sinnlichen Wahrnehmung entzieht, aber in ihren Wirkungen sichtbar ist, so auch die Gottheit (Xen. Mem. 4, 3, 14).

In der logisch-strengen Reflexion über moralische Fragen, in dem Suchen und Zweifeln, in der dialektischen Vernichtung des Scheinwissens und der Leitung zu echtem Wissen liegt die eigentümliche philosophische Bedeutung des Sokrates. Da aber die Reflexion ihrer Natur nach auf das Allgemeine geht, und das Handeln doch in jedem bestimmten Falle auf Einzelnes, so bedarf es zum Behuf praktischer Tüchtigkeit neben der Reflexion noch des praktischen Blickes oder Taktes, der auch den sittlichen Takt einschließt, ohne jedoch ausschließlich oder auch nur in erster Linie sittlicher Takt zu sein; er geht vorwiegend auf den zu erwartenden günstigen oder ungünstigen Erfolg. Sokrates erkannte die Reflexion als des Menschen eigene Aufgabe; jene unmittelbare, der Gründe sich nicht bewußte Überzeugung von der Angemessenheit oder Unangemessenheit gewisser Handlungen aber führte er, ohne sie psychologisch zu zergliedern, indem er sich ihrer als eines Zeichens, das ihn recht leite, bewußt war, mit frommem Sinne auf die Gottheit zurück. Diese göttliche Leitung ist das, was er als sein δαιμόνιον bezeichnet, wie er überhaupt den Glauben seiner Volksgenossen an göttliche Willensäußerungen und andere Offenbarungen keineswegs verwarf (Xen. Mem. 1, 4, 15; 4, 3, 12). In der plat. Apologie (p. 31 d) sagt Sokrates: daß ich nicht öffentlich auftrete, geschieht darum, ὅτι μοι θεῖόν τι καὶ δαιμόνιον γίγνεται, und erläutert dies so, von Jugend an habe er immer eine Stimme vernommen, die jedoch jedesmal nur warne, nicht antreibe. Eben diese Stimme nennt er im Phaidros 242 b τὸ δαιμόνιόν τε καὶ τὸ εἰωθὸς σημεῖον. Nach Xen. Mem. 4, 8, 5 trat dieses δαιμόνιον ihm warnend entgegen, als er im voraus auf die Verteidigungsrede vor Gericht zu sinnen beabsichtigte (sein praktischer Takt sagte ihm, daß eine reine Hingabe an den Ernst des Momentes würdiger und zuträglicher sei als eine diese Hingabe beeinträchtigende rhetorische Vorbereitung). Weniger genau scheint sich Xenophon mitunter über diesen Punkt auszudrücken, wenn er sagt, durch das δαιμόνιον werde dem Sokrates angezeigt, ἅ τε χρὴ ποιεῖν καὶ ἃ μή (Mem. 4, 3, 12). Die Macht, von welcher diese innere Stimme ausgeht, ist ὁ θεός (Mem. 4, 8, 6) oder οἱ θεοί (Mem. 4, 3, 12), dieselben Götter, welche auch durch die Orakel zu den Menschen reden.

Aristophanes legt in den „Wolken“ (welche in der ersten uns nicht mehr vorliegenden Bearbeitung 423 v. Chr. aufgeführt wurden) dem Sokrates außer solchen Charakterzügen und Lehren, die ihm in Wirklichkeit angehörten, auch anaxagoreische Lehren und sophistische Tendenzen bei. Die Möglichkeit dieser Mißdeutung (oder, wenn man will, dieser poetischen Lizenz) war von seiten des Sokrates nicht nur darin begründet, daß er als Philosoph gegen das Volksbewußtsein überhaupt in einem gewissen Gegensatze stand, und daß die anaxagoreische Gotteslehre nicht ohne tiefen Einfluß auf ihn geblieben war, sondern auch insbesondere noch darin, daß er als ein auf das Subjekt reflektierender und dieser Reflexion das Handeln unterwerfender Philosoph mit den Sophisten auf dem gleichen allgemeinen Boden sich bewegte und nur im Besonderen durch die Richtung seines Philosophierens sich von ihnen unterschied; von seiten des Aristophanes aber darin, daß er als nicht philosophierender Dichter und, soweit es ihm Ernst damit war, antisophistischer Moralist und altbürgerlich patriotischer Politiker die Bedeutung der spezifischen Differenzen innerhalb der Philosophie bei seiner Überzeugung von der Verkehrtheit und Gefährlichkeit aller Philosophie kaum seiner Aufmerksamkeit würdigte, geschweige deren Wesentlichkeit zu erkennen vermochte. Und auch wenn Aristophanes selbst tiefer blickte, so war für ihn doch die Rücksicht auf sein Publikum bestimmend. Sokrates war durch seine ganze Persönlichkeit und Lebensweise, durch sein Umhergehen auf Markt und Straßen und in den Werkstätten und sein Disputieren

mit jedermann unter allen Vertretern der modernen Richtung der auffälligste und populärste, und das Publikum, dem feinere Unterscheidungen fern lagen, übertrug daher auf ihn alle Züge, die ihm in dem Gesamtbilde des modernen Wissens und Könnens entgegengetreten waren, die Naturwissenschaft so gut wie die Kunst des *τὸν ἥττω λόγον κρείττω ποιεῖν*.

Die Ansicht von Sokrates als Sophisten und sittengefährlichem Neuerer hegten auch die Ankläger, wenngleich bei ihrem Vorgehen z. T. auch mehr oder minder persönliche Motive im Spiele gewesen zu sein scheinen. Meletos wird im Dialog Euthyphron (p. 2 b) als ein junger, wenig bekannter, dem Sokrates persönlich ganz fernstehender Mann bezeichnet, und in der platonischen Apologie heißt es von ihm, er habe die Anklage eingebracht, verletzt durch den sokratischen Nachweis, daß die Dichter das Wesen ihrer Kunst nicht kennen: *ὑπὲρ τῶν ποιητῶν ἀχθόμενος* (Apol. p. 23 e); vielleicht war er ein Sohn des Dichters Meletos, den Aristophanes in den „Fröschen" (v. 1302) erwähnt. Anytos, ein reicher Lederhändler, war ein einflußreicher Demagog, der unter der Herrschaft der Dreißig geflohen und an der Seite Thrasybuls kämpfend zurückgekehrt war. Sokrates sagt in der Apologie (a. a. O.), er habe an der Klage sich beteiligt *ὑπὲρ τῶν δημιουργῶν καὶ τῶν πολιτικῶν ἀχθόμενος*, und im Menon (p. 94 e) wird angedeutet, er habe dem Sokrates die herabsetzenden Urteile über die athenischen Staatsmänner verübelt; nach der xenophontischen Apologie (29 f.) grollte er dem Sokrates, weil dieser seinen Sohn zu etwas Besserem als dem Lederhandel bestimmt glaubte und dem Vater geraten hatte, ihm eine höhere Bildung zuteil werden zu lassen. Lykon zürnte (Plat. Apol. a. a. O.) *ὑπὲρ τῶν ῥητόρων*. Die Anklage lautete — freilich sind die Berichte darüber nicht genau — (Plat. Apol. p. 24 b; Xen. Mem. 1, 1, 1; Favorin bei Diog. L. 2, 40): *τάδε ἐγράψατο καὶ ἀνθωμολογήσατο* (? *ἀντωμόσατο* konj. Menagius) *Μέλητος Μελήτου Πιτθεὺς Σωκράτει Σωφρονίσκου Ἀλωπεκῆθεν· ἀδικεῖ Σωκράτης οὓς μὲν ἡ πόλις νομίζει θεοὺς οὐ νομίζων, ἕτερα δὲ καινὰ δαιμόνια εἰσηγούμενος, ἀδικεῖ δὲ καὶ τοὺς νέους διαφθείρων. τίμημα θάνατος.* Die stehenden Vorwürfe gegen die Philosophen überhaupt wurden ohne besondere, eingehende Untersuchung auch gegen Sokrates gekehrt (Apol. 23 d). Sokrates war unter den modernen Reformern der bekannteste und einflußreichste. In ihm galt es die ganze Richtung zu treffen. Viel gestritten ist über die formal-juristische Berechtigung seiner Verurteilung. Man wird hier kaum umhin können, mit Maier, Sokr. S. 492 f., zuzugeben, daß trotz der von Xenophon hervorgehobenen Korrektheit, mit der Sokrates seinen religiös-kultischen Bürgerpflichten nachkam, der Tatbestand der Asebie insofern gegeben war, als die sokratischen Götter in ihrem Wesen von denen des Volksglaubens innerlich verschieden waren, seine Anschauung von der Wirksamkeit seines Daimonion mit den herrschenden religiösen Vorstellungen nicht im Einklang stand und vor allem durch Sokrates — wie auch durch die Sophisten — der von altersher bestehende Zusammenhang der staatlichen, sozialen und sittlichen Ordnung mit der Väterreligion gelockert worden war. Da ferner Sokrates seine Anschauungen unter der Jugend verbreitete, so war damit vom Standpunkte des religiösen Konservatismus auch der Tatbestand der Jugendverführung gegeben. Selbstverständlich ist von dieser Frage nach der Berechtigung des Urteils vom Standpunkte des positiven athenischen Rechtes die andere Frage ganz unabhängig, wie weit Sokrates durch höhere Rücksichten berechtigt war, sich zu dem positiven Rechte in Widerspruch zu setzen, und wie weit seine Tätigkeit, die der athenische Richter verurteilen mußte, aus dem Gesichtspunkte des Kultur- und Geistesfortschrittes gepriesen zu werden verdient (vgl. auch Maier S. 497). Die Anschuldigungen, welche Xenophon Mem. 1 c. 2 mit den Worten *ἔφη ὁ κατήγορος* anführt und bekämpft, sind von Xenophon wohl zunächst aus der um

das Jahr 393 zur Rechtfertigung der im Jahre 399 erfolgten Verurteilung des Sokrates von dem Rhetor Polykrates verfaßten Anklageschrift entnommen worden und scheinen zum Teil von diesem zuerst und nicht sämtlich bereits von den Memorab. 1, 1, 1 erwähnten Anklägern (*οἱ γραψάμενοι*) vorgebracht worden zu sein (wie Cobet, Novae Lectiones, Lugd. Bat. 1858, S. 662—682 nachweist, indem er sich stützt auf die Vergleichung von Mem. 1, 2, 12 mit Isokr. Lob des Busiris 5, nach welcher Stelle Polykrates zuerst ausgesprochen hat, daß Alkibiades durch Sokrates erzogen worden sei, von Mem. 1, 2, 58 mit Schol. zu Aristid. vol. III, p. 480 Dind., wonach Polykrates dem Sokrates die antidemokratische Benutzung der Stelle Hom. Il. 2, 188 ff. vorgeworfen hat, ferner auf die Unwahrscheinlichkeit, daß in einer durch Anytos, den Freund des Alkibiades, vertretenen Anklage Sokrates wegen seines Einflusses auf diesen für strafwürdig erklärt worden sei, und auf den das Nichtvorhandensein dieses Anklagepunktes voraussetzenden Charakter der von Platon wahrscheinlich in den Grundgedanken treu überlieferten Verteidigungsrede des Sokrates. Vgl. auch K. Schenkl, Xenoph. Stud. [Wien 1875] 1 ff. A. Gercke, Einleit. z. Ausg. d. platon. Gorgias von Sauppe-Gercke [Berlin 1897] S. XLIII ff.; Gomperz, Griech. Denker II[1] S. 569). Möglicherweise ist der Ausdruck *ὁ κατήγορος* in kollektivem Sinne zu nehmen: Meletos, Anytos, Lykon oder Polykrates, oder wer sonst in dieser Sache den Sokrates angeschuldigt hat. Xenophon, der bei der gerichtlichen Verhandlung nicht zugegen war, würde dann nicht unterscheiden wollen, wem die einzelnen Punkte der Anklage angehören. Das Verhalten des Sokrates schildert Platon in den wesentlichen Grundzügen mit historischer Treue in der Apologie, im Kriton und in den ersten und letzten Partien des Phaidon. Das offene, rückhaltslose Auftreten des Philosophen erschien den Richtern als Übermut, seine philosophische Reflexion als Verletzung der sittlich-religiösen Grundlagen des athenischen Staates, denen die wiederhergestellte Demokratie zu neuer Geltung zu verhelfen bemüht war. Der frühere Umgang des Sokrates mit Männern, die für volksfeindlich galten, besonders mit dem verhaßten Kritias, machte mißtrauisch gegen seine Tendenzen. Dennoch erfolgte die Verurteilung nur mit dem Übergewicht weniger Stimmen; Sokrates wäre nach Plat. Apol. p. 36 a freigesprochen worden, wenn (bei 500 oder 501 Geschwornen) nur dreißig (nach anderer Lesart drei) Stimmen anders gefallen wären. Da er aber nach der Verurteilung sich selbst nicht durch eine Gegenschätzung schuldig bekennen wollte, sondern sich als Wohltäter der Stadt der Speisung im Prytaneion für würdig erklärte und sich zuletzt nur auf Zureden seiner Freunde zu einer Geldbuße von 30 Minen verstand, so wurde er (nach Diog. L. 2, 42) von einer um 80 Stimmen höheren Majorität zum Tode verurteilt. Die Vollstreckung des Urteils mußte, weil gerade Tags zuvor das heilige Festschiff nach Delos gesandt worden war, um 30 Tage, bis zu dessen Rückkehr, verschoben werden. Sokrates verschmähte die durch Kriton ihm möglich gemachte Flucht als ungesetzlich (vgl. den platonischen Dialog „Kriton"). Er trank, wie im platonischen „Phaidon" geschildert wird, im Gefängnis, umgeben von seinen Schülern und Freunden, mit vollkommener Festigkeit und Seelenruhe den Giftbecher, voll der Zuversicht, daß der Tod, der seine Überzeugungstreue bewährte, für ihn und sein Werk das Zuträglichste sei.

Die Athener sollen bald darauf Reue über die Verurteilung empfunden haben. Doch scheint ein allgemeinerer Umschwung der Ansicht zugunsten des Sokrates erst infolge der Wirksamkeit seiner Schüler eingetreten zu sein. Daß die Ankläger teils verbannt, teils getötet worden seien, wie Spätere erzählen (Diodor 14, 37, 6; Plut. de invid. c. 6; Diog. L. 2, 43; 6, 9 f.), ist wohl nur eine Fabel, die sich jedoch an die Tatsache anzulehnen scheint, daß Anytos, vielleicht

aus politischen Motiven verbannt, nicht in Athen, sondern in Herakleia am Pontos gestorben ist, wo noch in späteren Jahrhunderten sein Grabmal gezeigt wurde.

§ 34. Sokrates' Schüler. Von Sokrates' persönlichen Verehrern, die sich als Schriftsteller betätigten, blieben die einen philosophisch in allem Wesentlichen auf dem Standpunkt des Meisters stehen und beschränkten sich darauf, das, was in seinem Wesen und seiner Philosophie besonders auf sie eingewirkt hatte, in ihren Werken in populärer Form zu verarbeiten. Dies gilt von Xenophon, Aischines u. a. Andere fühlten sich getrieben, die sokratische Lehre weiterzubilden. Durch das von Sokrates gewonnene Prinzip des Wissens und der Tugend war seinen Nachfolgern die Aufgabe vorgezeichnet, die philosophischen Doktrinen der Dialektik und Ethik zu fördern. Von seinen unmittelbaren Schülern, sofern dieselben philosophische Bedeutung haben, wenden sich nun die meisten als „einseitige Sokratiker" vorwiegend der einen oder anderen Seite dieser Aufgabe zu, indem namentlich die megarische oder eristische Schule des Eukleides und die elische des Phaidon fast nur die dialektischen Untersuchungen, die kynische Schule des Antisthenes und die hedonische oder kyrenaische des Aristippos dagegen vorwiegend die ethischen Aufgaben in verschiedenem Sinne behandeln, und zwar mit Anknüpfung an bestimmte einzelne Richtungen der vorsokratischen Philosophie. Die verschiedenen Seiten des sokratischen Geistes aber und zugleich die sämtlichen berechtigten Elemente der früheren Standpunkte hat Platon fortgebildet und zu der Einheit eines umfassenden Systems zusammengefaßt.

Abgesehen von diesen unmittelbaren Nachfolgern des Sokrates ist aber die Sokratik von größtem Einfluß auch auf die weitere Entwicklung der griechischen Philosophie gewesen: die ganze begriffliche Philosophie, wie sie namentlich von Aristoteles ausgebildet worden ist, ebenso die Richtung auf das Praktische, die sich in erster Linie bei den Stoikern und Epikureern zeigte, ferner die starke Betonung des Teleologischen bei Aristoteles und den Stoikern knüpfen an Sokrates an, wenn sich auch vor ihm schon Anfänge dazu zeigten. Auch die Neuplatoniker sind, insofern sie sich als Platoniker geben, mittelbar von Sokrates abhängig. Man konnte um so eher diesen zum Ausgangspunkt nehmen und die ihm zugeschriebenen Ansichten nicht nur in den *λόγοι Σωκρατικοί* weiter führen und verschiedentlich ausbilden, als schriftliche Aufzeichnungen von ihm nicht vorhanden

waren. Sokrates und die Sokratik wirken bis auf die Gegenwart noch fort: er ist der einzige unter den Hellenen, der mit dem Stifter des Christentums wegen gar mancher Vergleichungspunkte bis auf die neueste Zeit öfter zusammengestellt worden ist.

Sokratiker im allgemeinen: Die erhaltenen Briefe von Sokrates und Sokratikern sind Fälschung. Ausgaben veranstalteten J. C. Orelli in: Coll. epistol. Graec., Lpz. 1815, und Hercher in: Epistolographi Gr., Par. 1873.

Xenophon: Antike Viten: Diog. Laert. 2, 48—59 (über die Quellen Wilamowitz. Antig. v. Kar. S. 330 ff.). Suidas s. v. *Ξενοφῶν*. Chronologie: Jacoby, Apollodors Chronik S. 302 ff. Schriften: Aus dem xenophontischen Schriftenkorpus gehören hierher: *Ἀπομνημονεύματα Σωκράτους* (die „Memorabilien"), *Ἀπολογία Σωκράτους πρὸς τοὺς δικαστάς, Οἰκονομικός, Συμπόσιον, Κύρου παιδεία, Ἱέρων*. Auch der *Κυνηγετικός* rückt seinen Gegenstand, die Jagd, unter ethische Gesichtspunkte. (Die Briefe sind gefälscht.) Hinsichtlich der Frage der Textüberlieferung, die für die einzelnen Schriften eine verschiedene ist, muß auf die Einleitungen der Ausgaben verwiesen werden. Ausgaben der gesamten Werke Xenophons veranstalteten u. a. J. G. Schneider (Leipzig 1790 ff.), A. Bornemann, R. Kuehner und L. Breitenbach (Gotha 1828 ff.), L. Dindorf, G. Sauppe (Leipzig 1867—1870), K. Schenkl (Berlin 1869—1876), E. C. Marchant (Oxford 1900 ff., mit kurzem kritischem Apparat). Für die außerordentlich zahlreichen Spezialausgaben der einzelnen hier in Betracht kommenden Schriften sei auf die Darstellungen der griechischen Literaturgeschichte, die Jahresberichte und sonstigen bibliographischen Hilfsmittel verwiesen. Erwähnt seien hier: Xen. opusc. polit. equestr. et venat. rec. G. Pierleoni. X. commentarii (die „Memorabilien") rec. W. Gilbert, Leipzig (Teubnersche Sammlung). X. Memorabilien, erkl. v. Breitenbach, 6. Auflage von Mücke, Berlin 1889. Für den Schulgebr. erklärt von Raph. Kühner, 6. Aufl. von Rud. Kühner, Leipzig 1902. The Memorabilia of X., book I, edit. by G. M. Edwards, Cambridge 1903. The Memorabilia ed. by B. J. Hayes, London 1903. Indices zu den Memorabilien verfaßten Crusius und Koch, 4. Aufl. von Güthling; ferner Ch. M. Gloth and M. Fr. Kellogg, New York 1900, letzterer Index durch große Genauigkeit ausgezeichnet. — Xenophontis quae fertur Apologia Socratis rec. L. Tretter, Graz 1903, Pr. (hier S. XIV Verzeichnis der früheren Ausgaben [dazu kommt die von Sauppe, Leipzig 1886]; am Schlusse vollständiger Wortindex). Rec. Lundström. Con note italiane per cura di S. Pellini. — Oeconomicus rec. L. Breitenbach, Leipz. (Teubnersche Sammlung). The Oecon. of Xenophon with introduction summaries, critical and explanatory notes and full indexes by Hubert Ashton Holden 5 ed. Lond. 1895 (hier S. XXIV ff. frühere Ausgaben, Übersetzungen und sonstige den Oikonomikos betreffende Literatur). Avec introduction et notes par Petitmangin, Paris 1906. Chapters 1—10 ed. by J. Thompson and B. J. Hayes. — Institutio Cyri (Kyrupädie) rec. A. Hug, Leipz. (Teubnersche Sammlung). Mit Anmerk. v. L. Breitenbach (1. Heft in 4. Aufl. von B. Büchsenschütz), Leipzig (Teubner). Von K. F. Hertlein (1. Bd. in 4. Aufl. von W. Nitsche 1886, 2. Bd. 3. Aufl. 1876), Berlin. Rec. Guil. Gemoll, edit. maior und minor, Leipzig (Teubner) 1912. — Symposion u. Hieron mit dem Oikon. u. a. in Xenoph. scripta minora rec. L. Dindorf, Leipzig (Teubnersche Sammlung). Xenoph. scripta minora fasc. I Oecon., Conviv., Hier., Agesil., Apol. Socr. contin. post. Lud. Dindorf ed. Th. Thalheim, Lipsiae 1910; fasc. II opusc. polit. equestr. venat. contin. post Lud. Dindorf ed. Franc. Ruehl, Lipsiae 1912 (Teubner). — Papyrusüberlieferung: Archiv f. Papyruskunde 1, 473—475 (Fragm. aus den Memorabilien, d. Kyrupädie, dem Oikonomikos). Griech. Papyri im Mus. z. Gießen, herausg. v. E. Kornemann u. M. Meyer. E. Kornemann, Eine neue Xenoph.-Handschr. auf Papyrus, Philol. 67 (1908), 321—324 (Fragm. aus Symp. 8, 15—18). M. Croiset, Journ. des sav. 1910, 320 ff. (zu d. Bruchst. v. Oxyrhynch. part. VII [1910] aus d. Kyrupädie 1, 6, 27—29). — Neuere Übersetzungen: Memorab., von O. Kiefer (Jena 1906), Gastmahl, von Benno von Hagen (Jena 1911), Kyrupädie, von Curt Woyte (Leipzig, Reclam).

Aischines: Antike Vita: Diog. Laërt. 2, 60—64. Vgl. Suidas s. v. *Αἰσχίνης*. Weitere Zeugnisse bei Krauß und Dittmar in den gleich anzuführen-

den Werken. Schriften (s. unten): Fragmente bei Hermann, De Aeschinis Socratici reliquiis, Göttingen 1850. Aesch. Socratici reliquiae ed. et commentario instr. Heinr. Krauß, Lips. 1911. Heinr. Dittmar, Aischines von Sphettos, Stud. z. Literaturgesch. d. Sokratiker; Untersuchungen u. Fragmente, Berlin 1912 (Philol. Unters., Heft XXI). Eine Rede gegen Aischines verfaßte Lysias (Dittmar a. a. O. S. 256 ff.; vgl. auch Blaß, Attische Bereds. I², S. 630).

„Simon der Schuster:“ Antike Vita: Diog. Laërt. 2, 122 f. Schriften (s. unten) nicht erhalten.

Andere Sokratiker: Verzeichnis mit Angabe der antiken Quellenstellen bei Zeller, Phil. d. Gr. II, 1⁴ S. 233 Anm. 1.

Xenophon. Wenn Diog. Laërt. 2, 55, wie es wahrscheinlich ist, auf Apollodor zurückgeht, so setzte dieser Xenophons ἀκμή Ol. 94, 4, 401/0 vor Chr., d. h. ins Jahr des Kyroszuges. Danach müßte X. 440/39 geboren sein. Aber in der Anabasis erscheint er als jüngerer Mann. Man darf, durch ein anderes antikes Zeugnis (Athen. 5 p. 216 d) unterstützt, ihn mit Platon ungefähr gleichaltrig ansetzen. Seine Lebensdauer wurde bald auf 80, bald auf 90 Jahre angegeben. Sein Leben, auf dessen Verlauf im einzelnen hier nicht eingegangen werden kann, zeigt uns mehr den Mann der Praxis, den Offizier und Landwirt, als den spekulativen Philosophen, und damit stimmt auch seine Auffassung der sokratischen Lehre, an der ihn vor allem ihr für das Leben verwertbarer moralischer Gehalt interessiert (s. o. S. 147 ff.). Verrät er hierin Verwandtschaft mit dem Kynismus, so wäre es doch viel zu weit gegangen (mit Joël, D. echte u. d. xenoph. S., s. zunächst B. II Vorrede S. VII), nicht nur die Memorabilien, sondern auch die anderen den Sokrates behandelnden Schriften, auch vor allem die Kyrupädie, den Hieron u. a. als durchaus kynisierende Werke zu betrachten. Wie X. als Kriegsmann und Politiker sokratische Gedanken zur Ausgestaltung seiner Ideale verwertet, zeigt die Kyrupädie. Diese ist ein philosophischer Staatsroman, der den sokratischen Satz, daß der Einsichtige als der Tüchtige zur Herrschaft berufen und allein wahrhaft befähigt sei (s. o. S. 157), in der Weise veranschaulicht, daß ein solcher Herrscher einem nur durch äußere Umstände auf den Thron gelangten Fürsten gewöhnlichen Schlages gegenübergestellt und seine durch Tüchtigkeit errungenen kriegerischen Erfolge und seine musterhafte Regierung im Frieden geschildert werden. Zum Vertreter dieses Fürstenideals wählte X. den älteren Kyros, der sich als Beherrscher des fernen und durch seine großen Verhältnisse für die Griechen imposanten persischen Reiches zu romantischer Behandlung besonders eignete und vielleicht schon vor Xenophon durch Antisthenes in dessen *Κῦρος* zum Idealtypus im sokratisch-kynischen Sinne umgeschaffen worden war. Mit ihm floß der von X. hochverehrte spartanische König Agesilaos in eins zusammen. Xenophon fordert im sokratischen Sinne von dem Herrscher das Zweifache, daß er selbst besser sei als die ihm Untergebenen, und daß er dafür Sorge trage, daß diese so tüchtig wie möglich werden. Der rechte Herrscher ist der Vater und Hirt seines Volkes; er macht seine Untertanen glücklich und findet freiwilligen Gehorsam. Wenn in dieser Weise beim Herrscher das Kriterium aus dem Äußeren in den Charakter verlegt wird, so findet eine ähnliche Verinnerlichung auch in den Anforderungen an die Beherrschten statt. Ihr richtiges Verhalten soll nicht durch gebietende und verbietende Gesetze, sondern durch die Ausbildung eines sittlichen Charakters herbeigeführt werden, der sie auch ohne allen äußeren Zwang auf der richtigen Bahn erhält (vgl. Kyrup. 1, 2, 2 f.). Wir begegnen hier dem freilich noch nicht in feste begriffliche Form gebrachten Gegensatz von Moralität und Legalität. Auf den ersten Blick höchst auffallend ist 7, 5, 37 ff. die Erzählung von der Weise, wie sich Kyros in dem unterworfenen Lande einrichtet. Die Prinzipien, die ihn hierbei leiten, scheinen zu dem sokratischen Herrscherideale schlecht zu passen.

Statt der Menschenliebe und Sorge für das allgemeine Beste herrscht die kluge Staatsraison, deren Ziel nur die Aufrechterhaltung der Herrschaft ist und die sich hierzu aller irgend zweckdienlichen Mittel, der Gewalt, der Täuschung, insbesondere der künstlichen Erzeugung eines den Herrscher umgebenden Nimbus bedient. Kyros zeigt sich selten, und die äußeren Umstände seines Auftretens müssen dazu dienen, ihn möglichst imposant erscheinen zu lassen. Mit kluger Berechnung wird die Schuld an der Schwerzugänglichkeit des Fürsten seinen Freunden zugeschoben und damit der Unpopularität des Königs vorgebeugt (7, 5, 37: *ἔδοξεν αὐτῷ τοῦτο* [die des Königs würdige Lebenseinrichtung] *σὺν τῇ τῶν φίλων γνώμῃ ποιῆσαι, ὡς ὅτι ἥκιστα ἐπιφθόνως σπάνιός τε καὶ σεμνὸς φανείη*). Besonders charakteristisch ist die 8, 3, 1 ff. beschriebene erste Ausfahrt des Königs. Hier soll alles, von der Kleidung des Herrschers und seiner Umgebung bis zur Ausstattung der Festwagen, der Schmückung der Rosse und dem Größenverhältnis zwischen dem Fürsten und dem neben ihm stehenden Wagenlenker, den Glanz der königlichen Erscheinung und damit wieder die Sicheruug seiner Macht fördern (8, 3, 1: *αὐτῆς τῆς ἐξελάσεως ἡ σεμνότης ἡμῖν δοκεῖ μία τῶν τεχνῶν εἶναι τῶν μεμηχανημένων τὴν ἀρχὴν μὴ εὐκαταφρόνητον εἶναι*; vgl. auch 8, 1, 40: *οὐ τούτῳ μόνῳ ἐνόμιζε χρῆναι τοὺς ἄρχοντας τῶν ἀρχομένων διαφέρειν, τῷ βελτίονας αὐτῶν εἶναι, ἀλλὰ καὶ καταγοητεύειν ᾤετο χρῆναι αὐτούς*). Bei der anbetenden Verehrung, die alle dem König bei seiner Fahrt erweisen, wird die Möglichkeit ins Auge gefaßt, daß einige angestellt sind, den übrigen darin voranzugehen (8, 3, 14). Dieselbe berechnende Staatsklugheit zeigt sich auch in anderen Maßregeln. So wird z. B. Chrysantas belohnt, weil er den Verbündeten günstige Angaben über die Person des Königs macht, die dieser selbst zu machen sich geniert (8, 4, 11). Manche Veranstaltungen erinnern in ihrem Wesen und ihrer Begründung an die von Aristoteles Polit. 8, 11, 1313 a 37 ff. auf Periandros von Korinth und das Perserregiment (auf dieses vielleicht eben in Berücksichtigung von Xenophons Kyrupädie) zurückgeführten *σοφίσματα τυραννικά* und die von Machiavelli, jedenfalls z. T. im Anschluß an antike Vorbilder, empfohlenen Regierungsmaximen. So hält sich Kyros eine Leibwache aus Eunuchen und neben dieser eine persische Schutztruppe. Die Wahl beider wird mit Sicherheitsgründen eingehend motiviert (7, 5, 58—68). Babylon erhält eine besondere Besatzung. Die Bürger müssen sie besolden, um dadurch möglichst in Armut und infolgedessen um so leichter im Gehorsam erhalten werden zu können (7, 5, 69). Während es für die Perser bei der alten Erziehung zur Tapferkeit bleibt, werden die neu Unterworfenen von Waffenbesitz und Waffenübung ausgeschlossen (7, 5, 70. 79; 8, 1, 43). Kampfspiele werden veranstaltet und Preise ausgesetzt, um dem Fürsten das Lob einzutragen, daß ihm die Pflege der Tapferkeit am Herzen liege, auf der andern Seite aber die Wettkämpfenden untereinander und mit den Kampfrichtern in Eifersucht und Hader zu versetzen, so daß sie mehr zu dem Könige halten als zueinander (8, 2, 26 ff.; vgl. 8, 1, 48).

Dieser anscheinende Abfall vom sokratischen Herrscherideal hat neuere Beurteiler zu herbem Tadel veranlaßt. Man hat dabei die schriftstellerische Absicht verkannt, die Xenophon in diesem Teile seines Werkes leitete. Es galt zunächst Akkommodation an die Verhältnisse des Orients, wie sie tatsächlich bestanden, in der Vorstellung des griechischen Volkes lebten und dem Verfasser selbst in seinen asiatischen Kriegsjahren nahegetreten waren. Hat sich auch Xenophon in seiner Kyrupädie ohne Bedenken tiefgreifende Abweichungen vom Geschichtlichen erlaubt, so blieb doch die Frage, ob nicht doch das aus der Geschichte gewonnene landläufige Bild des orientalischen Herrschers für seine Darstellung ebenfalls verwendbar sei. Da bot sich von selbst die Unterscheidung des Verhältnisses

zwischen Kyros und seinen Persern und desjenigen, das zwischen ihm und den im Kriege unterworfenen Völkern bestand. Das Regiment über die Perser wurde idealisiert, die Herrschaft über die Unterworfenen gab Gelegenheit, das geschichtliche Kolorit des Orients zu wahren. Diesen Unterworfenen gegenüber ist die Herrschaft nur eine Fortsetzung des Kriegs mit seinen Gewaltsamkeiten und Listen, und so konnte der Kriegsmann hier mit Behagen ein Regiment ausmalen, dem er auf seinen östlichen Kriegsfahrten begegnet war und als *ἀρχικὸς ἀνήρ* sein Interesse zugewandt hatte. So kreuzt sich in der Kyrupädie der Idealismus des Philosophen mit dem Realismus des Beobachters und Mannes der Praxis. Zudem übersehen die Tadler, daß es sich bei einem guten Teile der gerügten Maßregeln, namentlich denen, die sich auf die *σεμνότης* des Herrschers beziehen, um Maximen handelt, die die Staatsklugheit aller Zeiten befolgt und befolgen muß. Einen Vorwurf kann man Xenophon höchstens daraus machen, daß er die prinzipielle Unterscheidung zwischen Perser- und Unterworfenenregiment nicht überall konsequent durchgeführt und Widersprüche nicht vermieden hat. Besonders lehrreich ist in dieser Beziehung eine Vergleichung von 8, 3, 4 mit 8, 3, 13.

Die wichtigste unter Xenophons philosophischen Schriften sind die Memorabilien. Sie befassen sich in apologetischer Absicht (zunächst gegen die Anklagerede des Sophisten Polykrates, s. o. S. 162) mit Leben und Lehre des Sokrates, mit letzterer fast durchweg in der Weise, daß Unterredungen zwischen ihm und anderen mitgeteilt werden. Über die Bedeutung der Schrift als Quelle für Sokrates s. o. S. 147 ff. Ergänzungen der Memorabilien bilden die Apologie (*Ἀπολ. Σωκράτους πρὸς τοὺς δικαστάς*) und der Oikonomikos, welch letzterer ähnlich wie die Kyrupädie ein dem Verfasser besonders naheliegendes Gebiet, diesmal die Hauswirtschaft und Gutsverwaltung, unter den Gesichtswinkel sokratischer Denkweise rückt, mit dem Unterschiede jedoch, daß es ihm im Oikonomikos nicht gelingt, einen spezifisch sokratischen Gedanken zum Leitmotiv der ganzen Darstellung zu machen. „Sokrates beim Weine" könnte man die anmutige Szene des Symposions betiteln. Während in den letztgenannten vier Schriften Sokrates persönlich das Wort führt, ist ihm im Hieron keine Rolle übertragen. Aber die hier mit ethisch-psychologischer Argumentation behandelten Themen, die Vorzüge des Privatlebens vor dem des Tyrannen und die Mittel als Tyrann doch glücklich zu leben und segensreich zu wirken, berechtigen dazu, dieses Gespräch mit den Sokratesschriften und der Kyrupädie zu einer philosophischen Gruppe zu vereinigen. In der Erörterung der unglücklichen Lage des Tyrannen sowohl wie in der Behandlung der Bedingungen einer glücklichen und heilbringenden Fürstenherrschaft ist die Schrift die Vorläuferin zahlreicher populärphilosophischer Abhandlungen späterer Verfasser. Ihre Spitze liegt in dem dem Tyrannen erteilten Rate, der Tyrannenherrschaft dadurch ihre Gefahren zu nehmen, daß er sie zu einer auf das Wohl der gesamten Bürgerschaft abzielenden Herrschaft umgestaltet und sich so die Liebe der Untergebenen sichert. Zu diesem Prinzip vgl. Arist. Polit. 5, 11, 1314 a 34: . . . *τῆς τυραννίδος σωτηρία ποιεῖν αὐτὴν βασιλικωτέραν.* Die Staatsraison fehlt auch hier nicht ganz. So wird 9, 3 der auch in späteren politischen Traktaten nicht selten vorkommende Grundsatz ausgesprochen, Strafen seien durch andere zu vollziehen, Belohnungen hingegen vom Fürsten selbst zu spenden, um so das Odium zu vermeiden und Sympathie zu gewinnen (vgl. auch Kyrup. 8, 1, 18).

Aischines. Die sieben für echt gehaltenen Dialoge des Aischines, die einen rein sokratischen Charakter an sich trugen (*τὸ Σωκρατικὸν ἦθος ἀπομεμαγμένοι*), waren betitelt (nach Diog. L. 2, 61): Miltiades, Kallias, Axiochos, Aspasia, Alkibiades, Telauges, Rhinon. Suidas rechnet auch den gewöhnlich

Platon zugeschriebenen Eryxias zu den aischineischen Dialogen (vgl. dazu Dittmar S. 198, 47). Über einige zwischen Phaidon und Aischines strittige Dialoge s. § 36. Ganz unsicher ist, ob der Sokratiker bei Aristophanes (Wesp. 325 f. u. ö.) gemeint ist mit dem *Αἰσχίνης ὁ Σελλοῦ*, so genannt als großprahlerischer Bettler. Diesen Dialogen des Aischines wurde (von dem Rhetor Aristeides or. 45 p. 35 Cant. u. a.) eine besondere Treue in der Darstellung des sokratischen *ἦθος* nachgerühmt, so daß die Sage entstand, er habe mehrere von Sokrates selbst verfaßte Dialoge für die seinigen ausgegeben, was ihm durch Xanthippe ermöglicht worden sein sollte (Diog. L. 2, 60). An scharfen Ausfällen fehlte es in diesen Dialogen nicht. Zunächst an sie knüpft Athen. 5 p. 220 a die Bemerkung, die meisten Philosophen pflegten bösere Zungen zu haben als die Komödiendichter. So verspottete er in seinem Kallias den Prodikos und Anaxagoras und machte gegen sie, gerade wie es von Polykrates gegen Sokrates geschehen war, die Geringwertigkeit ihrer Schüler geltend. Bezeichnend ist, daß dabei Prodikos und Anaxagoras unter der Bezeichnung „Sophisten“ zusammengefaßt werden. Anaxagoras' Weisheit steht eben für den Sokratiker auf derselben Stufe, wie die der sophistischen Weisheitslehrer (vgl. auch Dittmar S. 190).

Politiker, wie *Kritias* und *Alkibiades*, suchten durch den Verkehr mit Sokrates ihren Blick zu erweitern und an dialektischer Ausbildung zu gewinnen, ohne sich dauernd seiner sittlichen Einwirkung zu unterwerfen. Auch der Redner *Isokrates* (436—338) sollte in seiner Jugend dem sokratischen Kreise angehört haben (dagegen mit Recht H. Gomperz, Wiener Studien 28 [1906], 26). In der Redekunst war er ein Schüler des Gorgias und des Prodikos. Von der Philosophie glaubte er nicht den Vorteil gehabt zu haben, den man der Beschäftigung mit ihr nachrühmte (de soph. 11). Er behauptet, daß alle seine Reden auf Tugend und Gerechtigkeit abzwecken (Antid. 67), setzt aber das Motiv der Gerechtigkeit in den davon seitens der Götter und Menschen zu erwartenden Lohn und bekämpft ausdrücklich (Panath. 117 f.), wie es scheint, die platonische Lehre, daß unrecht tun ein größeres Übel sei, als unrecht leiden. Ob im übrigen, wie es mehrfach geschah, eine durch das Leben der beiden Männer sich hindurchziehende gegenseitige Feindschaft anzunehmen ist, unterliegt starkem Zweifel (s. Heinr. Gomperz, Wiener Studien 28 [1906], 27 ff.). Nach dem Vorgange des Gorgias mahnte Isokrates die Griechen zum gemeinsamen Kampfe gegen die Barbaren, da ihnen die Herrschaft gebühre. — Wenige aus der großen Zahl der Genossen des Sokrates haben sich die Entwicklung seiner philosophischen Gedanken zur Lebensaufgabe gesetzt.

Als Anhänger des Sokrates wird auch genannt ein *Schuster Simon*, dessen Werkstätte Sokrates öfter besucht habe; derselbe soll dann die bei solchen Gelegenheiten gehaltenen Gespräche des Sokrates nach Möglichkeit aufgezeichnet haben und der erste gewesen sein, der *διελέχθη τοὺς λόγους τοὺς Σωκρατικούς*. Die ihm zugeschriebenen 33 kleinen Dialoge füllten ein Buch und wurden *διάλογοι σκυτικοί* (Schusterdialoge) genannt, Diog. L. 2, 122 f. Die ganze Gestalt dieses Simon ist aller Wahrscheinlichkeit nach erdichtet (vgl. Zeller, Ph. d. Gr. II, 1[4], 243, s. auch Heitz, K. O. Müllers Gesch. d. griech. Lit. II, 2, 25). Jedenfalls sind die Versuche ihm noch vorhandene Schriften zuzuweisen nicht geglückt. So hat Boeckh in einigen kleinen pseudo-platonischen Dialogen Machwerke Simons zu erkennen geglaubt, und Teichmüller in den ob. S. 139. 140 f. erwähnten *Δισσοὶ λόγοι* (*Διαλέξεις*), deren Inhalt Ähnlichkeit zeige mit dem einiger von Diogenes dem Simon zugeschriebenen Dialoge, wobei er freilich genötigt ist, aus den einzig überlieferten Titeln der Schusterdialoge auf deren Inhalt ungerechtfertigte Schlüsse zu ziehen. Der Teichmüllerschen Hypothese steht ferner die dorische

Mundart der *Δισσοὶ λόγοι* entgegen, für die Teichmüller nur eine völlig in der Luft schwebende Erklärung zu bieten vermag. Endlich enthalten die *Δισσοὶ λόγοι* eine fortlaufende Darstellung, während die Schriften des Simon ausdrücklich als Dialoge bezeichnet werden.

Die einseitigen Sokratiker.

Vorbemerkung. Der Ausdruck „einseitige Sokratiker" ist nicht so zu verstehen, als hätten diese Männer gewisse Seiten des sokratischen Philosophierens nur reproduziert; sie sind vielmehr, jeder auf einem bestimmten Gebiete und in einer bestimmten Richtung, als Fortbildner anzuerkennen, und auch ihre Wiederaufnahme früherer Philosopheme ist vielmehr eine aneignende Umbildung derselben als eine bloße Kombination mit sokratischen Lehren. In dem gleichen Verhältnis steht Platon zu dem Ganzen der sokratischen und vorsokratischen Gedankenbildung. Während von den übrigen Genossen Ciceros Ausspruch gilt (de orat. 3, 16, 61): „ex illius (Socratis) variis et diversis et in omnem partem diffusis disputationibus alius aliud apprehenderat", vereinigte Platon in sich die verschiedenen Momente und gleichsam die prismatisch gebrochenen Strahlen des sokratischen Geistes zu einer neuen, höheren und reicheren Einheit.

§ 35. Die megarische Schule. Eukleides von Megara kombiniert das ethische Prinzip des Sokrates mit der eleatischen Theorie von dem Einen, das allein wahrhaft sei. Er lehrt: das Eine ist das Gute, wiewohl es mit vielen Namen benannt wird, bald Einsicht, bald Gott, bald Vernunft. Das dem Guten Entgegengesetzte ist ein Nichtseiendes. Das Gute bleibt stets unwandelbar sich selbst gleich. Die Annahme, daß Eukleides unbeschadet der Einheit des Guten oder Seienden und der Einheit der Tugend auch eine Mehrheit unveränderlicher Wesen behauptet habe, ist sehr unwahrscheinlich. Die Beweisführung des Eukleides war gleich der des Eleaten Zenon die indirekte.

Unter den Nachfolgern des Eukleides, die zunächst Megariker, dann Eristiker und Dialektiker genannt wurden, sind besonders die folgenden zu nennen: Eubulides aus Milet, der Erfinder der Fangschlüsse: der Lügner, der Verhüllte, der Kornhaufe, der Kahlkopf: Alexinos, der Vertreter einer sehr streitfrohen Eristik, und Diodoros Kronos, der mit neuen Argumenten die Annahme einer Bewegung bekämpfte und behauptete, daß es kein Mögliches gebe. Stilpon aus Megara kombiniert die megarische Philosophie mit der kynischen. Gleich dem Antisthenes polemisierte er gegen die Ideenlehre. Gleich ihm bestritt er, daß etwas von einem andern ausgesagt, also ein Prädikat mit einem Subjekt verbunden werden könne. Mit ihm und den übrigen Kynikern stimmte er auch in der ethischen Lehre überein, daß der Weise über den Schmerz erhaben sei.

Antike Angaben über Leben, Lehre und Schriften des Eukleides, Eubulides, Alexinos, Diodoros Kronos und Stilpon: Diog. Laërt. 2, 106—120. Für Eukleides und Stilpon auch Artikel des Suidas. Weitere Quellen bei Zeller, Phil. der Gr. II, 1⁴ S. 245, Anm. 1 ff. [Gal.] hist. philos. 3 p. 600, 13 ff.; 7 p. 604, 15 f. Diels. Porträt d. Eukleides Bernoulli II S. 7.

Schriften nicht erhalten. Titel bei Diogenes Laërtios, Bruchstücke in den soeben angeführten Quellen. Für Alexinos vgl. auch v. Arnim, Hermes 28 (1893), 65—72, Sudhaus, Rhein. Mus. 48 (1893), 152—154.

Andere Megariker: Zeller, Philos. d. Gr. II, 1⁴ S. 246 ff.

Eukleides der Megariker (nicht zu verwechseln mit dem Mathematiker Eukleides, der um mehr als hundert Jahre später unter den beiden ersten Ptolemäern zu Alexandreia gelebt und gelehrt hat) soll nach Gell. Noct. Att. 6, 10 zu der Zeit, als die Athener den Megarern bei Todesstrafe das Betreten ihrer Stadt untersagt hatten, den Verkehr mit Sokrates fortgesetzt und gewagt haben, oft in der Abenddämmerung in Frauenkleidung nach Athen zu kommen. Da nun jenes Verbot in Ol. 87, 1 (432/1 vor Chr.) fällt, so muß Eukleides, wenn die Erzählung historisch ist, zu den ältesten Schülern des Sokrates gehört haben. Bei dem Tode des Sokrates war er zugegen (Platon Phaedo p. 59c), und zu ihm nach Megara sollen sich gleich nachher Platon und andere Sokratiker begeben haben, vielleicht um nicht auch ihrerseits dem Hasse der demokratischen Machthaber in Athen gegen die Philosophie zum Opfer zu fallen (*δείσαντες τὴν ὠμότητα τῶν τυράννων* Diog. L. 2, 106; vgl. 3, 6). Eukleides scheint noch mehrere Jahrzehnte nach dem Tode des Sokrates gelebt und der von ihm selbst gegründeten Schule vorgestanden zu haben. Früh mit der eleatischen Doktrin vertraut, modifizierte er dieselbe unter dem Einfluß der sokratischen Ethik dahin, daß er das Eine als das Gute auffaßte.

Platon erwähnt im Dialog Sophistes (p. 246 b ff.) eine Ansicht, der zufolge eine Mehrheit von unkörperlichen, durch den Gedanken zu erfassenden und schlechthin unveränderlichen Gestalten (*εἴδη*) das wahrhaft Seiende ausmache. Viele Forscher (insbesondere Schleiermacher, Ast, Deycks, Brandis, K. F. Hermann. Zeller, Prantl und andere) schreiben diese Ansicht den Megarikern zu; andere (namentlich Ritter [s. Literaturverz.] und Petersen in der Ztschr. f. Altertumswiss. 1836, S. 892, auch Mallet [s. Literaturverz.], S. XXXIV) bestreiten dies. Gegen die Beziehung auf die Megariker spricht vor allem die bedeutende Inkonsequenz, in welche nach dieser Annahme Eukleides verfallen wäre. Er oder seine Schule müßte dann wenigstens erst allmählich von der aus der sokratischen Begriffswissenschaft hervorgehenden Ideenlehre zu der eleatischen Annahme des Einen vorgeschritten sein, da sich kaum denken läßt, daß zu gleicher Zeit derartig widersprechende Theorien in der Schule existiert haben sollten. Sodann verbietet an die Megariker bei dieser Lehre zu denken das Zeugnis des Aristoteles (Metaph. 1, 6, 987 b 8), wonach Platon für den Urheber der Ideenlehre überhaupt gehalten werden muß, also dieselbe nicht in irgendeiner Form schon von Eukleides aufaufgestellt worden sein kann. Der „Sophistes" richtet sich vielmehr gegen eine frühere Form der platonischen Ideenlehre, bzw. die Folgerungen, zu denen nach Platons jetziger Ansicht seine früheren Aufstellungen über die Ideen führen mußten. Daß Platon dabei sein eigenes Geisteserzeugnis ironisch behandelt, wie er es p. 246 a b tut, ist kein Gegenargument gegen die Gleichsetzung der angegriffenen Lehre mit der platonischen Ideenlehre. Möglicherweise ist die Bezeichnung *εἰδῶν φίλοι* so zu erklären, daß seine frühere Theorie Anhänger gefunden hatte, die bei ihr stehen blieben, während Platon in seiner mündlichen Lehrtätigkeit schon vor längerer Zeit von ihr abgewichen war. (Wer den „Sophistes"

Platon abspricht, hat natürlich erst recht keinen Grund, von der nächstliegenden Beziehung der Polemik auf die platonische Ideenlehre abzugehen.)

Diogenes Laërtios 2, 108 nennt Eukleides als Verfasser von sechs Dialogen, an deren Echtheit aber Panaitios nach Diog. Laërt. 2, 64 zweifelte. Die Lehre des Eukleides faßt Diog. L. 2, 106 in den Worten zusammen: *οὗτος ἓν τὸ ἀγαθὸν ἀπεφαίνετο πολλοῖς ὀνόμασι καλούμενον· ὁτὲ μὲν γὰρ φρόνησιν, ὁτὲ δὲ θεὸν καὶ ἄλλοτε νοῦν καὶ τὰ λοιπά. τὰ δὲ ἀντικείμενα τῷ ἀγαθῷ ἀνῄρει μὴ εἶναι φάσκων.* („Dieser erklärte das Gute für Eines, das mit vielen Namen benannt werde; denn bald heiße es Einsicht, bald Gott und ein andermal Vernunft und wie die sonstigen Bezeichnungen lauten. Das dem Guten Entgegengesetzte aber hob er auf, indem er seine Existenz bestritt.") Was Parmenides von dem Seienden aussagte, legten er und seine Schule als Prädikate dem Guten bei; Cic. Acad. 2, 42, 129: qui id bonum solum dicebant, quod esset unum et simile et idem semper. Vgl. Aristokles bei Euseb. praep. ev. 14, 17, 1: *μηδὲ γεννᾶσθαί τι μηδὲ φθείρεσθαι μηδὲ κινεῖσθαι τὸ παράπαν* („weder werde etwas erzeugt noch vernichtet noch bewege es sich überhaupt"). Ein solches Prinzip war nicht der positiven Entfaltung zu einem philosophischen Systeme fähig; es konnte nur zu einer fortgehenden Polemik gegen die gangbaren Ansichten veranlassen, die durch deductio ad absurdum aufgehoben werden sollten (nach Zellers Auffassung von Diog. L. 2, 107: *ταῖς δὲ ἀποδείξεσιν ἐνίστατο οὐ κατὰ λήμματα, ἀλλὰ κατ' ἐπιφοράν* [d. h. Eukleides griff nicht die Prämissen, sondern den Schlußsatz an]). In dieser Tendenz liegt die philosophische Bedeutung der megarischen Eristik, als deren Begründer Eukleides von dem Sillographen Timon fragm. 28 Diels bezeichnet wird:

Ἀλλ' οὔ μοι τούτων φλεδόνων μέλει· οὐδὲ γὰρ ἄλλου
οὐδενός, οὐ Φαίδωνος, ὅτις γένετ', οὐδ' ἐριδάντεω
Εὐκλείδεω, Μεγαρεῦσιν ὃς ἔμβαλε λύσσαν ἐρισμοῦ.

(„Aber ich kümmere mich nicht um diese Schwätzer; denn es schiert mich weder bei einem andern noch bei Phaidon, wer er war, noch bei dem Streitmann Eukleides, der die Streitwut den Megarern einpflanzte.")

In ihren Fangschlüssen hat diese Eristik viel Ähnlichkeit mit der Sophistik, knüpft aber zugleich an Zenon an.

Diese Fangschlüsse werden bei Diog. Laërt. 2, 108 dem *Eubulides* zugeschrieben. Der Lügner (*ψευδόμενος*) lautet: Wenn du ein Lügner bist und sagst dabei, daß du lügst, so lügst du und redest zugleich die Wahrheit. Der Verhüllte (*ἐγκεκαλυμμένος* oder *διαλανθάνων*) oder die Elektra: Elektra kennt Orestes als ihren Bruder, den vor ihr stehenden Orestes, der sich verhüllt hat, kennt sie nicht als ihren Bruder, also kennt sie zugleich nicht, was sie kennt. Der Kornhaufe (*σωρίτης*): Ein Korn macht keinen Haufen (*σωρός*) aus; wenn du noch ein Korn hinzutust, gibt es auch noch keinen Haufen, wann fängt der Haufe an? Ähnlich lautet der Kahlkopf (*φαλακρός*). Der Gehörnte (*κερατίνης*): Was du nicht verloren hast, hast du noch, Hörner hast du nicht verloren, also hast du sie noch. (Der *ἐγκεκαλυμμένος* und der *κερατίνης* wurden nach Diog. Laërt. 2, 111 von einigen auf Diodoros Kronos zurückgeführt. Auch sonst schwanken die Eigentumsbestimmungen. Ein Sorites ist schon das Argument vom Kornhaufen bei Zenon [oben S. 101]). Einigen Wert hat nur der Sorites, da in ihm die Bedeutung der Quantität für gewisse Begriffe hervortritt und damit in der Tat eine begriffliche Schwierigkeit erfaßt wird.

Ein Bruchstück des *Alexinos* aus der Schrift *περὶ ἀγωγῆς* ist uns in der Rhetorik des Philodemos erhalten. Er ging als ein *ἀνὴρ φιλονεικότατος* darauf aus, jede bestimmte philosophische Ansicht in eristischer Weise zu bestreiten, was die scherzhafte Verkehrung seines Namens in *Ἐλεγξῖνος* zur Folge hatte.

Der Beweis des *Diodoros Kronos* (gest. 307 v. Chr.) betreffs des Möglichen hieß ὁ κυριεύων, war sehr berühmt und gab Veranlassung zu Abhandlungen bekannterer Philosophen, z. B. des Chrysippos, Kleanthes, Antipater. Der Satz, daß nichts, was nicht ist oder sein wird, möglich ist, wird begründet durch den, daß aus einem Möglichen nichts Unmögliches folgen kann. Ist von zwei sich ausschließenden Fällen der eine wirklich geworden, so ist der andere unmöglich; wäre er möglich gewesen, so wäre aus einem Möglichen ein Unmögliches geworden. Vgl. über ihn namentlich Epikt. Diss. 2, 19, 1, Cic. de fato 7, 13.

Dem *Stilpon* (der um 320 v. Chr. in Athen lehrte) schreibt Diog. L. 2, 119 eine Polemik gegen die Ideenlehre zu (ἀνῄρει καὶ τὰ εἴδη), welche in der Konsequenz der exklusiven Einheitslehre lag, die er (nach Aristokles bei Euseb. pr. ev. 14, 17, 1) mit den früheren Megarikern teilte. Der Ethik wandte er sich mehr zu als Eukleides, und zwar huldigte er hier dem Kynismus. Für das höchste Ziel des sittlichen Strebens erklärte Stilpon die ἀπάθεια. Senec. ep. 9, 3: hoc inter nos (Stoicos) et illos (sc. Stilbonem et eos quibus summum bonum visum est animus impatiens § 1) interest: noster sapiens vincit quidem incommodum omne, sed sentit; illorum ne sentit quidem. Der Weise ist in dem Maße selbstgenügsam, daß er auch des Freundes zur Glückseligkeit nicht bedarf. Nach der Plünderung von Megara von Demetrios Poliorketes gefragt, was er verloren habe, antwortete Stilpon: Ich habe niemanden die Wissenschaft forttragen sehen. Ein Schüler Stilpons war Zenon von Kition, der Gründer der stoischen Schule (s. unten). Von der Doktrin der Megariker scheinen andererseits auch die Skeptiker Pyrron und Timon ausgegangen zu sein (s. unten).

§ 36. Die elisch-eretrische Schule. Phaidon aus Elis, ein Lieblingsschüler des Sokrates, begründete nach dessen Tode in seiner Vaterstadt eine philosophische Schule, deren Richtung mit der der megarischen verwandt gewesen zu sein scheint. Menedemos und Asklepiades, Schüler von Platonikern, von Stilpon und von Schülern des Phaidon, verpflanzten die elische Schule in ihre Vaterstadt Eretria, von der ihre Anhänger den Namen Eretriker erhielten. Nach anderen (unrichtigen) Angaben war Menedemos ein Schüler Platons selbst.

Antike Nachrichten über Leben und Schriften des Phaidon: Diog. Laërt. 2, 105, Suidas s. v. Φαίδων. Vita des Menedemos: Diog. Laërt. 2, 125—144. Über Asklepiades ebenda. Weitere Quellen Zeller, Philos. d. Griech. II, 1[4], S. 275 Anm. 2 ff.

Schriften des Phaidon (Diog. Laërt. 2, 105) nicht erhalten. Fragmente Sen. ep. 94, 41, Theon Progymn. I p. 177 Walz (aus dem Zopyros). Menedemos hinterließ nichts Schriftliches (Diog. Laërt. 2, 136).

Andere Vertreter dieser Schule: Zeller, Philos. der Griech. II, 1[4], S. 276 f.

Phaidon, der Gründer der elischen Schule, ist derselbe, welchen Platon in dem nach ihm benannten Dialoge die letzten Unterredungen des Sokrates mit seinen Freunden dem Echekrates mitteilen läßt. Er geriet bei der Einnahme seiner Vaterstadt in Kriegsgefangenschaft und mußte in Athen als Prostituierter dienen, bis ihn auf Betreiben des Sokrates Kriton (oder Kebes) loskaufte. Seine

Schriften bezeichnet Gellius als admodum elegantes. Von den unter seinem Namen gehenden Dialogen werden bei Diog. Laërt. 2, 105 zwei (Zopyros und Simon) als anerkannt echt angeführt, vier andre als angezweifelt. Als Verfasser kam für mehrere unter den letzteren Aischines in Frage. Panaitios muß nach Diog. Laërt. 2, 64 die Echtheit sämtlicher Dialoge bezweifelt haben. Von Phaidons Lehre wissen wir wenig. Daß er von Timon in dem oben S. 171 angeführten fr. 28 als Schwätzer mit dem Eristiker Eukleides zusammengestellt wird, läßt darauf schließen, daß auch er wesentlich als Dialektiker erschien.

Menedemos, der 278 v. Chr. oder wenig später 74jährig starb, und sein Freund *Asklepiades* hingen (nachdem sie zunächst der platonischen Schule angehört hatten, vgl. Diog. Laërt. 2, 125. 134; Platon selbst ist chronologisch unmöglich) dem Megariker Stilpon und alsdann den Phaidonschülern Anchipylos und Moschos an. Nachdem sie bis dahin *Ἠλειακοί* genannt worden waren, erhielten sie in ihrer Vaterstadt Eretria zurückgekehrt den Namen *Ἐρετρικοί*. Hinsichtlich des philosophischen Standpunktes erfahren wir nur von Menedemos einiges Nähere. Danach war auch er stark in eristischer Dialektik. Er ließ nur einfache bejahende Sätze zu, verwarf hingegen die zusammengesetzten und verneinenden (Diog. Laërt. 2, 135). Nach anderer Angabe wäre er soweit gegangen, mit den Kynikern und Stilpon die Möglichkeit der Verbindung eines Prädikates mit einem Subjekte zu bestreiten. Andere Nachrichten zeigen uns positivere Seiten seines Philosophierens. Zwar ist die Mitteilung des Herakleides Lembos (Diog. Laërt. a. a. O.), daß M. in seiner Dogmatik Platoniker gewesen sei und mit der Dialektik nur ein Spiel getrieben habe, nicht recht glaublich. Wohl aber stellte er in der Ethik positive Sätze auf, und man darf bei diesem praktischen Interesse des Mannes daran erinnern, daß er auch als Staatsmann sich um seine Vaterstadt Eretria verdient machte. Über seine ethische Richtung sagt Cicero (Acad. 2, 42, 129): a Menedemo . . . . Eretriaci appellati, quorum omne bonum in mente positum et mentis acie, qua verum cerneretur. Wie den Megarikern, so galt auch ihm alle Tugend als eine, die nur mit verschiedenen Namen benannt werde, nämlich als vernünftige Einsicht, mit der er das richtige Streben in sokratischer Weise als untrennbar verknüpft gedacht zu haben scheint.

§ 37. Die ältere kynische Schule. Antisthenes von Athen, anfangs Schüler des Gorgias, später des Sokrates, lehrte nach dem Tode des letzteren im Gymnasium Kynosarges. Von der Lebensweise ihrer Anhänger, vielleicht unter Einwirkung des Namens „Kynosarges“, erhielt die Schule den Namen der kynischen. Die Tugend ist nach Antisthenes das einzige Gut; außer ihr ist zur Glückseligkeit nichts nötig. Der Genuß, als Zweck erstrebt, ist ein Übel. Das Wesen der Tugend liegt in der Selbstgenügsamkeit. Es gibt nur eine Tugend. Sie ist lehrbar und, einmal angeeignet, unzerstörbar. Die festeste Ringmauer ist das auf sichere Schlüsse gebaute Wissen. Zur Tugend bedarf es nicht vieler Worte, sondern nur sokratischer Kraft. Der, welcher die Tugend besitzt, ist weise. Alle übrigen sind unweise. Antisthenes bekämpft die platonische Ideenlehre. Er läßt nur identische Urteile gelten. Seine Behauptung, es lasse sich nicht widersprechen, zeigt den

Schüler der sophistischen Dialektik. Der bei Sokrates noch nicht vollentwickelte Gegensatz gegen die hellenischen Staatsformen und den hellenischen Götterglauben gelangt in des Antisthenes Satze, der Weise lebe nicht nach den geltenden Gesetzen, und in seiner Lehre von der Einheit Gottes zum scharfen Ausdruck.

Unter den Schülern des Antisthenes ist der bekannteste Diogenes von Sinope, der in seinem persönlichen Verhalten den Gegensatz des Kynismus gegen das herkömmliche Kulturleben auf die Spitze trieb. Er wurde so für alle Zeiten das hier gefeierte, dort belachte Urbild des Kynikers und Held einer verbreiteten Legende, die die charakteristischen Züge des kynischen Originals nach Möglichkeit ausgestaltete und steigerte und ihm eine fast unübersehbare Fülle von Wort- und Tatwitzen lieh. Seine Anhänger waren Monimos, Onesikritos, Philiskos und der Thebaner Krates, welch letzterer seine Gattin Hipparchia und deren Bruder Metrokles für den Kynismus gewann.

Antike Überlieferung über Leben, Lehre und Schriften der Kyniker dieser Periode (Antisthenes, Diogenes, Monimos, Onesikritos, Krates, Metrokles, Hipparchia): Diog. Laërt. Buch 6. Suidas (über Antisthenes, Diogenes, Philiskos, Krates, Hipparchia). Für Antisthenes vgl. Prosopographia Attica Nr. 1188. Andere Quellen Zeller, Philos. d. Gr. II 1[4], S. 281 Anm. 1 ff., III 1[3], S. 765 Anm. 1 ff. Für Krates s. die Testimonia vitae et scripturae in Diels' Poetarum philosophorum fragm. S. 207 ff.

Porträts: Bernoulli, Griech. Ikonogr. II 4 ff. (Antisthenes), 46 ff. (Diogenes, gegen die Deutung einer weiteren Darstellung auf diesen mit Recht C. Robert, Hermes 35 [1900], 651), 101 ff. (Krates).

Schriften (Fragmente): Im allgemeinen: Cynicorum in Graecia philosophorum fragmenta in: Fragm. philos. Graec. coll. Fr. Guil. Aug. Mullachius, vol. II (Parisiis 1881), p. 259—395. Antisthenes: Fragm. coll. Aug. Guil. Winckelmannus, Turici 1842. Die beiden erhaltenen Deklamationen *Αἴας* und *Ὀδυσσεύς* abgedruckt in Fr. Blaß' Ausgabe des Redners Antiphon (ed. II. Lipsiae 1908), 175—193. Der Inhalt eines antisthenischen Dialoges (des „Archelaos") liegt vielleicht in der 13. Rede des Dion Chrysostomos vor (Näheres Dümmler Akademika S. 1 ff.). Fingierte Briefe von und an Antisthenes unter den Sokratikerbriefen. Krates' Fragmente bei Diels, Poet. philos. fragment. S. 217 ff. Fragmente der Diogenes und Krates zugeschriebenen Tragödien: Nauck, Tragic. Graec. fragm.[2] p. 807 ff., 809 f.; die des Krates auch bei Diels. Die gefälschten Briefe des Diogenes bei Hercher, Epistologr. Graec. S. 235 ff.; die des Krates ebenda S. 208 ff. Ihrem Inhalte nach gehören zu den Kynikerbriefen auch die des Anacharsis, bei Hercher S. 102 ff.

Zahlreiche Antisthenes, Diogenes und Krates zugeschriebene Apophthegmen außer bei Diogenes Laërtios auch in der Florilegienliteratur. Proben in dem von L. Sternbach, Wiener Studien 9 (1887) — 11 (1889) veröffentlichten Gnomolog. Vatic. (mit den vom Herausgeber gesammelten Parallelen). Weiteres bei A. Elter, Gnomica homoeomata V (Bonn 1904 Progr.). S. auch Packmohr (Lit. unter Diogenes). Papyrusfunde (Diogenes) zusammengestellt bei Christ-Schmid, Gesch. d. griech. Liter.[6] S. 656 Anm. 1.

Kyniker (*κυνικοί*) sind die Anhänger des *κύων*, des Hundes. Das setzt einen Philosophen voraus, dem dieser Name als Spitzname beigelegt wurde. Nach Diog. Laërt. 6, 13 erhielt schon Antisthenes den Namen *ἁπλοκύων*. Der Name wurde

befestigt durch Diogenes und die späteren Anhänger der Schule, die durch ihre Verachtung der Sitte und des Anstandes, wie auch durch ihre dürftige Lebensweise und bissige Tadelsucht (Dio Chrys. or. 9, 7; Luc. vit. auct. 10) die Bezeichnung „Hund" als besonders passend erscheinen ließen. Der Hohnname wurde alsdann von den Verhöhnten akzeptiert, wie für Diogenes Diog. Laërt. 6, 33. 55. 60 zeigt. Daß für die Anwendung des Namens auf Antisthenes die Benutzung des Kynosarges unterstützend mitwirkte, ist wohl möglich. Die Gründe für die Bezeichnung „Kyniker" gibt auf kynischer Grundlage, aber mit Auftragung platonischer Färbung, Elias zu Aristot. Kateg. S. 111. Neben der Gleichgiltigkeit gegen die Gebote der guten Sitte und neben der Art der *ἀναίδεια*, die „besser ist als die *αἰδώς*" (Z. 16 f.: *ταύτην οὖν τὴν ἀναίδειαν ἐπετήδευον τὴν κρείττονα αἰδοῦς οἷον ὑλακτοῦντες κατὰ τῶν ἀλλοτρίων τῆς αὐτῶν φιλοσοφίας*) werden hier das *φρουρητικόν* (Z. 18 f.: *ἐφρούρουν δὲ καὶ αὐτοὶ τὰ δόγματα τῆς φιλοσοφίας διὰ τῶν ἀποδείξεων*) und das *διακριτικόν* (wie der Hund den Freund von dem Fremden unterscheidet [in Anknüpfung an Platon Politeia 375 e; vgl. auch Athen. 13, 611 b], *οὕτως οὖν καὶ οὗτοι* [scil. *οἱ Κυνικοί*] *τοὺς μὲν ἐπιτηδείους πρὸς φιλοσοφίαν φίλους ἐνόμιζον καὶ εὐμενῶς ἐδέχοντο, τοὺς δὲ ἀνεπιτηδείους ἀπήλαυνον δίκην κυνῶν κατ' αὐτῶν ὑλακτοῦντες*) als die Eigenschaften bezeichnet, in denen die Kyniker den Hunden gleichen. Dankbarkeit und Treue hebt der achte unter den kynisch gestimmten Anacharsisbriefen als Vorzüge des Hundes hervor, ähnliche Eigenschaften erschienen bei Luc. fugit. 16, Athen. 13, 611 b f. als durch den Namen Kyniker gefordert, von seinen Trägern aber nicht verwirklicht.

Über *Antisthenes'* Lebenszeit fehlen genauere Angaben. Um 366 vor Chr. muß er als Greis noch am Leben gewesen sein (Diodor 15, 76). Er stammte von einem athenischen Vater und nach der Angabe bei Diogenes L. 6, 1 von einer thrakischen Mutter. Man meint, daß er aus diesem Grunde auf die Übungsstätte Kynosarges beschränkt war, da diese allein den nicht vollbürgerlichen, d. h. von einer nichtattischen Mutter geborenen Jünglingen zur Verfügung stand. Hier fand sich der Kultus des Herakles, der von den Kynikern aufs höchste verehrt wurde.

Zunächst genoß Antisthenes den Unterricht des Sophisten Gorgias, dessen Einfluß sich nach Diog. Laërt. 6, 1 in der rhetorischen Art der Dialoge des Kynikers kundgab. Für uns legen von seinen rhetorischen Bestrebungen noch die beiden erhaltenen Epideixeis *Αἴας* und *Ὀδυσσεύς* Zeugnis ab. Die Echtheit dieser beiden Schriften zu bezweifeln liegt kein hinreichender Grund vor. Eine weitere Frucht dieser Studien war u. a. die verlorene *Ὀρέστου ἀπολογία* sowie das den Anfang des Schriftenverzeichnisses bei Diog. Laërt. bildende Werk *Περὶ λέξεως ἢ περὶ χαρακτήρων*. Wie es bei den Rhetoren dieser Zeit üblich war, betätigte sich Antisthenes auch als Lehrer. Später trat er mit Sokrates in Verkehr, der ihn so begeisterte, daß er seinen bisherigen Schülern empfahl, nun bei dem Philosophen seine Mitschüler zu werden (Diog. Laërt. 6, 2). Diesen Übertritt von der Rhetorik zur Philosophie scheint Antisthenes erst im vorgeschrittenen Lebensalter unternommen zu haben. Mit Wahrscheinlichkeit bezieht man auf ihn die Bezeichnung *ὀψιμαθής* im platonischen Sophisten 251 b. Wie Platon so urteilte auch Aristoteles über Antisthenes und seine Anhänger nicht günstig: Metaph. 4, 29, 1024 b 32 bemerkt er: *Ἀντισθένης ᾤετο εὐήθως μηθὲν ἀξιῶν λέγεσθαι πλὴν τῷ οἰκείῳ λόγῳ ἓν ἐφ' ἑνός* und Metaph. 7, 3, 1043 b 24 heißt es: *οἱ Ἀντισθένειοι καὶ οἱ οὕτως ἀπαίδευτοι.*

Als Schriftsteller war Antisthenes, wie das Verzeichnis seiner Werke bei Diogenes Laërtios zeigt, fruchtbar und vielseitig — *παντοφυῆ φλεδόνα* nannte ihn deshalb Timon in seinen Sillen (fr. 37). — In ihren Titeln spiegeln diese Schriften

seine Beziehungen zur Sophistik und zu Sokrates wider. Unzweifelhaft hat Antisthenes das Verdienst, durch geschickte Verwendung einer Vortragskunst, die ihm für die schriftliche wie die mündliche Darstellung in reichem Maße zu Gebote stand (vgl. Theopomp bei Diog. Laërt. 6, 14), das Interesse für Sokrates' Person und eine auf sokratischer Grundlage ruhende Ethik gefördert zu haben. Er beschränkte sich nicht auf die Wiedergabe der Gedanken und Lehrmethode seines Meisters in fiktiven sokratischen Dialogen, sondern schuf sich Vertreter seiner Ideale neben Sokrates auch in anderen Gestalten, die er mit weiser Berechnung den gegebenen Kreisen des Mythus und der Geschichte entnahm, indem er in räumliche oder zeitliche Ferne griff, die die Idealisierung begünstigte. So gab er in seinem *Ἡρακλῆς* das Idealbild des den *πόνος* suchenden Kynikers, in seinem *Κῦρος* den Typus des Herrschers nach sokratisch-kynischen Prinzipien. Umgekehrt entlieh er im *Ἀρχέλαος* der Gegenwart das realistische Bild eines Tyrannen, dessen Dasein zu sokratischer Lebensauffassung im Gegensatz steht und dessen Einladung zum Besuche daher von dem Philosophen ausgeschlagen wird. Die ethische Verwertung mythologischer Figuren, wie sie außer dem *Ἡρακλῆς* auch in anderen Schriften des Antisthenes (vgl. z. B. Diog. L. 6, 18 *Περὶ οἴνου χρήσεως ἢ περὶ μέθης ἢ περὶ τοῦ Κύκλωπος, Περὶ Κίρκης*) obwaltete, berührt sich mit der schon von Früheren, insbesondere den Sophisten, geübten allegorisierenden und typisierenden Ausbeutung der griechischen Sage. So lassen sich auch in diesen Schriften des Antisthenes die Fäden verfolgen, die ihn einerseits — in der philosophischen Tendenz — mit der Sokratik, andererseits — in Form und Darstellungsmitteln — mit der Sophistik verknüpfen. Auf letztere geht neben anderem wohl auch die von ihm angewandte Form der *προτρεπτικοί* zurück (vgl. P. Hartlich, De exhortat. a Graecis Romanisque script. hist. et indole p. 224 ff.).

Auch in Antisthenes' Lehre läßt sich deutlich die Vereinigung sophistischer und sokratischer Elemente erkennen. Mit den Sophisten und Sokrates stimmte er darin überein, daß sein Interesse wesentlich auf die Dialektik und Ethik gerichtet war. In der Dialektik erinnert an Prodikos' sprachliche Bestrebungen, steht aber zugleich auch in Beziehung zum sokratischen Definitionsverfahren der Satz, daß die Betrachtung der Worte Anfang aller Bildung sei (Epict. diatr. 1, 17, 12; vgl. den Buchtitel *Περὶ παιδείας ἢ ὀνομάτων* bei Diog. Laërt. 6, 17). Der Einfluß der Sophistik verrät sich vor allem in einer starken Neigung zur Eristik. Für diese zeugt der von Aristot. Top. 1, 11, 104b 20 und Metaph. 4, 29, 1024 b 34 (vgl. Plat. Euthyd. 285e; s. u.) als antisthenisch überlieferte Satz, es lasse sich nicht widersprechen (*οὐκ ἔστιν ἀντιλέγειν*), mit der Argumentation: entweder wird von dem Nämlichen geredet, von einem jeden aber gibt es nur einen *οἰκεῖος λόγος,* so daß, wenn wirklich von dem Nämlichen die Rede ist, auch das Nämliche gesagt werden muß und kein Widerspruch besteht, oder es ist von Verschiedenem die Rede, und somit besteht wiederum kein Widerspruch. Die äußerste Spitze dieser dialektischen Tendenz liegt in der exklusiven Anerkennung identischer Urteile, in der Antisthenes freilich ebenfalls bereits Vorgänger hatte (Zeller I 2[5], 1104): keinem Subjekt darf ein anderes Prädikat beigelegt werden, als wieder das Subjekt selbst. Man darf also nicht sagen: der Mensch ist gut, sondern nur: der Mensch ist Mensch, das Gute ist gut (Plat. Soph. 251 b, s. u.; Aristot. Metaph. 4, 29, 1024 b 32). Mit dieser These fällt selbstverständlich auch die Subsumption von Individuen unter Gattungsbegriffe. Es läßt sich von dem Individuum a nur sagen, daß es das Individuum a, nicht daß es Vertreter einer Gattung A ist. So mußte sich Antisthenes auch gegen den platonischen Idealismus, der eine solche Sub-

sumption voraussetzt, erklären. Nach Simplic. in Arist. Categ. S. 208, 29 f.; 211, 17 f. Kalbfl. soll er, die platonische Ideenlehre bestreitend, bemerkt haben: *ὦ Πλάτων, ἵππον μὲν ὁρῶ, ἱππότητα δὲ οὐχ ὁρῶ* (weil nämlich, habe Platon geantwortet, für diese dir das Auge fehlt). Nach Ammon. in Porphyr. Isag. S. 40, 6 Busse sagte Antisthenes, die Ideen seien *ἐν ψιλαῖς ἐπινοίαις*, was nicht so zu verstehen ist, daß er die Ideenlehre im subjektivistischen Sinne umzubilden gesucht habe; er hat sie nur den leeren Einfällen zurechnen wollen. Ein Zwillingsbruder des Satzes von der Unmöglichkeit des Widersprechens ist der von der Unmöglichkeit unwahrer Aussagen; beide werden von Aristoteles Metaph. 4, 29, 1024 b 33 in Verbindung mit der antisthenischen These vom *οἰκεῖος λόγος* zusammengestellt und von Platon, Euthyd. 283 e ff. 285 d ff. nacheinander ironisiert (zum Satze *ὅτι ψευδῆ λέγειν οὐκ ἔστιν* s. auch Plat. Cratyl. 429 c ff.).

Der platonische Idealismus hat nun, wie es scheint, bei Antisthenes nicht nur im Nominalismus, sondern auch in einer materialistischen Weltanschauung sein Gegenbild. Platon redet Theaet. 155 e, Sophist. 246 a ff. von Leuten, die nichts für existierend halten, als was sie mit Händen greifen können, und Wesenheit mit Körperlichkeit für identisch halten. Die Übereinstimmung, die der im „Sophisten" näher charakterisierte Materialismus mit der Stoa aufweist, die in anderen Lehren auf Antisthenes' Schultern steht, hat schon vor langer Zeit zu der wahrscheinlichen Vermutung geführt, daß Antisthenes der hier von Platon bekämpfte Gegner und also auch in diesem Punkte der *ἀρχηγέτης* der Stoa sei. Eine Bestätigung dieses antisthenischen Materialismus bietet fragm. 33 Mull., nach dem die Seelen gleiche Gestalt mit den sie umgebenden Leibern haben, also auch selbst körperlich sind.

Dem sophistisch Negativen in der Lehre des Antisthenes steht als sokratisch Positives seine Schätzung der Definition und des Wissens gegenüber. Er hat (nach Diog. L. 6, 3) zuerst die Definition (*λόγος*) gekennzeichnet als Bezeichnung des Wesens: *λόγος ἐστὶν ὁ τὸ τί ἦν ἢ ἔστι δηλῶν* (d. h. das Wesen von Dingen, die in der Vergangenheit existierten oder in der Gegenwart noch existieren). Von Einfachem gibt es freilich, wie Antisthenes von seinem eben geschilderten Standpunkte aus folgerichtig behauptete, keine Definition, sondern nur Benennung und Vergleichung; das Zusammengesetzte aber läßt eine Erklärung zu, die seine Bestandteile gemäß ihrer realen Verbindung anzugeben hat. Das Wissen ist die mit der Erklärung (begriffsmäßigen Rechenschaft) verbundene richtige Meinung, *δόξα ἀληθὴς μετὰ λόγου* (Plat. Theaet. p. 201 c ff., wo zwar Antisthenes nicht genannt, aber wahrscheinlich auf ihn Bezug genommen wird; vgl. mit Theaet. 201 d Arist. Metaph. 7, 3, 1043 b 24 ff.). Ebenfalls von Sokrates stammt in ihren Grundzügen seine Ethik. Auf der Ethik liegt wie bei Sokrates das Hauptgewicht seiner Lehre. Offenbar hat Sokrates' persönliches Verhalten in ihm den tiefsten Eindruck hinterlassen. Was des Lehrers Leben predigte, Bedürfnislosigkeit und Charakterstärke, setzte sich bei dem Schüler, der darin auch praktisch dem Meister nachfolgte, zugleich in wissenschaftliche Theorie um. Dabei zeigt sich in seinen Anfängen schon bei Antisthenes das später den Kynismus beherrschende Bestreben, die dem sokratischen Vorbilde entnommenen Anschauungen und Lebensmaximen auf die Spitze zu treiben und so ihren Gegensatz gegen Meinungen und Gepflogenheiten der Masse der Menschen zu verschärfen. Nach Diokles' freilich nicht unbedingt zuverlässigem Zeugnis bei Diog. Laërt. 6, 13 ging er mit der Tracht des kynischen Bettelmönches voran: statt der bei den Griechen besserer Stände üblichen beiden Kleidungsstücke trug er nach Proletarierart nur einen abgeschabten Mantel, den er doppelt nahm, und griff zu Stab und Ranzen. In seiner ethischen Reflexion steht im Mittelpunkte

die Autarkie der Tugend. Diese genügt zur Erwerbung der Glückseligkeit, die nichts anderes zur Voraussetzung hat als sokratische Stärke. Die Tugend ist, wie schon aus diesen Sätzen hervorgeht, ein rein praktisches Verhalten und bedarf nicht vieler Reflexionen und Kenntnisse. Neben ihr ist für weitere Güter kein Raum. Die landläufige Bewertung der Dinge verkehrte Antisthenes in ihr Gegenteil: geringes bürgerliches Ansehen, Mühe und Plage sind gut, die Lust ein Übel: *μανείην μᾶλλον ἢ ἡσθείην* („lieber verrückt als entzückt"), wird als eine von ihm oft getane Äußerung zitiert (Diog. Laërt. 6, 11. 3). Statt des Geburtsadels gilt der Tugendadel (Diog. Laërt. 6, 10). Eine Anekdote ließ ihn den ihrer Autochthonie sich rühmenden Athenern sagen, Schnecken und Heuschrecken hätten mit ihnen den gleichen Adelsbrief (Diog. Laërt. 6. 1). Ebenso wie in der Frage des Adels macht sich der kynische Weise auch sonst in politischen Dingen von dem Geltenden unabhängig. Nicht die bestehenden Staatsgesetze binden ihn, sondern allein das Gesetz der Tugend. Gerechtigkeit steht höher als Blutsverwandtschaft. Das Gute ist schön, das Häßliche schlecht. Besser mit wenigen Guten gegen alle Schlechten als mit vielen Schlechten gegen wenige Gute kämpfen (Diog. Laërt. 6, 11 f.)..

Aus der Theorie von der Autarkie der Tugend und der Wertlosigkeit aller gewöhnlich angenommenen Lebensgüter sowie aus der Verherrlichung des *πόνος* ergab sich naturgemäß der Grundsatz der Bedürfnislosigkeit. Ihn vertritt Antisthenes besonders eingehend in einem Abschnitt des xenophontischen Symposions (4, 34—44), der in seinen Grundgedanken wahrscheinlich auf eigenen Äußerungen des Kynikers beruht.

Mit der Behauptung, daß es nur auf sokratische Stärke ankomme und die Tugend nicht vieler *λόγοι* und *μαθήματα* bedürfe, wollte aber Antisthenes den ethischen Intellektualismus des Sokrates nicht aufgeben. Der Satz *τεῖχος ἀσφαλέστατον φρόνησιν* . . . (Diog. Laërt. 6, 13) wäre dafür an sich noch nicht beweisend, da *φρόνησις* nicht mit voller Schärfe eine rein intellektuelle Funktion bezeichnet (vgl. Kranz' Wortindex zu Diels' Vorsokratikern). Er erhält aber seine nähere Bestimmung durch die Worte: *τείχη κατασκευαστέον ἐν τοῖς αὑτῶν ἀναλώτοις λογισμοῖς* (Diog. Laërt. ebenda). Vor allem aber sind beweisend die Sätze, daß die Tugend lehrbar (Diog. Laërt. 6, 10), einheitlich (Schol. Lips. zu Ilias 15, 123, Antisth. fragm. 31 Mull.: *Εἴ τι πράττει ὁ σοφός, κατὰ πᾶσαν ἀρετὴν ἐνεργεῖ*, Diog. Laërt. 6, 12: *Ἀνδρὸς καὶ γυναικὸς ἡ αὐτὴ ἀρετή*) und unverlierbar (Diog. Laërt. 6, 12, vgl. 105) sei. Den Zusammenhang der beiden ersten Sätze mit dem sokratischen Intellektualismus zeigt (unabhängig von antisthenischer Doktrin) der platonische Protagoras, der letzte erklärt sich daraus, daß ein einmal gewonnenes Wissen nicht wieder verloren gehen kann — unter der stillschweigenden Voraussetzung, daß das für die Tugend in Betracht kommende Wissen infolge seiner ununterbrochenen Anwendung nicht wie ein anderes der Vergessenheit anheimfallen kann. Auf diesen Zusammenhang führt Xen. memor. 1, 2, 19: *Ἴσως οὖν εἴποιεν ἂν πολλοὶ τῶν φασκόντων φιλοσοφεῖν ὅτι οὐκ ἄν ποτε ὁ δίκαιος ἄδικος γένοιτο οὐδὲ ὁ σώφρων ὑβριστὴς οὐδὲ ἄλλο οὐδὲν ὧν μάθησίς ἐστιν ὁ μαθὼν ἀνεπιστήμων ἄν ποτε γένοιτο.* Das Verlangen dieses Tugendwissens ist nun freilich bei A. von der Forderung einer eigentlich wissenschaftlichen Bildung weit entfernt. Schon die sokratische Grundlage aller Wissenschaft, die Begriffsbestimmung, war ja bei ihm trotz prinzipieller Anerkennung durch die Beschränkung der Definition auf Zusammengesetztes stark erschüttert, und die oben angeführte Stelle Diog. Laërt. 6, 11 zeigt, daß er den *μαθήματα* für die Erwerbung der Tugend geringen Wert beimaß. Zudem ist die Geringschätzung alles nicht zum praktischen Verhalten in nächster Beziehung stehenden

Wissens allgemein kynisch, und daß der *ἀρχηγέτης* der Schule auch darin voranging, mag man immerhin aus seiner bei Diog. Laërt. 6, 103 überlieferten Äußerung schließen, wer weise sei, werde es verschmähen, lesen und schreiben zu lernen, um nicht dadurch (von dem zur Tugend Wesentlichen) abgelenkt zu werden. In ihrer vollen Schärfe darf freilich eine solche Äußerung bei einem so produktiven Schriftsteller wie A. kaum verstanden werden; sie ist aus einem Zusammenhange gerissen, der ihren Sinn wesentlich abschwächte, oder als paradoxe Formulierung des Satzes von der relativen Geringwertigkeit wissenschaftlicher Bildung für die Tugendpraxis zu fassen.

Gebiete, auf denen die Loslösung des Kynikers von dem Herkömmlichen besonders wichtig und folgenreich gewesen ist, waren der Staat und die Religion. Mit dem schon oben berührten Satze *τὸν σοφὸν οὐ κατὰ τοὺς κειμένους νόμους πολιτεύεσθαι ἀλλὰ κατὰ τὸν τῆς ἀρετῆς* war das Band, durch das sich der Vollbürger Sokrates bei aller Verachtung der athenischen Demokratie bis zum Martyrium mit dem bestehenden Staate verbunden gefühlt hatte, von dem Halbbürger Antisthenes rückhaltslos zerschnitten. Die sophistische Geringschätzung des *νόμος*, die sokratische Erkenntnis von der Wertlosigkeit eines nicht auf Wissen und Tüchtigkeit begründeten Regimentes vereinigte sich in Antisthenes mit der kynischen Opposition gegen das Herkömmliche. Über die athenische Verfassung, die leitenden Männer Athens und ihre Angehörigen äußerte er sich in der schärfsten Weise. Eine Anekdote bei Diog. Laërt. 6, 8 läßt ihn den Athenern raten, ihre Esel durch Psephisma zu Pferden zu ernennen; es sei dasselbe, wie wenn Männer, die nichts verstehen, durch Volkswahl zum Feldherrnamte bestellt würden. In einer seiner Schriften zog er gegen sämtliche athenischen Volksführer zu Felde, in einer andern brandmarkte er die Söhne des Perikles (Athen. 5 p. 220 c d; Antisth. fragm. 22. 15). Sokratischer Anschauung entsprechend fand er das Kriterium für die Berechtigung zu politischer Wirksamkeit in der *ἀρετή*: dann gingen die Staaten zugrunde, behauptete er nach Diog. Laërt. 6, 5, wann sie die Schlechten nicht von den Guten zu unterscheiden vermöchten.

Jedenfalls war Antisthenes an der Negation des bestehenden Staates mehr gelegen als an der Aufstellung eines eigenen positiven Ideals, soweit ein solches über die prinzipielle Forderung der Herrschaft der *ἀρετή* hinausging. Fraglich ist, ob er mit spezielleren Bestimmungen überhaupt hervortrat. Die als diogenisch überlieferte Aufhebung der Ehe und ihre Ersetzung durch Weiber- und Kindergemeinschaft auf ihn zurückzuführen sind wir nicht berechtigt, da Aristoteles Polit. 2, 7, 1266 a 34 f. mitteilt, daß bis zu seiner Zeit niemand außer Platon dieses sozialpolitische Philosophem aufgestellt hatte. Nach Diog. Laërt. 6, 11 lehrte Antisthenes *γαμήσειν* (*τὸν σοφὸν*) *τεκνοποιίας χάριν*, der Zusatz *ταῖς εὐφυεστάταις συνιόντα γυναιξί* stellt aber durch den Plural die nächstliegende Beziehung des *γαμήσειν* auf die Einehe in Frage. Danach könnte Antisthenes immerhin auch ohne ausdrückliche Forderung der Weiber- und Kindergemeinschaft eine Art menschlichen Herdenlebens als Rückkehr zum primitiven Naturzustande empfohlen und dieses Ideal mit dem *πολιτεύεσθαι κατὰ τὸν τῆς ἀρετῆς νόμον* durch den Hinweis darauf in Einklang gebracht haben, daß auch in der Tierherde das tüchtigste Exemplar die Führung übernimmt, einen Hinweis, der durchaus im Bereiche der später viel betretenen kynisch-stoischen Gedankenbahnen liegen würde. Unsere unmittelbaren Zeugnisse versagen hier vollständig. Aber vielleicht darf man angesichts der später zu besprechenden Polemik zwischen Antisthenes und Platon annehmen, daß letzterer auf den Kyniker ziele, wenn er Politic. 267 d ff. die Gleichsetzung der Königskunst mit der Hirtenkunst bekämpft und Politeia 372 d den im Vorangehenden geschilderten primitiven Naturstaat durch

einen der Gesprächsteilnehmer einem Schweinestaate vergleichen läßt (Zeller II 1[4], S. 325 Anm. 5. Joël, Der echte u. der xenoph. Sokr. II S. 267). Doch bleibt die Beziehung auf Antisthenes durchaus unsicher, und einige Züge des geschilderten Staatslebens, wie die Scheu der Staatsangehörigen vor dem Verarmen, die sie die Kindererzeugung beschränken läßt (372 b c *εὐλαβούμενοι πενίαν*), passen schlecht zu kynischen Anschauungen.

Mit der Ablehnung des geschichtlich gegebenen Staates geht die Befreiung von der Väterreligion Hand in Hand. Der Staat gab dem Griechen seine Götter. Ihre Verehrung galt als Bürgerpflicht. Sokrates' Gesetzestreue hat ihm, obwohl er innerlich die Schranken des nationalen Glaubens durchbrochen hatte, dennoch jeden ausgesprochenen Abfall von der überlieferten Religion versagt. Antisthenes fand durch seine Lösung vom bestehenden Staate auch für seine Theologie die Bahn frei, auf die ihn Sokrates' reinere religiöse Anschauung im Vereine mit der sophistischen Entgegensetzung von Natur und Gesetz verwies. In seinem *Φυσικός* lehrte er nach Philod. de piet. S. 72 G. und anderen Zeugen (wie Cic. de nat. deor. 1, 13, 32, Antisth. fragm. 24 Mull.) *κατὰ νόμον εἶναι πολλοὺς θεούς, κατὰ δὲ φύσιν ἕνα*, und wie den Polytheismus, so bekämpfte er auch den Anthropomorphismus nach dem Zeugnis des Klemens v. Alex. (Protrept. 6, 71, 2 und Strom. 5, 14, 108, 4: *θεὸν οὐδενὶ ἐοικέναι φησί, διόπερ αὐτὸν οὐδεὶς ἐκμαθεῖν ἐξ εἰκόνος δύναται*) und des Theodoret (Graec. aff. cur. 1, 75: *ἀπὸ εἰκόνος οὐ γνωρίζεται, ὀφθαλμῷ οὐχ ὁρᾶται, οὐδενὶ ἔοικε κτλ.* Antisth. fragm. 24 Mull.). Sehr bemerkenswert ist nun aber, daß Antisthenes gleichwohl, trotz seines kynischen Unabhängigkeitssinnes und seiner freien religiösen Richtung, die homerisch-hesiodeische Mythologie nicht, wie Xenophanes getan hatte, über Bord warf. Die zwischenliegende Entwicklung hatte in der rationalistischen und allegorisierenden Deutung des überlieferten Mythus und in der Einkleidung philosophischer Sätze in neugeschaffene Mythen einen Weg zur Versöhnung von Mythologie und philosophischer Theologie gefunden, den Parmenides (oben S. 100), Empedokles (oben S. 109), Anaxagoras und seine Schüler, unter diesen besonders Metrodoros (oben S. 117) sowie die Sophisten (Protagoras in dem Mythus des platonischen „Protagoras", Prodikos in seinen *Ὧραι* [oben S. 138]) betreten hatten, und auf den Antisthenes schon durch seine sophistische Vergangenheit, vielleicht aber auch durch die Erwägung geführt wurde, daß er durch einen Bruch mit der Mythologie die weitesten Kreise des Volkes der Einwirkung seiner Lehre verschließen würde. So bildete Antisthenes die wichtige Brücke zwischen den ersten Vertretern der rationalisierenden und allegorisierenden Methode und der Stoa, die dieses Verfahren teils durch die Rolle, die sie ihm für ihre eigene Lehre zuwies, teils durch seine Weitergabe an den Neuplatonismus und das Christentum zu weltgeschichtlicher Bedeutung erhob. Eine voll ausgeführte Allegorie ist allerdings in unseren verhältnismäßig spärlichen Antisthenesfragmenten nicht enthalten. Wohl aber geben sie mehrfach Beispiele für die Gepflogenheit, in den homerischen Erzählungen ethische, anthropologische und andere Wahrheiten angedeutet zu finden, ein Verfahren, das mit der Allegorie innerlich verwandt ist und in weiterer Ausgestaltung in sie ausmündet. Proben dieser Deutungsweise des Antisthenes, die jedenfalls einer oder mehreren seiner zahlreichen Schriften über Homer entnommen sind, bieten unsere Homerscholien (Antisth. fragm. 27 ff. Mull.). Dem Verhalten des Odysseus gegenüber den Lockungen und Versprechungen der Kalypso legte er die Erkenntnis des Helden zugrunde, daß Liebende Vieles erlügen und Unmögliches versprechen. Wenn Odysseus die Vorzüge äußerer Schönheit, deren sich Kalypso im Verhältnis zu Penelope rühmt, zugibt und gleichwohl zu seiner Gattin hinstrebt, so soll er damit andeuten, daß

er sich nach ihr sehne *διὰ τὸ περίφρονα εἶναι*, und daß er auch sie verlassen haben würde, wenn sie nur körperliche Schönheit aufzuweisen gehabt hätte. Zur Stütze dieser Deutung wird auf die Stelle Od. β 206 verwiesen, nach der die Freier um Penelope *εἵνεκα τῆς ἀρετῆς* streiten. In der dreifachen Mahnung der Athena an Ares (Il. O 128 ff.) erkannte Antisthenes die Lehre *ὡς, εἴ τι πράττει ὁ σοφός, κατὰ πᾶσαν ἀρετὴν ἐνεργεῖ* (Einheitlichkeit der Tugend, s. oben S. 178), in der Traumerscheinung des Patroklos vor Achilleus (Il. Ψ 65 f.: *ἦλθε δ' ἐπὶ ψυχὴ Πατροκλῆος δειλοῖο πάντ' αὐτῷ μέγεθός τε καὶ ὄμματα κάλ' εἰκυῖα κτλ.*) fand er die wissenschaftliche These angedeutet, daß die Seelen den sie umgebenden Leibern an Gestalt gleich seien (s. oben S. 177) u. s. f. Ein anderes Mittel, den Dichter mit den Anforderungen philosophischer Anschauungsweise in Einklang zu bringen, war die wohl an die parmenideische Gegenüberstellung von *Ἀλήθεια* und *Δόξα* sich anlehnende Unterscheidung von Stellen, die unmittelbar Wahrheit enthielten, und solchen, an denen der Dichter — hypothetisch — vom Standpunkte der gewöhnlichen Meinung rede. Diese Unterscheidung bezeugt Dio Chrys. or. 36 (53 v. A.), 5 (*ὁ δὲ λόγος οὗτος Ἀντισθένους ἐστὶ πρότερον, ὅτι τὰ μὲν δόξῃ, τὰ δὲ ἀληθείᾳ εἴρηται τῷ ποιητῇ*), der zugleich bekundet, daß auch hier wieder Antisthenes Vorgänger Zenons und der Stoa gewesen ist. In anderen Fällen half er sich, seiner Bewertung der *ὀνομάτων ἐπίσκεψις* (s. oben S. 176) getreu, mit einer ad hoc vorgenommenen willkürlichen Interpretation eines Wortes. Ein Beispiel bildet die Erklärung des bei Homer von Odysseus ausgesagten *πολύτροπος* (Schol. z. Odyssee p. 9, 25 ff. Dind., Antisth. fragm. 26 Mull.), dessen Bedeutung „verschlagen" er durch eine andere: „verkehrsgewandt" (viele *τρόποι* der Rede und der Menschenbehandlung beherrschend) ersetzte. Spottete aber eine Dichterstelle durch allzu präzisen Ausdruck eines unmoralischen Gedankens jeder Harmonisierungskunst, so erfolgte eine *παραδιόρθωσις*, d. h. ihr Sinn wurde durch Änderung eines oder mehrerer Worte in sein Gegenteil umgebogen, oder es wurde ihr unter Wahrung des Metrums und im Anklang an die Originalstelle eine neue Sentenz entgegengestellt. Auch hierin hatte der Kyniker die Stoiker zu Nachfolgern (Plut. de aud. poët. 12; Antisth. fragm. 72).

Die Darstellung der antisthenischen Lehre, wie sie hier gegeben worden ist, fußt im wesentlichen auf sicheren, ausdrücklichen Zeugnissen des Altertums. Nur für wenige Punkte wurden platonische Stellen herangezogen, deren Beziehung auf den Kyniker Zweifeln unterliegt. Unser Bild des Philosophen und seiner Stellung in der geistigen Bewegung der ersten Hälfte des vierten Jahrhunderts gewinnt noch an Farbe, je nachdem man auch an weiteren Stellen Platons Anspielungen auf ihn anzunehmen sich berechtigt glaubt. Daß beide Männer in scharfem Gegensatze zueinander standen, ist gewiß. Der mit der Ausbildung der platonischen Weltanschauung Hand in Hand gehende Unmut gegen die sophistische Rhetorik und Dialektik, wie er im Gorgias und den zunächst folgenden Werken zutage tritt, mußte sich auch gegen Antisthenes wenden, und gegen diesen um so lebhafter, da er die Sophistik in den Sokratikerkreis hineintrug. Die Ausgestaltung der Ideenlehre, der gegenüber sich Antisthenes von seinen Grundvoraussetzungen aus nur schlechthin ablehnend verhalten konnte, ließ die Wege der beiden Philosophen noch weiter auseinandergehen. Auch der persönliche Gegensatz zwischen dem Aristokraten und dem Befürworter proletarischer Lebensgewohnheiten mag mit eingewirkt haben. So hören wir denn von einer an Antisthenes' These, widersprechen sei nicht möglich, anknüpfenden Polemik, der der Kyniker eine eigene gegen Platon gerichtete Streitschrift widmete, die er mit mehr Zynismus als Witz im Anklang an den Namen Platon *Σάθων* (Großschwanz) betitelte (Diog. Laërt. 3, 35, Athen. 5, 220 d; 11, 507 a; im Schriften-

verzeichnis des A. bei Diog. 6, 16 mit dem Nebentitel *περὶ τοῦ ἀντιλέγειν*). Daß Platon eine literarische Antwort nicht schuldig blieb, ist anzunehmen, und so liegt die Vermutung nahe, daß die sarkastische Bekämpfung der Eristik im allgemeinen und insbesondere des Satzes *ὡς οὐκ ἔστιν ἀντιλέγειν* im platonischen Euthydem auf Antisthenes abziele. Wenn es auffällt, daß der Gegner nicht mit Namen genannt ist, so ist das Gleiche in dem freilich viel jüngeren Dialoge Sophistes der Fall, wo die Ausdrücke *γερόντων τοῖς ὀψιμαθέσι* (251 b) und *ἄρτι τῶν ὄντων τινὸς ἐφαπτομένου* (259 d) deutlich auf einen bestimmten Gegner hinweisen und der bekämpfte Satz, daß nur identische Urteile zulässig seien (*χαίρουσιν οὐκ ἐῶντες ἀγαθὸν λέγειν ἄνθρωπον, ἀλλὰ τὸ μὲν ἀγαθὸν ἀγαθόν, τὸν δὲ ἄνθρωπον ἄνθρωπον*), eine von Aristoteles (s. oben S. 176) für Antisthenes bezeugte, freilich nicht diesem eigentümliche Lehre ist. Neuere Forscher haben außer den genannten eine erhebliche Anzahl weiterer Platonstellen namhaft gemacht, an denen sie — mit sehr stark abgestufter Wahrscheinlichkeit — Bezugnahme auf Antisthenes vermuten. Am weitesten, zweifellos zu weit, geht Joël in seinem Werke Der echte und der xenophontische Sokrates, der übrigens auch die positive Beeinflussung Platons durch Antisthenes, nicht nur seine Polemik gegen ihn, betont. Auf die einzelnen Stellen kann hier nicht eingegangen, es muß dafür vielmehr auf die im Literaturverzeichnis genannten Arbeiten verwiesen werden (Zusammenstellung bei Natorp in der Pauly-Wissowaschen Realenzyklopädie [1894 erschienen], s. Literurverzeichnis S. 74*).

Noch verlangt ein bisher absichtlich übergangenes Zeugnis eine kurze Erwähnung. Diog. Laërt. bemerkt in einer zusammenfassenden Darstellung der kynischen Lehren 6, 104: *Ἀρέσκει δ' αὐτοῖς* (scil. *τοῖς Κυνικοῖς*) *καὶ τέλος εἶναι τὸ κατ' ἀρετὴν ζῆν, ὡς Ἀντισθένης φησὶν ἐν τῷ Ἡρακλεῖ, ὁμοίως τοῖς Στωικοῖς.* Danach hätte schon Antisthenes wie später die Stoiker eine Telosformel aufgestellt. Das ganze Referat über die kynische Lehre bei Diogenes 6, 103 ff. ist aber von der deutlich zutage tretenden Absicht beherrscht, dem Kynismus eine dem stoischen System möglichst nahestehende Dogmatik zuzuschreiben. Sie geht auf eine Zeit zurück, in der man begann, im Kynismus nur eine bestimmte Art der Lebensführung zu erblicken im Gegensatze zum Stoizismus, dem man eine philosophische Theorie zuerkannte, und sie erhebt gegen diese Auffassung ausdrücklich Einspruch. Sie setzt also den Stoizismus bereits voraus, wie sie denn auch mit der erst von Xenokrates aufgebrachten und von den Stoikern übernommenen Dreiteilung der Philosophie rechnet und die stoische Adiaphorie (vgl. Dyroff, Ethik der alten Stoa S. 43, 5) den Kynikern leiht. Die Telosformel wird demnach aus einer Stelle des antisthenischen Herakles in ähnlicher Weise abgeleitet sein, wie man aus Plat. Theaet. 176 a b eine platonische Telosformel konstruierte (s. oben S. 6). — Wie weit Antisthenes' Schüler

Diogenes von Sinope die kynische Lehre ausgestaltet und fortgebildet hat, ist schwer zu entscheiden, da in den antiken Berichten über ihn das Bild des Lehrers und Schriftstellers fast völlig von dem des typischen Vertreters kynischer Lebensführung überdeckt wird. Daß er als Lehrer wirkte, wird gesagt. Die Überlieferung läßt ihn in Korinth die Söhne des Xeniades, dem er als Sklave verkauft worden sein soll, erziehen, und weiß auch von Schülern zu melden, die er in Athen durch den unwiderstehlichen Reiz seiner Rede fesselte (Diog. Laërt. 6, 30 f. 74. 75 f.). Auch schriftstellerische Tätigkeit ist bezeugt. Diog. Laërt. 6, 80 gibt zwei sich nur in wenigen Titeln deckende Schriftenverzeichnisse, von denen er das eine, kritisch gesichtete, als das des Sotion (s. oben S. 24) bezeichnet, bemerkt aber, daß Sosikrates und Satyros dem Diogenes alle Schriften absprachen. Dem steht für die Politeia das Zeugnis

des Stoikers Kleanthes (fragm. 590 v. A.) entgegen. Jedenfalls ist es falsch, in dem geschichtlichen Diogenes lediglich den in derben Witzen sich ergehenden Kulturverächter und praktischen Moralisten zu erkennen. Schon die Existenz von Schülern des Diogenes, die bei ihm ausharrten und später selbst den Kynismus in Wort und Schrift verbreiteten, zeigt, daß er mehr geboten haben muß als gesalzene Apophthegmen und Sonderbarkeiten äußeren Gebarens. Auch Eubulos' Bericht über die Erziehertätigkeit des Diogenes bei Xeniades (Diog. Laërt. 6, 30) beweist, mag er auch fiktiv sein, doch immerhin, daß man die Pflege der üblichen Wissensfächer des Jugendunterrichtes sehr wohl mit der Vorstellung von dem Kyniker zu vereinigen vermochte. Eine Fortbildung des Kynismus in Lehre und Lebensführung durch Diogenes tritt uns nach der Überlieferung in vier Punkten entgegen, die zwar mehr oder minder in der Konsequenz antisthenischer Anschauung liegen, aber doch positiv bei Antisthenes noch nicht nachzuweisen sind. Zwei dieser Punkte berühren die Theorie, die beiden anderen das persönliche praktische Verhalten. Von den beiden ersten ist der eine sozialer Art. Weiber und Kinder sollen gemeinsam sein, die Ehe aufgehoben werden (Diog. Laërt. 6, 72 *γάμον μηδένα νομίζων*[1]), vgl. Diog. Laërt. 6, 11 von Antisthenes: *γαμήσειν τε τὸν σοφόν* (s. oben S. 179) und der Geschlechtsverkehr nach jeweiliger freier Vereinbarung erfolgen. Der zweite Punkt liegt auf dem Gebiete der Politik. Die Opposition des Halbatheners Antisthenes galt noch der den Wert der *ἀρετή* nicht anerkennenden Verfassung des geschichtlich gegebenen Staates, nicht seiner nationalen Beschränkung. Der Bürger der im Barbarenlande gelegenen griechischen Kolonie Sinope erklärte, er sei Weltbürger (Diog. Laërt. 6, 63) und gab damit die folgenreiche Losung für die weitere Politik des Kynismus und der in seinen Spuren gehenden Stoa. In seinem praktischen Verhalten zeigte Diogenes eine Verschärfung der kynischen Züge seines Lehrers, den er, wie Dion Chrysost. 8, 2 angibt, einer mit seinen Reden nicht übereinstimmenden Weichlichkeit zieh und eine Trompete nannte, die ihren eigenen Klang nicht höre. Die von Gleichgültigkeit gegen äußere Kulturgüter getragene Bedürfnislosigkeit genügte ihm nicht. Es galt den *πόνος* aufzusuchen und im Kampfe mit ihm sich zu stählen. So begründete er die kynische Askese (Diog. Laërt. 6, 23. 34. 70. 71. Dio Chrys. 8, 12 ff. Julian 6 S. 252, 15 ff. H. u. a.), die sich von derjenigen mystischer Richtungen sehr wesentlich dadurch unterschied, daß ihr keinerlei Feindschaft gegen den Leib, sondern lediglich die Absicht zugrunde lag, durch Abhärtung die kynische Freiheit und vernunftgemäße Erhebung über die den gewöhnlichen Menschen knechtenden verfeinerten Lebensgewohnheiten zu sichern. Den vierten Punkt bildet die kynische Schamlosigkeit. Auch sie liegt in der Richtung der sophistisch-antisthenischen Loslösung vom Geltenden, hat aber ihre Besonderheit darin, daß bei ihr das Bestreben, mit traditionellen Vorurteilen aufzuräumen, hinter dem Behagen zurücktritt, die primitivsten Empfindungen des Kulturmenschen in „zynischer" Weise zu brüskieren. Von dem Grundsatze ausgehend, daß, was überhaupt zu tun statthaft sei, auch öffentlich zu tun erlaubt sein müsse (Diog. Laërt. 6, 69), sprach Diogenes den Geboten des Anstandes Hohn, und dieser Hohn war um so schroffer, wenn der Kyniker zu diesem Statthaften Handlungen rechnete, gegen die das sittliche Gefühl sich sträubte, wie die von Diog. Laërt. 6, 46. 69 und anderen antiken Autoren berichtete Masturbation.

Die hier an der Hand der antiken Tradition gegebene Charakteristik des Diogenes wird in ihren Grundzügen richtig sein, so sehr man auch im Auge

---

[1]) So ist wohl mit Cobet zu lesen statt der Vulgata *μηδὲν ὀνομάζων*.

behalten muß, daß jene Tradition in ihren Einzelheiten das Gepräge der Legende trägt. Das kynische Original, das Diogenes auf jeden Fall gewesen ist, lockte dazu, sein Bild mit allen den Erfindungen der Phantasie zu bereichern, die geeignet waren, den Ponosfreund, philosophischen Proletarier und Kulturverächter in grelleren Farben und schärferen Umrissen hervortreten zu lassen. So lebte er in der Nachwelt fort als der Kyniker *κατ' ἐξοχήν* und als Träger alles dessen, was sich im Sinne des Kynismus denken, sagen und tun ließ, und Diogenes Laërtios, Dion Chrysostomos in seinen Diogenesreden (or. 6. 8. 9. 10), Julian (or. 6. 7) u. a. bieten in dem, was sie an Äußerungen und Handlungen von ihm berichten, eine Fundgrube allgemein kynischer Motive. Den Grundzug bildet dabei das *παραχαράττειν τὸ νόμισμα*, die Umprägung der Münze, die Umwertung der Werte. *Φύσις* und *νόμος* (Brauch) stehen bei ihm wie bei den Sophisten zueinander im Gegensatze. Was der Brauch mit dem Stempel hohen Wertes versehen hat, muß vernünftige Erwägung auf Grund seiner natürlichen Beschaffenheit mit dem Stempel des Gegenteiles kennzeichnen und umgekehrt. Dahin gehören neben vornehmer Geburt, sozialer Stellung, Reichtum und Bequemlichkeit des Lebens auch der übliche Glaube und Kultus und die herkömmliche Bildung in Wissenschaft und Rhetorik so gut wie die Virtuosität körperlicher Leistungen im Athletentum. Im Gegensatze zur zivilisierten Hellenenwelt lehren die Tiere und die Barbarenvölker was naturgemäß ist, und in mythischer Vorzeit bietet Herakles in seinem von *πόνοι* erfüllten Leben ein zur Nacheiferung mahnendes Ideal. Insofern der Kyniker durch Beispiel und Rede das natürliche Verhalten einschärft, ist er Seelenarzt und Menschenheiland.

Diogenes' Schüler *Monimos*, *Onesikritos*, *Philiskos* und *Krates* und sein Enkelschüler *Metrokles* sind für die Geschichte des Kynismus in erster Linie durch ihre Schriftstellerei bedeutsam, obwohl man von der Mehrzahl unter ihnen ebenso wie von der durch ihren Gatten Krates dem Kynismus zugeführten Schwester des Metrokles, *Hipparchia*, auch hinsichtlich ihres praktischen Verhaltens Kynisches zu erzählen wußte. An Diogenes ist literarisch zunächst

Philiskos anzuschließen, da er neben Dialogen (Suidas s. v. *Φιλίσκος*) nach Satyros (Diog. Laërt. 6, 80, vgl. Julian or. 6 S. 272, 25 ff. 274, 22 f. Hertl.) die sieben später unter seines Lehrers Namen umlaufenden Tragödien verfaßte, in denen er unter parodistischer Verwendung von Form und Stoffen des großen Bühnenspiels, aber selbstverständlich nur für ein Leserpublikum, in besonders krasser Weise (s. Julian a. a O.) kynische Paradoxa vertrat, wie (im „Thyestes") die Zulässigkeit des Genusses von Menschenfleisch und wahrscheinlich (im „Oidipus") die Statthaftigkeit des Geschlechtsverkehrs zwischen Eltern und Kindern. In anderer Richtung lag die schriftstellerische Wirksamkeit seines Vaters

Onesikritos. Als Obersteuermann des Nearchos an Alexanders d. Gr. indischer Expedition beteiligt, schrieb er eine stark romanhafte Alexandergeschichte. Wie weit er hier im ganzen seinem kynischen Bekenntnis Ausdruck gab, ist nicht mehr auszumachen. Jedenfalls lieh er, wie Antisthenes das kynische Ideal in den fernen Osten verlegend und zugleich im Sinne der diogenischen Barbarenverherrlichung, den indischen Gymnosophisten, kynische Züge und schuf damit ein in der Literatur der Folgezeit mehrfach hervortretendes Motiv. Von ungleich tieferer Nachwirkung war die literarische Tätigkeit der drei noch übrigen Männer dieses Kreises.

Metrokles verfaßte, wie es scheint als Begründer dieses Literaturzweiges, Chrien, d. h. er stellte witzige Aussprüche und Handlungen bestimmter Personen, vor allem doch wohl des Diogenes, zusammen und trug dadurch unmittelbar und

durch den Weiterbestand der literarischen Gattung auch mittelbar wesentlich zur Prägung des Kynikertypus bei. Im Witze berührten sich mit den Chrien die von

Krates aus Theben verfaßten *Παίγνια* (Scherzgedichte), in denen er in parodierender Benutzung von Versmaßen und sprachlichen Wendungen des Epos, der Elegie und der Tragödie — in letzterem Punkte dem Beispiele des Diogenes-Philiskos folgend — teils das kynische Leben pries, teils (in Anlehnung an die homerische Nekyia) Philosophen anderer Richtung eine spottende Revue passieren ließ. Die erhaltenen Fragmente (s. S. 174) geben uns von der Art dieser Poesie noch ein leidliches Bild. In der gleichen Gattung betätigte sich auch

Monimos. Die bei Diog. Laërt. 6, 83 vorliegende Bezeichnung seiner Scherzschrift als *παίγνια σπουδῇ λεληθυίᾳ μεμιγμένα* trifft den Grundcharakter dieser ernsten Inhalt in lustiger Einkleidung darbietenden Literatur. Die Ausgestaltung und Verbreitung des *σπουδογέλοιον* bildet einen wichtigen Zug der folgenden Periode des Kynismus, die uns in § 59 beschäftigen wird.

§ 38. Die kyrenaische Schule. Aristippos von Kyrene ist in seiner Lehre von der Sophistik und von Sokrates, zu dessen Schülerkreise er gehörte, abhängig. Der ersteren entstammt sein Sensualismus und der darauf gegründete Hedonismus im allgemeinen. Die Färbung dieses Hedonismus ist sokratisch, besonders in der Bedeutung, die der Einsicht für die Erreichung des hedonischen Zieles beigemessen wird.

Einzig und allein unsere subjektiven Empfindungen, so lehrten die Kyrenaiker, sind uns gewiß. Deshalb können auch nur sie die Richtschnur für unser Handeln bilden, das natürlicherweise die Hervorrufung angenehmer Empfindungen, d. h. Lustgefühle, sich zum Ziele setzen muß. Die Lust bestimmte Aristippos als glatte (sanfte) Bewegung im Gegensatze zu der der Unlust gleichgesetzten rauhen (stürmischen) Bewegung und der hinsichtlich Lust und Unlust indifferenten Bewegungslosigkeit. Sein Ziel ist also die positive, und zwar die einzelne, gegenwärtige Lust, nicht ein bloß unlustfreier Gesamtzustand. Diese Lust ist immer wertvoll, mag sie auch aus Handlungen entspringen, die von der herkömmlichen Anschauung als unsittlich verpönt sind. Wesentliches Mittel der Lusterzeugung ist die Einsicht, die den Weisen befähigt, jede Lage zu nutzen, selbst dürftigen und ungünstigen Verhältnissen Lust abzugewinnen und bei aller Genußfreudigkeit sich von der Beherrschung durch den Genuß frei zu erhalten. In der damit gegebenen Unabhängigkeit von dem Äußeren berührt sich der kyrenaische Weise trotz des Gegensatzes der Grundlehren mit dem kynischen.

Unter Aristippos' Nachfolgern rückte Theodoros mit dem Beinamen Atheos die Einsicht als Quelle der Freude noch entschiedener in den Vordergrund und erklärte die (einzelne)

Lust und Unlust für indifferent. Hinsichtlich der Befreiung vom Herkömmlichen erregte besonders seine Bekämpfung des Götterglaubens Aufsehen, in der er bis zur Leugnung eines göttlichen Wesens überhaupt vorging. Hegesias verzweifelte im Hinblick auf die Übel des Lebens an der Möglichkeit positiver Glückseligkeit und bestimmte — im Unterschiede von Aristippos — das Ziel negativ als Freiheit von Unlust und Betrübnis, wozu die Gleichgültigkeit gegen die das einzelne Lustgefühl hervorrufenden Dinge die Voraussetzung bildet. Annikeris setzte wiederum die positive Lustempfindung zum Ziele, legte aber großes Gewicht auf die durch Freundschaft, Elternverehrung, Vaterlandsdienst u. ä. gewährte sympathische Lust, die er der nötigen Opfer an idiopathischer Lust für wert hielt.

Ein Zusammenhang des Euhemeros mit den Kyrenaikern ist durch kein antikes Zeugnis verbürgt. Er sah in den Göttern des griechischen Mythos kluge Machthaber der Vorzeit, die den religiösen Kultus ihrer Person anordneten. Diese Auffassung beruht wahrscheinlich in letzter Linie auf ägyptischen Anschauungen, zeigt aber in der Zurückführung des Götterglaubens auf eine Maßregel der Staatsklugheit einen sophistischen Einschlag (Kritias), der möglicherweise durch die kyrenaische Schule vermittelt ist.

Aristippos und Aristippeer. Antike Nachrichten über Leben, Lehre und Schriften des Aristippos und der Mitglieder seiner Schule: Diog. Laërt. 2, 65—104 (hier 2, 83 ff. Schriftenverzeichnisse des Aristippos [über die Schrift *Ἀρίστιππος περὶ παλαιᾶς τρυφῆς*, die den Namen des Hedonikers nicht als Verfassernamen trug, o. S. 22 f.]; 2, 86 ff. doxographischer Abschnitt). Vgl. auch Suidas s. v. *Ἀρίστιππος, Θεόδωρος ὁ ἐπίκλην ἄθεος, Ἀννίκερις.* Über die Lehre der Kyrenaiker neben Diog. Laërt. auch Sext. Emp. adv. math. 7, 11. 190 ff., Euseb. praep. ev. 14, 18, 31; 19, 1 ff. (nach Aristokles), Clem. Alex. strom. 2, 21, 130. 7 f., S. 184, 18 ff. St. (über die Annikereer). Doxographie: Diels Doxogr. Gr., s. Index s. v. Aristippus. Weitere Quellen bei Zeller, Philos. d. Gr. II 1^4 S. 336, Anm. 2 ff. Über die in Frage kommenden Platonstellen (Theaet. 156 a ff. Phileb. 36 c ff. 43 d. 53 c) s. unten S. 188. 189.

Schriften nicht erhalten. Die gefälschten Briefe des Aristippos an andere Sokratiker und an seine Tochter Arete s. bei Mullach fragm. philos. Graec. II 414 ff. und bei Hercher, Epistologr. Graeci, unter den Briefen des Sokrates und der Sokratiker S. 617 ff. Apophthegmen bei Mullach, Fragm. philos. Graec. II 405 ff.

Porträt des Aristippos: J. J. Bernoulli, Griech. Ikonogr. II 8 ff. Fr. Winter, Festschr. f. Th. Gomperz S. 436 ff. S. auch unten zu Aristoteles § 46.

Euhemeros. Antike Nachrichten über Leben und Schrift des Euhemeros: Hauptquelle Diodor. Sic. 5, 41—46; 6, 2 (Euseb. praep. 2, 2, 52 ff.). Weitere Quellen bei Zeller, Phil. d. Gr. II 1^4 S. 343, Anm. 1, Némethy in der Einleitung der Fragmentsammlung (S. 37 ff. Testimonia veterum) und Jacoby, Artikel Euemeros 3 bei Pauly-Wissowa (S. 954).

Schrift: Nur Fragmente erhalten, gesammelt bei Wesseling (s. Liter. S. 76*) und in: Euhemeri reliquiae. Coll. prolegomenis et adnotationibus instruxit Geyza Némethy, Budapest 1889. Dazu Addenda in: Egyetemes philologiai közlöni 17

(1893), 1—14. Zu Némethys Fragmentsammlung vgl. jedoch Jacoby a. a. O. S. 954 f. Reste der Übersetzung des Ennius: Ennianae poeseos reliquiae rec. J. Vahlen[2], Lips. 1903, S. CCXX—CCXXIV, 223–229.

Aristippos stammte aus der reichen und üppigen Stadt Kyrene, und es ist nicht unwahrscheinlich, daß die Lebensgewohnheiten seiner Heimat für ihn zur Ausbildung seiner Lustlehre mitbestimmend waren. Daß er mit der sophistischen Bildung der Zeit bekannt wurde, ist aus seiner Lehre zu schließen. Positiv überliefert ist nur sein Verkehr mit Sokrates, zu dessen eigentlichem Schülerkreise er gehörte. Platons Angabe (Phaedo 59c), daß er bei Sokrates' Tode nicht anwesend, sondern in Aigina war, braucht nicht (mit Diog. Laërt. 3, 36 u. a.) als Tadel verstanden zu werden. Wohl aber läßt sich bei der Eigentümlichkeit seiner philosophischen Richtung annehmen, daß sein Verhältnis zu anderen Sokratikern nicht das beste war. Erschwerend kam noch hinzu, daß er als erster unter den Schulgenossen der sophistischen Praxis gegen Geld zu lehren sich anschloß (Diog. Laërt. 2, 65). So bezieht wohl mit Recht Natorp die Bemerkung in Xenophons Mem. 1, 2, 60 auf ihn. Von seinem Leben ist wenig bekannt. Hervorzuheben ist, daß er nach Sophistenart ein Wanderleben führte. Vermutlich mit Rücksicht darauf, vielleicht auch auf seinen bezahlten Unterricht, rechnet ihn Aristoteles Metaphys. 2, 2, 996a 32 zu den Sophisten. Mehrfach bezeugt ist sein Aufenthalt am Hofe des älteren und des jüngeren Dionys in Syrakus. Was davon und insbesondere von seinem Zusammentreffen mit Platon im einzelnen erzählt wurde, sind Anekdoten, die den fügsamen Servilismus des geistreichen Hedonikers, z. T. im Gegensatze zu dem rücksichtslosen Freimut des sittenstrengen Idealisten, veranschaulichen sollen (Diog. Laërt. 2, 78 u. ö.). Daß er längere Zeit auch in seiner Vaterstadt lehrte, läßt der Name der von ihm gegründeten Schule der Kyrenaiker erkennen. Auch ist für zwei Mitglieder dieser Schule Kyrene, für eines Ptolemais (vielleicht das an der kyrenaischen Küste gelegene, jedenfalls doch wohl eine der afrikanischen Städte des Namens) als Heimat bezeugt (Diog. Laërt. 2, 86). Die Schule erhielt sich durch mehrere Generationen, indem Aristippos neben Aithiops und Antipatros seine Tochter Arete, diese selbst wieder ihren Sohn Aristippos (den *μητροδίδακτος*) zu Schülern hatten. An Antipatros schlossen sich durch Vermittlung zweier einander folgender Zwischenglieder Hegesias und Annikeris an. In Berücksichtigung der Modifizierungen des hedonischen Bekenntnisses gaben sich die Schulmitglieder neben der Gesamtbezeichnung als Kyrenaiker noch die Sondernamen Hegesiaker, Annikereer, Theodoreer (Diog. Laërt. 2, 86).

Die chronologischen Verhältnisse des *Aristippos* bestimmt H. v. Stein (in der im Literaturanhang angeführten Dissertation) im ganzen wohl richtig dahin, daß er um 435 geboren, seit 416 in Athen, 399 in Aigina, 389—388 mit Platon bei dem älteren, 361 mit ebendemselben bei dem jüngeren Dionys und endlich nach 356 wiederum in Athen gewesen zu sein scheine, betont jedoch (Sieb. Büch. zur Gesch. des Platonismus, II, S. 61) die Unsicherheit der Überlieferung, worauf die Annahmen sich gründen. Nach Diog. L. 2, 83 war Aristippos älter als Aischines.

Der Lehrwirksamkeit des Aristippos ging eine schriftstellerische Tätigkeit zur Seite, hinsichtlich deren zu bemerken ist, daß in ihr die Abfassung sokratischer, d. h. Sokrates als Mitunterredner einführender Dialoge aller Wahrscheinlichkeit nach fehlte (vgl. Diog. Laërt. 2, 84 ff. mit 2, 64 und s. Zeller II 1[4], 344, 1, Hirzel, Dialog I 109, 1), was sich mit der Annahme in Einklang befände, daß Aristippos trotz der Herleitung seiner Lehre aus der des Sokrates sich gleich-

wohl einer erheblichen Entfernung vom innersten Geist und Wesen des sokratischen Philosophierens bewußt war. Die Angabe des Sosikrates und anderer, Ungenannter, daß Aristippos überhaupt nichts geschrieben habe (Diog. Laërt. 2, 83 ff.), kann gegen gewichtigere Zeugnisse für seine Schriftstellerei (Sotion und Panaitios sowie die Schriftenkataloge bei Diog. Laërt. 2, 84 f.) nicht aufkommen. Damit fällt eine Stütze der Ansicht, daß der aristippische Hedonismus erst später (durch den Enkel) seine theoretische Ausgestaltung erhalten habe. Die Stelle Euseb. praep. ev. 14, 18, 31, die den Hauptanlaß zu dieser Vermutung gegeben hat, erklärt sich so, daß Aristippos noch nicht, wie sein Enkel, in Anwendung der später in den verschiedenen Philosophenschulen üblichen Systematik und Terminologie die Lust als „Telos“ bezeichnete. Auch ist der sogleich zu besprechende relativistisch-sensualistische Unterbau der kyrenaischen Ethik schwerlich von dem älteren Aristippos, der Protagoras' Lehre und unmittelbare Nachwirkung noch erlebte, verabsäumt und erst von einer dritten Generation der Lustlehre untergelegt worden. Immerhin bleibt auffallend, daß Aristoteles Eth. Nic. 10, 2, 1172 b 9 (vgl. 1, 12, 1101 b 27) lediglich Eudoxos als Vertreter des Lustprinzips erwähnt und des Aristippos nur gelegentlich in anderem Zusammenhange gedenkt; doch läßt sich dies daraus erklären, daß Eudoxos als Mitglied der platonischen Schule Aristoteles näher stand. Jedenfalls besteht kein Anlaß anzunehmen, daß nicht Aristippos selbst die kyrenaische Lehre in ihren Grundzügen festgelegt habe. Sein persönliches Eigentum auszuscheiden ist heute nicht mehr möglich, da unsere Hauptquellen, Diogenes Laërtios und Sextos Emp., nur die allgemein kyrenaische Lehre wiedergeben und dabei Gesichtspunkte und Termini späterer Zeit in Anwendung bringen. In einem Punkte scheint allerdings, obwohl sich in der Überlieferung auch hier (in der Gegenüberstellung von *αἱρετά* und *φευκτά*) erst von Aristoteles an übliche philosophische Fachausdrücke vorfinden, die alte unmittelbar aristippische Lehre ans Licht zu treten. Die Kyrenaiker teilten nämlich nach Sext. E. adv. math. 7, 11 ihre Ethik in fünf Teile: 1. über das, was zu begehren und zu fliehen sei (die Güter und Übel, *αἱρετὰ καὶ φευκτά*); 2. über die Affekte (*πάθη*); 3. über die Handlungen (*πράξεις*); 4. über die (Natur-)Ursachen (*αἴτια*); 5. über die Bürgschaften der Wahrheit (*πίστεις*). Sie nahmen also Probleme, die sonst, wie die *αἴτια*, der Physik oder, wie die *πίστεις*, der Logik zugewiesen wurden, in die Ethik mit auf, was wohl nicht mit den Gewährsmännern des Sextos so zu verstehen ist, daß sie die Logik und Physik als für die Erreichung der Glückseligkeit wertlos verwarfen, sondern so, daß dem Urheber dieser Einteilung die nach Sext. a. a. O. 16 erst durch Xenokrates, die Peripatetiker und Stoiker in Aufnahme gekommene Unterscheidung von Logik, Physik und Ethik noch nicht geläufig war.

Wie die antisthenische, so vereinigte auch die aristippische Lehre sophistische und sokratische Elemente. Im wesentlichen protagoreisch ist ihre Erkenntnislehre. Nach Sext. Emp. adv. math. 7, 191 ff. schieden die Kyrenaiker *τὸ πάθος* und *τὸ ἐκτὸς καὶ τοῦ πάθους ποιητικόν* (die Affektion [die Empfindung] und das außer uns vorhandene „Ding an sich“, welches uns affiziert). Nur unsere Empfindung ist uns offenbar (*μόνον τὸ πάθος ἡμῖν ἐστι φαινόμενον*), das verursachende Ding hingegen existiert zwar, aber wir wissen von ihm nichts Näheres. Ob die Empfindungen anderer Menschen mit den unsrigen übereinstimmen, steht dahin. Die Gleichheit der Namen für die nämlichen Objekte beweist es nicht. Dieser erkenntnistheoretische Subjektivismus, dessen genauere Ausführung vielleicht Platon in seinem Theaitet (s. besonders 156 a ff.) berücksichtigt (so nach Schleiermachers Vorgang Dümmler und Natorp unter dem Beifall Zellers, Philos. d. Gr. I[5] 1098 f.), diente nun wie bei den Sophisten der jüngeren Generation einer sub-

jektivistischen Ethik zur Unterlage. Wenn wir nur unserer individuellen Empfindungen gewiß sind, so können auch nur sie die Norm für unser Handeln geben und dieses Handeln nur individuelle, und zwar selbstverständlich angenehme, Empfindungen zum Ziele haben. Des Näheren führten die Kyrenaiker ihre Ethik folgendermaßen aus. Sie unterschieden drei Zustände, die glatte (sanfte) Bewegung, die rauhe (stürmische) Bewegung und die Bewegungslosigkeit — der jüngere Aristippos zog nach Euseb. praep. ev. 14, 18, 32 den mäßigen, der Schiffahrt günstigen Seewind, den Seesturm und die Windstille zum Vergleiche heran —. Die glatte Bewegung setzten sie der Lust, die rauhe der Beschwerde (*πόνος*), die Bewegungslosigkeit dem indifferenten, von Lust und Beschwerde freien Zustande gleich. Nach dieser Bestimmung kann die rauhe Bewegung als Ziel nicht in Frage kommen. Aber auch den indifferenten, bewegungslosen Zustand verwarfen die älteren Kyrenaiker im allgemeinen als einen dem Schlafe ähnlichen und unterschieden sich dadurch wesentlich von Epikur, der die Lust in der Schmerzlosigkeit erkannte und diese ruhende (*καταστηματική*) Lust zum Ziele setzte (Diog. Laërt. 2, 87). Allerdings gab es schon zu Platons Zeit Hedoniker, die wie später Hegesias die höchste Lust in dem *ἀλύπως διατελεῖν τὸν βίον ἅπαντα* fanden (Plat. Phileb. 43 d). Für die ältere Schule im ganzen war aber die positive Lust das ethische Prinzip, und zwar die einzelne gegenwärtige Lustempfindung. Insofern Empfindungen vergangen oder zukünftig sind, kommen sie als Lustempfindungen nicht in Betracht, da das Vergangene nicht mehr, das Zukünftige noch nicht da ist. Wieder im Unterschiede von Epikur sprechen sie somit der Erinnerung an das vergangene Gute und der Erwartung des zukünftigen Guten den Lustcharakter ab. Daher ist ihnen die Glückseligkeit, die als Inbegriff aller Lustgefühle auch die vergangenen und zukünftigen einschließt, nicht unmittelbar und um ihrer selbst willen, sondern nur um der in ihr enthaltenen einzelnen Lustempfindungen willen erstrebenswert, von denen jede zu ihrer Zeit einmal gegenwärtig ist. Mit dieser Beschränkung der Lust auf die Gegenwart mag es zusammenhängen, daß die Kyrenaiker körperliche Lust und Unlust höher bewerteten als seelische; denn die körperlichen Empfindungen sind durchaus Gegenwartsaffekte, während in die seelischen Vergangenheits- und Zukunftsmomente in weitem Maße hereinspielen. Auch nahmen sie an, daß im allgemeinen die seelischen Lust- und Unlustgefühle solche körperlicher Art zur Grundlage und zum Anlasse haben. Im übrigen galt ihnen jede Lust der andern gleich, und insbesondere war ihnen für das Wesen einer Lust als solcher belanglos, ob sie in einer (nach herkömmlichem Urteil) statthaften oder unstatthaften Handlung ihren Ursprung habe — vom Standpunkte ihrer Erkenntnistheorie völlig konsequent, da die Qualifizierung unserer Handlungen nicht zu dem in der Empfindung unmittelbar Gegebenen gehört. Hierher ist wohl auch die Leugnung falscher Lustgefühle zu ziehen, der Platon Phileb. 36 c ff. in einer eingehenden Erörterung entgegentritt. In demselben platonischen Dialoge 53 c wird man übrigens die These, daß die Lust ein Werden [= Bewegung] ist, vermutungsweise für Aristipp in Anspruch nehmen dürfen, besonders in Anbetracht der Verbindung, in die im Theaitetos der vielleicht aristippische Sensualismus mit der heraklitischen Lehre gebracht ist.

Soweit betrachtet macht die kyrenaische Doktrin den Eindruck einer grobsinnlichen Genußlehre, die an sittlichem Indifferentismus der im platonischen Gorgias gegeißelten sophistischen Hedonik, mit der sie auch die Entgegensetzung von *φύσις* und *νόμος* teilt (Diog. Laërt. 2, 93), nichts nachgibt. Aber in ihrer weiteren Ausführung erhält diese Genußlehre Bestimmungen, die ihr Gesamtgepräge erheblich verändern. Hier kommt der sokratische Ausgangspunkt

der aristippischen Philosophie zur Geltung. Daß Sokrates' Eudämonismus ein starkes hedonisches Element enthält, ist unleugbar (vgl. oben S. 156 f., Maier, Sokrates S. 310 ff.). Aber dieser Hedonismus war utilitaristisch orientiert: der wahre Nutzen als Quelle der höchsten Lust stand über der Lust des Augenblicks. Hier folgt Aristippos seinem Lehrer, ohne an der Schwervereinbarkeit dieses Standpunktes mit seinem Prinzip der Gegenwartslust Anstoß zu nehmen. Er und seine Schule erkennen an, daß unter Umständen Lust nur durch Unlust erlangt werden kann oder ihrerseits Unlust zur Folge hat, wie bei Begehung verpönter Handlungen, die Strafe oder Mißachtung nach sich ziehen. Der Weise wird in seinem Verhalten dem Rechnung tragen, also doch, im Widerspruch mit dem Grundsatze der Gegenwartslust, zukünftige Lust und Unlust in Anschlag bringen. So kann Aristippos von Sokrates die Hochschätzung der Einsicht übernehmen, nicht um ihrer selbst willen, sondern um dessen willen, was sie für den Lusterwerb leistet: der Weise führt kraft seiner Einsicht in der Regel ein lustvolles, der Tor ein unlustvolles Leben (Diog. L. 2, 90 f.). Weiter verfolgt würde die Berücksichtigung der durch Unlust erworbenen Lust und der durch Lust hervorgerufenen Unlust zu jener auf Lust- und Unlustempfindungen angewandten Meßkunst führen, die Platon im Protag. 357 a ff. seinen Sokrates schildern läßt. Aber so konsequent verfuhr Aristippos nicht. Wenigstens zeigt die Angabe bei Diog. Laërt. 2, 66: *ἀπέλαυε μὲν . . . ἡδονῆς τῶν παρόντων, οὐκ ἐθήρα δὲ πόνῳ τὴν ἀπόλαυσιν τῶν οὐ παρόντων* wieder ganz das Prinzip der reinen Gegenwartslust. Hier tritt eben das Widerspruchsvolle seines Standpunktes zutage.

Mit der Betonung der Einsicht war auch der Weg zu einer Tugendlehre eröffnet, über deren Ausbau durch Aristippos im einzelnen nichts überliefert ist. Nur erfahren wir, daß die Tugenden, deren Wert natürlich in ihrer Lustwirkung liegt (Cic. d. off. 3, 116), nicht durchweg mit der Einsicht Hand in Hand gehen und körperliche Übung (hier also doch wieder der *πόνος*) zum Erwerbe der Tugend beitragen sollte (Diog. Laërt. 2, 91).

Aber der sokratische Geist greift in der aristippischen Hedonik noch weiter. Einsicht setzt Bildung voraus, die die Kyrenaiker freilich schon nach ihrer erkenntnistheoretischen Grundlehre nicht im Sinne der Wissenschaftspflege empfehlen können, wohl aber im Sinne der Veredlung des Empfindens und der Förderung der Lebenskunst. So wird die rohe Genußlehre von einer Ader wohltuender Humanität durchzogen. Der Gebildete drückt im Theater nicht als Stein den Steinsitz (Diog. Laërt. 2, 72). Trotz der im allgemeinen geltenden Begründung der Lust auf körperliche Zustände freut man sich an der Wohlfahrt des Vaterlandes wie an der eigenen (Diog. Laërt. 2, 89). Die Philosophie gibt die feste Richtschnur für das Leben und macht den Menschen aus dem Sklaven zum Freien (Diog. Laërt. 2, 68. 72). Nach seinem persönlichen Reden und Handeln erscheint Aristippos in der Tradition als der Lebenskünstler, der sich in jede Lage zu schicken, Menschen und Dingen die beste Seite abzugewinnen weiß. Bei allem Hedonismus steht er doch mit innerer Freiheit über dem Genusse. Zur Berühmtheit gelangt ist das angeblich von ihm hinsichtlich seines Verhältnisses zur Hetäre Laïs geäußerte Wort: *ἔχω, ἀλλ' οὐκ ἔχομαι.* So überbrückt sich die Kluft zwischen Genußliebe und Genügsamkeit. Aristippos weiß so gut in Lumpen wie im Staatsgewande einherzugehen (Diog. Laërt. 2, 67). Die Antipoden Aristippos und Antisthenes rücken einander nahe, der Kyrenaiker steht an Unabhängigkeit von den äußeren Umständen hinter dem Kyniker nicht zurück, und die Typen, die die Überlieferung aus Aristippos auf der einen, Antisthenes und Diogenes auf der andern Seite durch zahlreiche ihnen zugeschriebene Witzworte geschaffen hat, tragen auffallend ähnliche Züge, die auf die gemeinsame Ab-

stammung von Sokrates, dem Urbilde philosophischer Überlegenheit über alles Äußere, hindeuten.

Den bei Aristippos noch bestehenden Widerspruch zwischen dem Prinzip der Augenblickslust und dem von Einsicht geleiteten Luststreben löste

Theodoros Atheos zugunsten des letzteren. Zum Ziele setzte er, über die Einsicht sich zu freuen, über den Unverstand sich zu betrüben. Einsicht und Gerechtigkeit, die letztere jedenfalls nur wegen der äußeren Vorteile des gerechten Verhaltens, erklärte er für Güter, ihre Gegenteile für Übel, (die einzelne) Lust und Beschwerde für indifferent (Diog. Laërt. 2, 98). Gleichwohl war sein Hedonismus weit radikaler als der des Schulbegründers, da er sich in rücksichtslosester Weise von den Schranken des *νόμος* frei machte. So behauptete er nicht nur, der Weise werde sich für das Vaterland nicht opfern, sondern auch, er werde stehlen, ehebrechen und Tempelraub begehen, wenn die Umstände es erlaubten. Das alles sei nicht von Natur aus, sondern nur nach der herkömmlichen Wertung verwerflich, die bezwecke die Unverständigen im Zaume zu halten (Diog. Laërt. 2, 99). Am meisten beachtet wurde seine Opposition gegen das Herkömmliche auf dem Gebiete des Götterglaubens, die er auch literarisch vertreten haben soll (Diog. Laërt. 2, 97); und zwar bestritt er nicht nur das Dasein der griechischen Volksgötter, sondern leugnete auch die Existenz einer Gottheit überhaupt (Cic. d. nat. deor. 1, 1, 2 und andere Quellen). Die Äußerung dieser Ansicht trug ihm in Athen, wo er sich gegen Ende des vierten Jahrhunderts aufgehalten haben muß, die Gefahr gerichtlicher Verfolgung und schließlich die Verbannung aus der Stadt ein, und *ἄθεος* blieb sein stehender Beiname. — Wie Theodoros, so forderte auch

Hegesias Gleichgültigkeit gegen die einzelne Lust und gegen das, was sie hervorruft. Angesichts der mannigfachen Übel des Lebens verzweifelte er aber auch an einem dem Lustverlangen genügenden Gesamtzustande und verzichtete auf eine positive Zielbestimmung im Sinne des Hedonismus überhaupt, sah vielmehr das Erstrebenswerte negativ in der Beschwerde- und Trauerlosigkeit, der eben die Indifferenz gegen die Lustquellen dienen sollte (Diog. Laërt. 2, 94—96). Wie Cic. Tusc. 1, 34, 83 und andere Quellen berichten, trieb er durch den Pessimismus seiner Vorträge viele Hörer zum Selbstmorde, so daß sich der König Ptolemaios Lagu veranlaßt sah, diese Vorträge zu verbieten. Die gleiche Stimmung durchzog seine Schrift *Ἀποκαρτερῶν*, in welcher ein durch seine Freunde vom Hungerselbstmorde Zurückgehaltener die Beschwerden des Lebens aufzählte. Aus diesen Tatsachen erklärt sich Hegesias' Beiname *ὁ Πεισιθάνατος*. In diesem Pessimismus findet auch das (zugleich wohl auch in sokratischer Tradition wurzelnde) Mitgefühl mit dem sittlich Fehlbaren einen Anknüpfungspunkt. Der Fehlende vergeht sich nicht freiwillig, sondern unter dem Drucke eines Leidens (einer Leidenschaft: *πάθει πιεζόμενος*, Diog. Laërt. 2, 95). Er muß daher Verzeihung finden. Man soll ihn nicht hassen, sondern eines Besseren belehren (Diog. Laërt. 2, 95). — Im Gegensatze zu Hegesias kehrte

Annikeris wieder zum Prinzip der positiven und zwar der Einzellust zurück, ließ aber die edlere Auffassung der Hedonik stark hervortreten, indem er der sympathischen Lust Gewicht beimaß und Freundschaft, Dankbarkeit, Ehrung der Eltern, Vaterlandsdienst, geselligen Verkehr und Streben nach Ehre zu den Dingen rechnete, die Lust gewähren, auch wenn sie Opfer erfordern (Diog. Laërt. 2, 96 f.; Clem. Alex. strom. 2, 21, 130, 7 f. S. 184, 18 ff. St.). —

Euhemeros, der nach einem bei dem romanhaften Charakter seiner Schrift nicht unbedingt glaubwürdigen Selbstzeugnisse als Freund des makedonischen Königs Kassandros (317—297 vor Chr.) von diesem mit Reisemissionen betraut

wurde, steht mit der kyrenaischen Schule in keinem nachweisbaren Zusammenhange, mag aber doch aus einem sogleich anzuführenden Grunde hier angeschlossen werden. In einem *Ἱερὰ ἀναγραφή* („heilige Schrift") betitelten Werke, der Form nach einem Reiseroman, legte er, im wesentlichen gestützt auf eine fiktive Inschrift im Zeusheiligtum der im fernen Osten gelegenen Insel Panchaia, seine Ansicht über das Wesen der Volksgötter (der *νομιζόμενοι θεοί*) dar. Danach sind diese nichts anderes als ausgezeichnete, über Klugheit und äußere Macht gebietende Menschen der Vorzeit, die für sich göttliche Verehrung in Anspruch nahmen und damit bei ihren Zeitgenossen und Untertanen Erfolg hatten. Euhemeros setzte damit dem bereits von Vorsokratikern (vgl. o. S. 100. 109. 117) gepflegten, von Antisthenes (vgl. o. S. 180) und den Stoikern aufgenommenen, bald physikalisch bald ethisch allegorisierenden Rationalismus einen historischen zur Seite. Die Leugnung einer Gottheit überhaupt ist damit nicht gegeben. Nach Diod. 6, 2, 8 ließ er König Uranos als ersten die *οὐράνιοι θεοί* verehren, ohne sich, soweit Diodors Bericht erkennen läßt, über deren Wesen näher auszusprechen. Immerhin legt die Bemerkung, daß Uranos sternkundig gewesen sei, den Gedanken nahe, daß auch hier Rationalismus im Spiele war. Mit dem Kyrenaiker Theodoros wird Euhemeros mehrfach als *ἄθεος* zusammengestellt. Für eine persönliche Beziehung zu ihm und eine Abhängigkeit von der kyrenaischen Schule ist das natürlich nicht beweisend. R. Reitzenstein (Zwei religionsgesch. Fragen, Straßb. 1901, S. 89 f.) und F. Jacoby (Art. Euemeros 3 bei Pauly-Wissowa, S. 968 ff.) haben zu hoher Wahrscheinlichkeit erhoben, daß Euhemeros' Gedanke letzten Endes aus ägyptischer Tradition herzuleiten ist. Andererseits nahm Jacoby (a. a. O. S. 970) wohl mit Recht eine Einwirkung auch der Sophistik an und wies für die von den Machthabern der Urzeit angeordnete göttliche Verehrung ihrer Person auf die Theorie des Kritias hin, der den Götterglauben für eine Erfindung der Staatsraison erklärte (s. o. S. 142). Daß diese Einwirkung nicht unvermittelt war, liegt aus chronologischen Gründen nahe anzunehmen, und als vermittelnde Instanz käme die kyrenaische Schule immerhin in Betracht, die neben der freien Stellung zum Volksglauben auch andere Elemente des sophistischen Denkens fortgepflanzt hat, wie denn Theodoros in den sittlichen Begriffen eine Institution zur Niederhaltung der Toren sah (s. o. S. 191). Mehr als eine Möglichkeit wird man freilich diesem Zusammenhange nicht zusprechen dürfen.

Seinen Einfluß auf Spätere hat Euhemeros weniger dem philosophisch Interessanten seiner Religionsanschauung, als dem Reiz der romanhaften Einkleidung und Ausgestaltung seiner Lehre zu verdanken. Der römische Dichter Ennius (239—169 vor Chr.) unterzog die *Ἱερὰ ἀναγραφή* einer lateinischen Bearbeitung, nicht wenige Griechen der folgenden Zeit verwandten ihre Deutungsmethode zu historisierender Ausführung einzelner Mythenkreise (Jacoby a. a. O. S. 971), und manchen christlichen Apologeten, die allerdings von ihrem Inhalte schwerlich mehr unmittelbare Kenntnis besaßen, lieferte sie eine willkommene Waffe für den Kampf mit dem heidnischen Götterglauben, während andere mit richtigerem Instinkte diesen platten Rationalismus als allgemein religionsgefährlich empfanden.

§ 39. Platon wurde als Abkömmling eines altadeligen athenischen Geschlechtes 428/7 zu Athen (oder Aigina) geboren. Durchtränkt mit der Bildung der großen attischen Blütezeit widmete er sich zunächst der Dichtkunst. Nachdem er aber

im Alter von zwanzig Jahren mit Sokrates bekannt geworden war, ergab er sich als Mitglied des sokratischen Jüngerkreises ganz der Philosophie. Der lange genährten Hoffnung, im Dienste seiner Vaterstadt politisch wirken zu können, mußte er angesichts des Treibens der Parteien und der Zerrüttung der athenischen Zustände entsagen. Nach Sokrates' Tode verweilte er einige Zeit bei Eukleides in Megara und begab sich alsdann nach Athen zurück, wo er schon jetzt eine, wenn auch auf einen engeren Kreis beschränkte, philosophische Lehrtätigkeit ausgeübt zu haben scheint. Es folgten weitere Reisen, die ihn jedenfalls nach Unteritalien und Sizilien, nach einer sehr verbreiteten Überlieferung auch nach Kyrene und Ägypten führten. In Unteritalien wirkte der Verkehr mit den Pythagoreern, unter denen besonders Archytas in Tarent philosophische und politische Bedeutung besaß, nachhaltig auf seine Anschauungen ein. In Syrakus, wo er um 388 vor Chr. eintraf, schloß er mit Dion, dem Schwager Dionysios' I., einen engen Freundschaftsbund. Zu dem Tyrannen selbst konnte sich kein ersprießliches Verhältnis entwickeln. Das Mißfallen des Despoten an dem Freimut des philosophischen Gastes zwang Platon zur Abreise. Auf dem Heimwege wurde er — angeblich im Auftrage des Tyrannen — in Aigina auf den Sklavenmarkt gebracht. Von einem Kyrenäer namens Annikeris losgekauft gelangte er wieder nach Athen und gründete hier (etwa 387 vor Chr.) in dem „Akademie" genannten Bezirke seine Schule, der er mit zwei längeren, durch sizilische Reisen veranlaßten Unterbrechungen bis zu seinem Lebensende vorstand.

In Syrakus war nach dem Tode des älteren Dionysios 368 vor Chr. dessen gleichnamiger Sohn zur Regierung gekommen. Dieser zeigte sich unter dem Einflusse Dions zu politischen Reformen geneigt und lud Dions Wunsche entsprechend Platon als Ratgeber an seinen Hof. Als Ergebnis von Platons Wirken in diesem Sinne liegen uns die später in die Nomoi eingearbeiteten Gesetzesprooimien noch vor. Die weitere Tätigkeit scheiterte sehr bald daran, daß Dion in Ungnade fiel und verbannt wurde. Platons Versuche, die beiden Männer auszusöhnen, blieben jetzt wie auch bei einer späteren (361 vor Chr.) wesentlich zu diesem Zwecke unternommenen Reise ohne Erfolg. Nach einem im übrigen ungetrübten Alter erfolgte Platons Tod im J. 348/7.

Antike Überlieferung über Platon im allgemeinen und Platons Leben im besonderen. Platons Dialoge ergeben für seine äußeren Ver-

hältnisse und seine Lebensgeschichte nur sehr wenig. Reich an Nachrichten sind *die unter Platons Namen erhaltenen Briefe*. Diese wurden lange Zeit zur großen Masse der apokryphen griechischen Briefliteratur gerechnet und ihnen damit nur ein sehr bedingter Wert für die Platonbiographie belassen; doch sollte dem siebenten Brief, der für verhältnismäßig alt und nach guten Quellen gearbeitet galt, ein höheres Gewicht beizumessen sein als den anderen. Inzwischen haben sich gewichtige Stimmen zugunsten der Echtheit wenn nicht aller so doch der meisten dieser Briefe erhoben, und ihr Ursprung ist jetzt Gegenstand erneuter mit Eifer betriebener Untersuchungen (s. Literaturverz. S. 103* f.). Die Verwertbarkeit der Briefe 3. 4. 5. 7 und 8 für die Platonbiographie ist sicher.

Über Platons Leben schrieben schon einige seiner unmittelbaren Schüler, insbesondere *Aristoteles* (fragm. 650 Rose [1886]), *Speusippos* (*Πλάτωνος ἐγκώμιον*, Diog. L. 4, 5; vgl. *Πλάτωνος περίδειπνον* Diog. L. 3, 2, auch von Apuleius in seiner Schrift De Platone et eius dogmate zitiert), *Hermodoros* (Simplic. in Arist. Phys. 247, 33; 256, 32 Diels; vgl. Diog. L. 2, 106; 3, 6), *Philippos der Opuntier* (Suidas s. v. *φιλόσοφος*), *Xenokrates* (zitiert von Simplikios in Arist. Phys. 1165, 35 Diels, in Arist. de caelo 12, 23; 87, 22 Heiberg, fr. 53 Heinze). Aus dieser enkomiastischen Sphäre gelangte die Überlieferung über Platon in den Bereich der peripatetischen Biographie (s. o. S. 20 ff.). Im Gegensatze zu jenen Enkomien stand die übelwollende Behandlung Platons in dem *βίος Πλάτωνος* des Peripatetikers *Aristoxenos* (Diog. Laërt. 5, 35; vgl. 3, 37). Von Späteren, die aus der peripatetischen und alexandrinischen Tradition schöpften, ist (außer den gleich anzuführenden noch vorhandenen Quellen) Favorinus (zur Zeit Trajans und Hadrians) zu nennen, aus dem uns Diogenes Laërtios Nachrichten übermittelt. Alle diese Schriften sind verloren gegangen. Erhalten sind uns folgende:

Philodem in dem die Akademie behandelnden Abschnitt seiner *Σύνταξις τῶν φιλοσόφων* (Academicorum philosophorum index Herculanensis Ausgaben s. unter Philodem, § 60). Mehrere z. T. erst durch die neueste Ausgabe von S. Mekler zugängliche Kolumnen enthalten Nachrichten aus Platons Leben. Der Erhaltungszustand ist leider sehr schlecht, doch ist die Hoffnung nicht ausgeschlossen, daß die Stücke durch weitere Funde ergänzt und beleuchtet werden. Dankenswert sind die von Mekler beigegebenen Parallelen aus der sonstigen antiken Platonliteratur.

Apuleius Madaurensis, De Platone et eius dogmate. Ausgaben s. unter Apuleius, § 70.

Diogenes Laërtios, *Βίοι καὶ γνῶμαι τῶν ἐν φιλοσοφίᾳ εὐδοκιμησάντων κτλ.*, worin das ganze 3. Buch von Platon handelt, 1—45 von seinem Leben. Ausgaben s. o. S. 17 f. In Betracht kommt namentlich die Sonderausgabe des dritten Buches von Herm. Breitenbach, Friedr. Buddenhagen, Alb. Debrunner, Friedr. von der Muehll, Basel 1907, wo unter dem Texte auch die Parallelen aus der sonstigen Tradition über Platon verzeichnet sind.

Olympiodori vita Platonis (in mehreren Gesamtausgaben der Werke Platons, ferner in der Cobetschen Ausgabe des Diog. L., s. o. S. 17, auch in den *Βιογράφοι* ed. Westermann, Brunsvigae 1845, S. 382 ff.).

Vita Platonis ex cod. Vindob. ed. A. H. L. Heeren, in: Bibl. der alten Lit. und Kunst, Gött. 1789; auch in: *Βιογράφοι* ed. Westermann, S. 388 ff. Diese Vita bildet den Anfang der *Προλεγόμενα τῆς Πλάτωνος φιλοσοφίας*, vollständig ediert von K. F. Hermann im sechsten Bande seiner Ausgabe der platonischen Schriften.

Der *Artikel des Suidas*, abgedruckt bei Westermann, *Βιογράφοι* S. 396.

Arabische Vita (und Schriftenverzeichnis) in: Bibliotheca Arabico-Hispana Escurialensis, opera et studio Mich. Casiri, Tom. I, Matriti 1760, S. 301 ff. S. auch Th. Roeper, Literaturverz. S. 77* (Arab. Vita des Honain).

Belanglos sind die spätbyzantinischen Exzerpte aus Diog. Laërt., Ailian und Ps.-Hesych in Cod. Vatic. Gr. 1898, herausg. von J. B. Sturm (Biographisches über Plato usw.), Kaiserslautern 1901, Pr.

Zahlreiche Nachrichten finden sich noch bei anderen antiken Zeugen. In Betracht kommt besonders *Plutarchs Leben des Dion*. Manche einzelnen Angaben enthalten u. a. *Cicero*, *Ailian* und *Athenaios*. Letzterer gibt 11, 504 e ff. (vgl. 5, 215 c ff.) einen interessanten Niederschlag der Ausführungen antiker Gegner Platons. Dazu auch W. Crönert, Kolot. u. Mened., s. dort

Index unter Platon. Über Pl. als angeblichen Plagiator vgl. die von Stemplinger, Das Plagiat in d. griech. Lit. S. 25 f. gesammelten Stellen. Verzeichnisse der Schüler Platons Philod. Acad. philos. index Hercul. col. 6 p. 33 ff. Mekler, Diog. Laërt. 3, 46 f.; dazu W. Crönert, Kol. u. Men. S. 183.

Grundlage der gesamten Tradition ist die aus der gelehrten Tätigkeit der Alexandriner (Kommentaren mit Einleitungen) erwachsene *κοινὴ ἱστορία*, den Späteren wohl weitergegeben durch Derkylides und Thrasyllos. Die nahe Verwandtschaft zwischen Apuleius und Diogenes einerseits, Olympiodor und der anonymen Vita Platonis andererseits läßt auf je eine gemeinsame Mittelquelle schließen (vgl. die Arbeiten von Leo und Busse S. 77*).

Chronologie: Jacoby, Apollodors Chronik S. 304 ff.

Bildnisse Platons: Über antike Darstellungen im allgemeinen: Olympiod. vit. Plat. 2 (breite Brust u. breite Stirne). Erhaltene Bildnisse: W. Helbig, Jahrb. d. k. deutsch. archäol. Instit. 1 (1886), 71—78. Fr. Winter, ebenda 5 (1890), 153—155. K. Wernicke, ebenda 169—171. Aless. Chiappelli, Rend. d. R. Accad. d. Lincei, Cl. di sc. mor. etc., 5. ser. 2 (1893), 89—100. O. Benndorf, Jahreshefte d. österr. archäol. Instituts 2 (1899), 250—254. A. Sogliano, Dionysoplaton; contributo alla iconografia platonica, Memor. d. R. Accad. di archeol., lett. e belle arti di Napoli 1902. J. J. Bernoulli, Griech. Ikonographie II, S. 18—34. Const. Ritter, Philol. 68 (1909), 336—343. (Über eine moderne Fälschung C. Robert, Hermes 29 [1894], 417 ff.; 30 [1895], 135 ff.). S. auch § 45 (Mosaiken von Torre Annunziata und Umbra Sarsina).

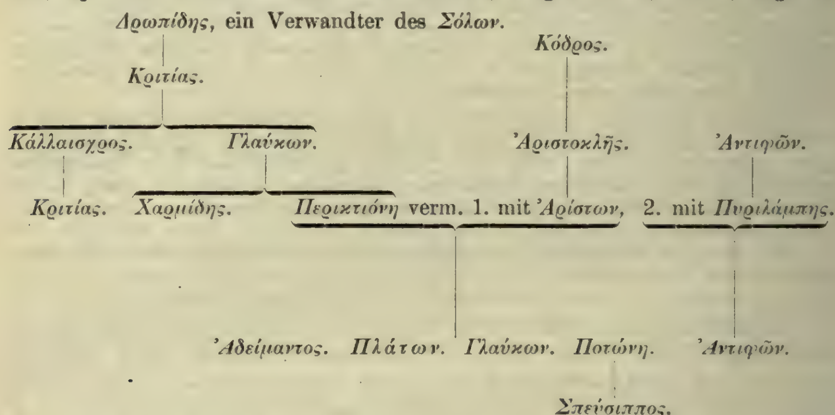
Platons Äußeres nach literarischen Quellen: Plut. d. aud. poet. 8 p. 31, 36 f. ed. Did., de adul. et am. 9 p. 64, 26 f. (gebückte Haltung, von Verehrern nachgeahmt). Diog. Laërt. 3, 4. 28 mit den in d. Bas. Ausg. zusammengestellten Parallelen (kräftiger Körperbau; mürrisches Aussehen). Diog. Laërt. 3, 5 (schwache Stimme; zur Herkunft der Notiz aus Timotheos: Usener Epic. S. XXV Anm. 1).

Vgl. auch die Sammlung des antiken Materials bei J. Kirchner, Prosopographia Attica No. 11 855.

Die antiken Angaben über Platons Geburtsjahr gehen, wie Jacoby, Apollodors Chronik S. 304 ff. zeigt, auf zwei verschiedene Ansätze zurück, den des Apollodor, nach welchem Platon Ol. 88, 1 (unter Archon Diotimos), 428/27 v. Chr. geboren wurde, und den des Neanthes, der P. unter Archon Epameinon Ol. 87, 4, 429/28 v. Chr. im Todesjahre des Perikles, sieben Jahre nach der Geburt des Redners Isokrates, zur Welt gekommen sein ließ. Mit dem apollodorischen Ansatze stimmt eine Angabe des Platonschülers Hermodoros, nach welcher P. bei Antritt seiner megarischen Reise 28 Jahre zählte, sowie die Bemerkung Philodems im herkul. Index Academ. (col. X 5 ff., S. 6 Mekler), daß P., als Sokrates schied (März 399), im Alter von 27 Jahren (d. h., mit der gewöhnlichen Nichtberücksichtigung der Bruchteile des Jahres, 27 J. und einigen Monaten, jedenfalls noch nicht 28 J.) zurückblieb (vgl. darüber Praechter, Hermes 39, 474 ff.). Zugunsten des apollodorischen Ansatzes fällt ferner, auch abgesehen von der im allgemeinen vorzüglichen Beschaffenheit der chronol. Angaben Apollodors, ins Gewicht, daß hier keinerlei Synchronismen hervortreten, wie sie bei dem Ansatze des Neanthes in verdachterregender Weise vorliegen. Als Platons Geburtstag wurde der 7. Thargelion von der späteren Akademie festlich begangen. Das ist der Geburtstag Apollons, und zweifellos hängt die Ansetzung der Geburt Platons auf diesen Tag mit der sagenhaften Überlieferung von der Abstammung des in seinem Wesen so apollinischen Philosophen von jenem Gotte zusammen. Die wirkliche Geburtszeit Platons läßt sich durch Kombination des angeführten Zeugnisses Philodems mit den Angaben des Hermodoros und Apollodoros mit Wahrscheinlichkeit dahin bestimmen, daß P. zwischen Anthesterion oder Anfang Elaphebolion (in dieser Zeit des Jahres 399 war P. noch nicht 28 J. alt) und dem Schlusse des attischen Archontenjahres, also zwischen März und Mitte Juli 427, zur Welt kam. Der

Geburtsort Platons war Athen oder nach einigen Aigina, wohin sein Vater als Kleruche gekommen sein sollte (Diog. L. 3, 3).

Platon entstammte einem alten und, wie sich aus manchen Tatsachen schließen läßt, wohlhabenden athenischen Geschlechte, das sich väterlicherseits auf den attischen König Kodros, mütterlicherseits auf Dropides, einen Verwandten des Solon, zurückleitete und in Platons Zeit durch Kritias, das Mitglied der Regierung der Dreißig, und Charmides, einen der Zehnmänner im Peiraieus, auch politisch hervortrat. So sehr Platon in seinen Schriften mit dem, was seine Person betrifft, zurückhält, leuchtet doch aus Stellen, an denen er dieser beiden Männer gedenkt, das Familienbewußtsein hervor. Seine aristokratische Abkunft und Erziehung trug auch zu seiner Stellung gegenüber dem athenischen Demos bei, wenn sie auch dafür weder der einzige, noch auch nur der Hauptgrund gewesen sind. Der Stammbaum des Philosophen ist (nach Plat. Charm. 154 ff., Tim. 20d, Apol. 34a, Politeia 327a, Parmen. 126a f., Diog. Laërt. 3, 1 u a.) folgender:



Einen erweiterten Stammbaum s. bei J. Kirchner, Prosopogr. Att. I zu S. 206.

Die Ehe der Periktione mit Pyrilampes und die Abstammung des Antiphon aus dieser Ehe sind bezeugt durch den Dialog Parmenides (126a f.) und durch Spätere (namentlich Plutarch), die auf diesem Dialog fußen. Pyrilampes scheint nach Charm. 158a ein Bruder der Mutter der Periktione gewesen zu sein. Aus Platon Apol. 34a läßt sich schließen, daß Adeimantos älter als Platon war. Hingegen muß nach Xenoph. Memor. 3, 6, 1 Glaukon jünger als Platon gewesen sein (sofern Platon nach Diog. L. 3, 6 im Alter von 20 Jahren mit Sokrates vertraut ward); nach der platonischen Politeia scheint zwischen Adeimantos und Glaukon, und damit zwischen allen drei Brüdern, kein sehr erheblicher Altersunterschied bestanden zu haben. Legenden, die sich an Platons Geburt und erste Lebenszeit knüpften, berichten Diog. Laërt. 3, 2 (mit den in der Baseler Ausgabe von 1907 verzeichneten Parallelen), Cic. de div. 1, 36, 78, Olymp. 1, Anon. prol. phil. Platon. 2 (p. 191. 198 Herm.) u. a. Den Namen *Πλάτων* soll erst der reifere Knabe oder Jüngling erhalten haben, sein ursprünglicher Name der seines Großvaters *Ἀριστοκλῆς* gewesen sein (Diog. Laërt. 3, 4 und die Parallelen in der Baseler Ausg.; als Grund der Namensänderung können, falls dieselbe überhaupt geschichtlich ist, nur Eigenheiten des Körperbaus in Frage kommen: die Beziehung auf den Stil Platons [Diog. Laërt. 3, 4: *ἔνιοι δὲ διὰ τὴν πλατύτητα τῆς ἑρμηνείας οὕτως ὀνομασθῆναι;* ebenso Olympiod. 2, Proleg. 1] ist töricht; Gomperz' Herstellung von Philod. Acad. ind. Herc. 2, 41 f., wonach dort von Pl.s breiter Aussprache die

Rede gewesen wäre, unterliegt großen Bedenken. — Satirische Anspielung auf den Namen wohl bei Tim. Sill. fragm. 35 Diels: *οὐδ' Ἀκαδημιακῶν πλατυρημοσύνης ἀνάλίστου;* vgl. auch fragm. 30, 1; scherzhaft Luc. pisc. 49).

Von Platons Jugendbildung wird berichtet, Dionysios (der in dem unechten Dialog Erastai erwähnt wird) habe ihn im Lesen und Schreiben unterrichtet, Ariston von Argos in der Gymnastik (Diog. L. 3, 4 und die Parallelen in d. Bas. Ausg.), Drakon, ein Schüler Damons, und Metellos aus Akragas („Megillos" schlägt Steinhart zu lesen vor) in der Musik (Plutarch. de mus. 17); ferner sei er bei Malern in die Schule gegangen (Olymp. 2 S. 191, 35 f. Herm., Proleg. 3 S. 199, 1 f.; vgl. Diog. Laërt. 3, 5, Apul. 1, 2). Auch von einem förmlichen Unterrichte durch Dithyramben-, Tragödien- und Komödiendichter reden die Proleg. 3 (vgl. auch Olymp. 3). Was an diesen und anderen Angaben über die Ausbildung Platons geschichtlich, was nur aus Stellen platonischer Schriften in willkürlicher Weise herausgesponnen oder sonst erfunden ist, soll hier nicht untersucht werden. Jedenfalls fällt Platons Jugend in die Zeit der höchsten Kulturblüte Athens, und daß er durch diese mächtig angeregt wurde, steht außer Zweifel. Namentlich scheint er der Poesie der großen Literaturepoche viel zu verdanken. Was er hier an Eindrücken empfing, trug mit zu der vollendeten schriftstellerischen Kunst bei, die wir heute an Platons Werken bewundern. Die unmittelbare Wirkung aber waren eigene dichterische Arbeiten. Von epischen, lyrischen, tragischen und dithyrambischen Leistungen, von denen unsere Quellen (Diog. Laërt. 3, 5 mit den in der Bas. Ausg. verzeichneten Parallelen) zu sagen wissen, hat sich außer einem kleinen epischen Fragment nichts erhalten, angeblich weil der Verfasser diese Versuche, teils aus Verdruß über ihre Unzulänglichkeit, teils unter dem gewaltigen Eindruck der Persönlichkeit des Sokrates, mit dem der jugendliche Dichter inzwischen bekannt geworden war, dem Feuer übergab (Apul. Apol. 10; Olymp. 3 S. 192, 25 f.). Dagegen ist eine Reihe von Epigrammen auf uns gekommen (s. S. 209 und 105*). Daß sich Platon schon ehe er Sokrates näher trat, mit Philosophie befaßte, ist wenigstens insoweit bezeugt, als er nach Aristot. Metaph. *A* 6, 987 a 32 in jungen Jahren Kratylos und durch ihn die heraklitische Lehre kennen lernte. Die entscheidende Wendung seines geistigen Lebens erfolgte durch den Verkehr mit Sokrates, der in Platons 20. Lebensjahre begann (Diog. Laërt. 3, 6, vielleicht nach Hermodoros) und — vermutlich mit Unterbrechungen durch militärische Dienstleistungen des Jüngers — bis zum Tode des Meisters fortdauerte. Der Umgang des Sokrates mit Kritias und Charmides mochte auch die Bekanntschaft mit deren jugendlichem Verwandten vermitteln. Näheres ist uns über die Entstehung dieses Verkehrs und die Formen, in denen er sich vollzog, weder durch Platon selbst, noch durch andere überliefert. Xenophon, der Unterredungen des Sokrates mit Aristippos und mit Antisthenes mitteilt, erwähnt Platon nur einmal (mem. 3, 6, 1), indem er sagt, daß um seinet-, wie auch um Charmides' willen Sokrates dem Glaukon günstig gestimmt gewesen sei. Nach Plat. Apol. 34 a. 38 b war Platon bei dem Prozeß des Sokrates zugegen und erklärte sich bereit, falls Sokrates zu einer Geldbuße verurteilt werde, Bürgschaft zu leisten; am Todestage des Sokrates war er nach Phaidon 59 b krank und dadurch verhindert, bei den letzten Unterredungen gegenwärtig zu sein. Mit Klarheit ist aus Platons Werken die tiefe Ehrfurcht zu erkennen, mit der ihn das lautere Wissensstreben und der persönliche Charakter des Lehrers, namentlich aber sein um der Wahrheit und Gesetzlichkeit willen standhaft erduldeter Tod erfüllten.

Nach der Hinrichtung des Sokrates begab sich Platon zunächst mit anderen Sokratikern nach Megara zu Eukleides (Hermodoros bei Diog. Laërt. 3, 6).

Von dort kehrte er wahrscheinlich bald und für längere Zeit nach Athen zurück und wirkte hier, wie sich aus der Haltung der in dieser Zeit verfaßten Schriften schließen läßt, bereits als Lehrer, wenn auch wohl nur in einem engeren Kreise. Alsdann unternahm er weitere Reisen. Die Angaben der Alten über diese Reisen bieten ein hübsches Beispiel für die zunehmende sagenhafte Ausschmückung der biographischen Überlieferung. Philodem kennt, soweit wir nach seinem allerdings kurzen und summarischen Berichte urteilen können, nur die italisch-sizilische Reise. Das gleiche gilt von den platonischen Briefen, und selbst bei Olympiodor läßt sich in Spuren eine Tradition erkennen, die von der kyrenaisch-ägyptischen Reise nichts wußte (vgl. darüber Praechter, Gött. gel. Anz. 1902, 959 ff.). Die stattliche Reihe von Zeugen für diese letztere zeigt aber, daß sie schon bald Gegenstand einer sehr verbreiteten Überlieferung wurde, zu der neben dem herrschenden Glauben an eine in Ägypten heimische Urweisheit ohne Zweifel auch die zahlreichen Stellen beigetragen haben, an welchen Platon auf Ägypten und seine Sitten und Einrichtungen Bezug nimmt (vgl. z. B. Politeia 436a, Tim. 21e, Nomoi 2, 656d, 657a; 5, 747c; 7, 799a, 819a, Politikos 264c, 290d). In Kyrene soll P. mit dem Mathematiker Theodoros verkehrt haben (Diog. Laërt. 3, 6). Als Motiv der ägyptischen Reise bezeichnet Cic. de fin. 5, 29, 87 die Absicht, sich von den Priestern in Mathematik und Astronomie belehren zu lassen. Je länger desto mehr wurde dann, z. T. jedenfalls unter dem Einfluß des spätantiken religiös-philosophischen Synkretismus, der Kreis der von P. besuchten Länder erweitert. Nach Diog. Laërt. 3, 7 beabsichtigte P. auch die Mager zu besuchen, führte aber den Plan wegen des in Asien herrschenden Kriegszustandes nicht aus. Lact. Inst. div. 4, 2 (Anfang d. 4. Jahrh. nach Chr.) läßt den Philosophen wirklich bis zu den Magern vorgedrungen sein. Derselbe Lactantius wundert sich darüber, daß P. nicht auch zu den Juden gekommen sei. Ihm lag also eine biographische Tradition vor, der ein Besuch Platons bei den Juden fremd war. Inzwischen aber hatte diese Tradition schon eine Erweiterung erfahren: Clem. Alexandr. (2. Hälfte d. 2. Jahrh. nach Chr.) weiß in seinem Protreptikos auch von einer Anwesenheit des Philosophen bei den Ebräern. Im einzelnen wurden diese Berichte mit unglaubwürdigen, z. T. ganz unmöglichen romanhaften Zügen ausgestattet. So sollte P. nach Diog. Laërt. 3, 6 bei seinem Besuche in Ägypten von dem Dichter Euripides begleitet gewesen sein (Euripides starb im Frühjahr 406 vor Chr.). Elemente der Platonlegende verwebt mit Zügen eigener Erfindung Plutarch in dem Gespräch *περὶ τοῦ Σωκράτους δαιμονίου* c. 7, p. 579 (cf. d. Ei 6, p. 386); er läßt hier Simmias etwa folgendes erzählen: zu Memphis, wo der Prophet Chonuphis war, hielten wir uns philosophierend auf, ich und Platon und Ellopion von Peparethos, . . . als wir von Ägypten wegfuhren, kamen uns bei Karien einige Delier entgegen, die von Platon als einem der Geometrie Kundigen die Lösung des von Apollon ihnen gestellten Problems der Verdopplung eines kubischen Altares erbaten; Platon bezeichnete als Bedingung der Lösung die Auffindung zweier mittlerer Proportionalen und verwies im übrigen die Bittsteller an Eudoxos den Knidier und an den Kyzikener Helikon, belehrte sie auch, der Gott verlange nicht sowohl den Altar, als vielmehr die Beschäftigung mit der Mathematik. — Selbstverständlich darf man nicht in der Methode der Alten, aus Erwähnungen und Schilderungen Platons auf Autopsie zu schließen, noch weiter gehen und z. B., wie es von neueren Gelehrten geschehen ist, aus Theait. 179 f. einen Aufenthalt des Philosophen in Kleinasien, aus Nomoi 834 einen solchen in Kreta ableiten.

Geschichtlich ist jedenfalls der Besuch Unteritaliens und Siziliens, ein Ereignis, das wieder tief auch in Platons geistigen Lebensgang eingriff. Ver-

mutlich war es der schon in Griechenland mit Pythagoreern angeknüpfte Verkehr, der den Philosophen trieb, sich mit dieser Schule und ihren religiösen, wissenschaftlichen und politischen Bestrebungen in Unteritalien, dem Stammlande ihrer Tätigkeit, vertraut zu machen. Dadurch erfuhr neben seinem mathematischen Interesse vor allem seine Neigung zum Mystisch-religiösen eine Stärkung, und damit gelangte das zweite Grundelement zur vollen Entwicklung, das neben dem sokratischen seine Philosophie beherrscht. Was ihn veranlaßte, die Reise nach Sizilien auszudehnen, ist mit Sicherheit nicht auszumachen. Die im Altertum geläufigste Angabe (Diog. Laërt. 3, 18 mit den Parallelen d. Bas. Ausg.), er habe das Land und insbesondere seine Vulkane sehen wollen, klingt wie eine Verlegenheitsauskunft, ist aber doch, da man Platons naturwissenschaftliche Interessen nicht unterschätzen darf, nicht ohne weiteres von der Hand zu weisen. Ebenso ungewiß ist das Motiv zu seinem Aufenthalte am Hofe des Tyrannen Dionysios des Älteren in Syrakus. Doch kann man daran erinnern, daß schon seit langem einerseits der Glanz des sizilischen Fürstensitzes, andererseits das Verlangen der Tyrannen, Vertreter der mutterländischen Bildung in ihrer Umgebung zu haben, Größen des griechischen Geisteslebens, wie Simonides, Bakchylides, Pindar, Aischylos, an den syrakusischen Hof gezogen hatten. Platons Besuch lag also in der Richtung einer alten Verkehrstradition, der unter den Sokratikern auch Aristippos und Aischines folgten. Dazu kommt, daß zwischen Archytas, dem Pythagoreer und tarentinischen Staatsmann, mit dem Platon in Verbindung getreten war, und dem Tyrannen freundschaftliche politische Beziehungen bestanden zu haben scheinen. Ein folgenreiches Ergebnis des Besuches war, daß Dionysios' Schwager, der etwa zwanzigjährige Dion, für Platons Lehre gewonnen wurde und mit ihm in ein dauerndes Freundschaftsverhältnis trat. Der Tyrann selbst wurde des freimütigen Sittenpredigers bald überdrüssig und entledigte sich seiner. Nach einer freilich nicht unbedingt verläßlichen Version übergab er ihn dem in diplomatischer Mission gerade anwesenden Spartaner Pollis, damit dieser (bei der Rückkehr nach Griechenland) ihn verkaufe (Diog. Laërt. 3, 19 und Parallelen in der Bas. Ausg.; die Darstellung Philodems, Acad. philos. ind. Herc. *X*, 17 ff. S. 8 M., für die gute Quellen in Frage kommen, ist leider stark verstümmelt; zu Meklers Herstellung s. Gött. gel. Anz. 1902, 963 f.). Nicht zu bezweifeln ist, daß Platon in Aigina auf den Sklavenmarkt kam und von einem Kyrenaier Annikeris (nicht zu verwechseln mit dem S. 191 besprochenen Philosophen) losgekauft wurde (Diog. Laërt. 3, 20 und Parallelen; zu Aristot. Phys. *B* 8, 199b 20 s. Diels, Abh. d. Berl. Akad. 1882, 23, 1).

Bei seiner Ankunft in Syrakus zählte Platon ungefähr 40 Jahre (Epist. 7, 324a). Der Verkauf muß, da er mit dem zwischen Athen und Aigina bestehenden Kriegszustande in Verbindung zu bringen ist, nicht später als 387 stattgefunden haben.

Nach der Rückkehr in seine Vaterstadt gründete Platon in dem „Akademie" genannten Bezirke Athens seine „Schule", d. h. einen religiösen Verein, dessen Mittelpunkt ein gemeinsamer Kultus der Musen bildete. In Verbindung damit stand geselliger Verkehr der Mitglieder und Wissenschaftspflege, die sich neben der Philosophie im engeren Sinne auch auf Sonderdisziplinen, wie Mathematik, Astronomie und Naturwissenschaften erstreckte, und für die jedenfalls, nachdem der Philosoph in dem Akademiebezirk ein Grundstück erworben und dem Verein gestiftet hatte, auch äußere Hilfsmittel wie naturwissenschaftliche Sammlungen und Bibliothek zur Verfügung standen. (Das Nähere bei v. Wilamowitz und Usener in den S. 27* unter F. genannten Arbeiten). Zweifellos spielte sich der Unterricht teils in der Form des fortlaufenden Lehrvortrages, teils in der Weise des

Dialogs ab. Ersteres war durch den reichen stofflichen Gehalt der zu übermittelnden Wissenschaften geboten, letzteres lag schon nach dem Vorgange des Sokrates nahe und ergab sich fast von selbst aus den engen persönlichen Beziehungen der Vereinsglieder.

In den etwa zwanzig Jahren, die sich Platon ohne wesentliche Unterbrechung der Leitung seiner Schule widmen konnte, muß er diese zu hoher Blüte und beträchtlichem Einfluß erhoben haben, und nicht zum wenigsten scheint ihr Ansehen als Vorbereitungsanstalt zu staatsmännischer Tätigkeit groß gewesen zu sein. Eine Reihe von Männern, die wir später als Gesetzgeber oder sonst in bedeutender politischer Stellung wirken sehen, ist durch diese Schule hindurchgegangen (vgl. die Zusammenstellung bei Zeller, Phil. d. Gr. II 1⁴. 420, 1). Der Ruf, den Platon als politischer Lehrer und Berater besaß, spielte ohne Zweifel eine Rolle auch als Veranlassung seiner zweiten Reise nach Syrakus. Dort war i. J. 368 der jüngere Dionysios seinem Vater auf dem Throne gefolgt. Dion hoffte, den jugendlichen Herrscher zur Einführung eines freiheitlicheren, gesetzlichen Regimentes bestimmen zu können. Platons Autorität sollte sich dabei wirksam erweisen, und seine politischen Gedanken für Entwurf und Ausführung der Reformen maßgebend sein. In der Tat erreichte Dion, daß der Tyrann den Philosophen zu sich lud und dieser die Einladung annahm. Jetzt bot sich ihm Gelegenheit zu unmittelbarer und praktischer staatsmännischer Tätigkeit, und lange gehegte Ideale gewannen Aussicht auf eine wenigstens teilweise Verwirklichung. Daß Platon den Schauplatz einer solchen Betätigung fern von seiner Vaterstadt suchen mußte, war nicht seine Schuld. Nichts ist verkehrter als Niebuhrs hartes Urteil: „Plato war auch kein guter Bürger, Athens wert war er nicht, unbegreifliche Schritte hat er getan, er steht wie ein Sünder gegen die Heiligen, Thukydides und Demosthenes" (Rhein. Mus. f. Philol., Gesch. u. griech. Philos. 1 [1827], 196; dagegen F. Delbrück, Verteidigung Pl.s gegen einen Angriff auf seine Bürgertugend, Bonn 1828). Platon hat von früh auf, wie sein 7. Brief (324 b ff.) zeigt, mit warmem Interesse, aber auch mit immer wiederkehrender Enttäuschung die Entwicklung seiner Vaterstadt verfolgt in der Hoffnung, ihr seine Dienste widmen zu können, und unter den Dialogen lassen der Gorgias und die Politeia gerade in dem Widerwillen gegen das Treiben des Demos und dem Dringen auf Reform den tiefwurzelnden Patriotismus erkennen. Aber die Zerfahrenheit der athenischen Zustände schloß unter aristokratischer wie demokratischer Regierungsform jedes nachhaltige gedeihliche Wirken aus. Anders lagen die Dinge in Syrakus, wo unter einem begabten und wohlmeinenden Fürsten eine gewaltige Macht in einer Hand vereinigt war und dem Guten dienstbar gemacht werden konnte. Gelang der Versuch, dann mochte der glückliche Zustand des sizilischen Reiches durch sein Beispiel vielleicht auch auf Athen zurückwirken. Der Erfolg gab freilich auch in Syrakus der optimistischen Erwartung unrecht. Der Philosoph wurde zwar am Hofe aufs ehrenvollste empfangen. Er gewann die persönliche Zuneigung des Tyrannen und betrieb mit ihm kurze Zeit politische Angelegenheiten. Ein literarisch bedeutsames Ergebnis dieser gemeinsamen Arbeit war Platons Plan eines Werkes, das Verfassungen und Gesetze für die neu zu gründenden Griechenstädte Siziliens enthalten sollte. Es kam später, von seinem ursprünglichen Zwecke gelöst, in unseren Nomoi zur Ausführung. Schon während des Aufenthaltes in Syrakus wurden — zum wenigsten teilweise — die nachmals in das Werk aufgenommenen „Proömien" verfaßt, die in begründender oder paränetischer Absicht den Gesetzesbestimmungen vorangestellt werden sollten (Epist. 3, 316 a; vgl. Blaß unten S. 101*). Aber das praktische Wirken war nicht von Dauer. Eine an dem Fortbestande des alten despoti-

tische Regimentes interessierte Gegenpartei wußte den Verdacht des Tyrannen gegen Machtgelüste Dions rege zu machen. Dieser wurde verbannt. Platon, den Dionysios nicht missen mochte, blieb, halb gebeten, halb gezwungen. Aber mit der Beratung politischer Reformen war es vorbei. Sein Bestreben war nur noch, Dionysios und Dion nach Möglichkeit wieder in ein freundschaftliches Verhältnis zu bringen. Schließlich gab der Ausbruch eines Krieges in Sizilien den Gedanken des Fürsten eine andere Wendung. Platon wurde in die Heimat entlassen mit der Zusage, daß nach Friedensschluß Dionysios ihn und Dion wieder zu sich berufen werde (Plut. Dion 14 ff., Plat. ep. 3, 316d ff.; 7, 329b ff. 338a).

In der Tat unternahm Platon eine dritte Reise nach Sizilien (361 bis 360 vor Chr.), aber unter Umständen, die jener Zusage nicht entsprachen. Dion hatte sich nach Athen begeben und lebte dort im vertrautesten Umgang mit Platon und den übrigen Akademikern. Auch beim Besuche anderer griechischer Städte erwarb er sich lebhafte Sympathien. Das erregte die Furcht des Tyrannen. Die Rückberufung erschien ihm mehr und mehr gefährlich. Andererseits erwachte in ihm ein starkes Verlangen nach erneutem Verkehr mit Platon. Sein Interesse für Philosophie war erst nach dessen Fortgang erstarkt. Aristippos, Aischines und andere an seinem Hofe anwesende Philosophen trugen wohl das Ihrige dazu bei und ließen ihn zugleich empfinden, daß seine Kenntnisse, mit denen er gern Ruhm eingeerntet hätte, unzureichend waren. So entschloß er sich, Platon wieder zu sich zu bitten. Die Rückberufung Dions hingegen wurde um ein Jahr verschoben. Als Platon abschlug, setzte er alle Hebel in Bewegung. Der Pythagoreer Archytas, zu dem er durch Platons Vermittlung in ein freundschaftliches Verhältnis getreten war, mußte sich bei diesem zugunsten der Reise verwenden. Er selbst schickte ein Schiff, den Philosophen abzuholen, und Freunde, die ihm die Bitte des Fürsten erneut vortrugen. Zugleich meldete er ihm brieflich, er werde, wenn Platon komme, Dion jedes Entgegenkommen beweisen, im andern Falle aber alles verweigern. Nun konnte Platon schon um seines Freundes willen nicht zögern. Auch die dringende Bitte des Archytas, der im Falle der Weigerung Platons eine Störung seiner Beziehungen zu Dionysios befürchtete, fiel ins Gewicht, und schließlich durfte er auch den Gerüchten von Dionysios' Begeisterung für Philosophie nicht von vornherein den Glauben versagen. Das Ergebnis der 361 vor Chr. angetretenen Reise war aber wieder nicht glücklich. Einem glänzenden Empfange folgte alsbald eine Trübung des Verhältnisses. Die Versprechungen zugunsten Dions blieben unerfüllt. Der Tyrann ordnete sogar an, daß dem Verbannten nicht mehr, wie es bis dahin geschehen war, die Zinsen seines Vermögens zugesandt werden sollten, und legte Beschlag auf seinen Besitz. Ein anderer ebenfalls durch Wortbruch des Dionysios herbeigeführter Zwist kam hinzu. Platon wurde unter einem Vorwande genötigt, die Hofburg zu verlassen und erhielt schließlich Quartier inmitten der ihm feindlich gesinnten Söldner. Erst die Vermittlung des Archytas und anderer tarentinischer Freunde ermöglichte ihm die Rückkehr nach Athen (360 vor Chr.). Hier widmete er sich bis zu seinem Tode (unter Archon Theophilos 348/7 vor Chr.) ausschließlich seiner Lehrtätigkeit und Schriftstellerei. Sein bei Diog. Laërt. 3, 41 ff. erhaltenes Testament bietet im wesentlichen nur ein Inventar seines Privatvermögens, das in der Hauptsache aus zwei Grundstücken bestand, deren eines er zum Familienfideikommiß bestimmte. Das Grundstück der Schule war dieser, wie bemerkt (S. 199), schon früher zum Eigentum überwiesen worden und wurde durch das Testament nicht berührt (vgl. v. Wilamowitz-Moellendorff, Antig. v. Karystos S. 263. 280).

Platons persönliche Eigenart, die mit seiner Philosophie engstens verbunden ist, kann nur im Zusammenhange mit seinen Schriften und seiner Lehre

gewürdigt werden. Immerhin mag hier zum voraus die Charakteristik eine Stelle finden, die Goethe (Materialien z. Gesch. d. Farbenl. 3. Abt., Überliefertes, II. Abt. 3. Bd. S. 141 der Sophienausgabe) von ihm entwirft: „Plato verhält sich zu der Welt, wie ein seliger Geist, dem es beliebt, einige Zeit auf ihr zu herbergen. Es ist ihm nicht sowohl darum zu tun, sie kennen zu lernen, weil er sie schon voraussetzt, als ihr dasjenige, was er mitbringt und was ihr so not tut, freundlich mitzuteilen. Er dringt in die Tiefen, mehr um sie mit seinem Wesen auszufüllen, als um sie zu erforschen. Er bewegt sich nach der Höhe, mit Sehnsucht seines Ursprungs wieder teilhaft zu werden. Alles, was er äußert, bezieht sich auf ein ewig Ganzes, Gutes, Wahres, Schönes, dessen Forderung er in jedem Busen aufzuregen strebt. Was er sich im einzelnen von irdischem Wissen zueignet, schmilzt, ja man kann sagen, verdampft in seiner Methode, in seinem Vortrag." Es folgt dann die unten § 46 wiederzugebende Charakteristik des Aristoteles. Ähnlich hatte schon Raffael das Verhältnis der beiden Männer aufgefaßt, als er im Vordergrunde der „Schule von Athen" Platon aufwärts zum Himmel und Aristoteles vor sich hin über die Erde weisend einander zur Seite stellte (nach der gewöhnlichen, wohl richtigen Deutung des Bildes; anders Herm. Grimm, Preuß. Jahrb. 13 [1864], 33 ff. 149 ff.).

§ 40. Platons Schriften. Erhalten sind unter Platons Namen — abgesehen von einigen schon im Altertum als unecht erkannten Schriften — eine Apologie des Sokrates, 34 Dialoge, eine Reihe von Briefen und einige poetische Versuche. Die Briefe, die im einzelnen auf ihre Echtheit zu prüfen sind, ergeben viel für Platons Leben, wenig für seine Philosophie. Die poetischen Stücke, deren platonischer Ursprung zweifelhaft ist, bleiben als philosophisch belanglos hier außer Betracht. Hingegen bilden Apologie und Dialoge neben den Angaben des Aristoteles die Grundlage unseres Wissens über Platons Philosophie.

Die Apologie, die als echt anerkannten Dialoge und die Briefsammlung wurden im Altertum zu neun Tetralogien geordnet. Nicht der Begründer, wohl aber der wichtigste Vertreter dieser Ordnung war der unter Kaiser Tiberius lebende platonische Grammatiker Thrasyllos, nach welchem sie benannt zu werden pflegt. Von andauernder Bedeutung ist sie dadurch, daß sie unseren Handschriften und wichtigsten Ausgaben zugrunde liegt.

Es ist sicher, daß die thrasyllischen Tetralogien auch tatsächlich Unechtes enthielten. Die Prüfung der Echtheit der einzelnen Werke ist daher Aufgabe der modernen Kritik. Neben diesem Problem steht als zweites die Feststellung der Abfassungszeit und chronologischen Reihenfolge der echten Werke im Vordergrunde der „platonischen Frage". Als Kriterien kommen für die Echtheitsprüfung neben der immerhin ins Gewicht fallenden Zugehörigkeit zum thrasyllischen Corpus

die folgenden in Betracht: 1) Antike Zeugnisse (insbesondere des Aristoteles), 2) der sachliche Inhalt der betreffenden Schrift, 3) ihr künstlerischer Aufbau, und 4) ihre Sprache. Außer diesen nämlichen Kriterien stehen für die Entscheidung über Abfassungszeit und chronologische Folge der Werke noch die in ihnen enthaltenen Anspielungen auf Personen und Vorgänge der Zeitgeschichte und die Beziehungen eines Werkes auf ein anderes als Indizien zur Verfügung.

Die Feststellung der zeitlichen Abfolge der platonischen Schriften ist um so wichtiger, wenn sich in ihnen der eigene philosophische Werdegang ihres Verfassers widerspiegelt. Diese (genetische) Auffassung ist von K. Fr. Hermann der (methodischen) Schleiermachers entgegengesetzt worden, nach der die Reihenfolge der Schriften durch den didaktischen Plan bedingt ist, die in der Hauptsache von Anfang an fertige Lehre Platons den Lesern stufenmäßig zum Verständnis zu bringen. Schleiermachers Auffassung ist neuerdings nach P. Shoreys Vorgange von H. v. Arnim mit Einschränkung wieder aufgenommen worden. Die folgende Darstellung bekennt sich zur genetischen Auffassung K. Fr. Hermanns, ohne damit in Abrede stellen zu wollen, daß bei der Einfügung des einen oder andern Dialogs das methodische Prinzip hereingespielt haben könne. Von diesem Standpunkte aus sondern wir die sicher oder mit überwiegender Wahrscheinlichkeit echten Werke in Gruppen, die den Phasen im philosophischen Entwicklungsgange ihres Verfassers entsprechen. Innerhalb der Gruppen ordnen wir die einzelnen Schriften chronologisch. So unterscheiden wir:

I. Jugendschriften: Apologie, Kriton (diese beiden zeitlich nicht genauer fixierbar), Ion, Protagoras, Laches, Politeia B. I, Lysis, Charmides und Euthyphron. — In diesen Erzeugnissen geht Platon in allem Wesentlichen über den Standpunkt seines Lehrers Sokrates nicht hinaus. Insbesondere fehlt noch die für seine spätere Philosophie charakteristische Ideenlehre. Den vorwiegenden Inhalt der Dialoge dieser Gruppe bilden ethische Begriffsbestimmungen.

II. Schriften einer Übergangsperiode: Gorgias, Menon, Euthydemos, Kl. Hippias, Kratylos, Gr. Hippias und Menexenos. — Das nüchterne Interesse für logisch-ethische Schulfragen weitet sich hier zur temperamentvollen Stellungnahme in dem politischen und Weltanschauungskampfe der Gegenwart. Das sokratische Wesen tritt damit in scharfen Gegensatz zu der Sophistik und der ihr gesinnungsverwandten athenischen Demokratie. Mit der

sokratischen Lehre aber verbinden sich vorsokratische, insbesondere orphisch-pythagoreische Anschauungen. In diesem Boden keimt die platonische Präexistenz- und Unsterblichkeitstheorie, und die logische Begriffslehre bereitet sich zur ontologischen Erweiterung und Vertiefung in der Ideenlehre.

III. Schriften der reifsten Mannesjahre: Symposion, Phaidon, Politeia BB. II—X und Phaidros. — Die nunmehr voll ausgestaltete Ideenlehre rückt in den Mittelpunkt des platonischen Denkens und wird grundlegend für Erkenntnistheorie, Metaphysik, Psychologie, Ethik, Politik und Ästhetik.

IV. Schriften der Altersjahre: Theaitetos, Parmenides, Sophistes, Politikos, Philebos, Timaios, Kritias, Nomoi und Epinomis. — Die ontologische Bedeutung der Ideenlehre tritt jetzt, ohne aufgegeben zu werden, gegenüber der logischen in den Hintergrund, für die sich ein um so lebhafteres Interesse kundgibt. Namentlich finden die Fragen der Einteilung und Zusammenfassung sowie der Prädikation erhöhte Aufmerksamkeit. Hand in Hand mit dem Zurücktreten des Metaphysischen geht eine stärkere und wohlwollendere Beachtung des sinnlich Realen und des geschichtlich Gegebenen. Der Timaios setzt naturwissenschaftliche und medizinische Studien voraus, Politikos und Nomoi zeigen eine eingehendere Berücksichtigung der tatsächlichen Bedingungen des staatlichen Lebens, die eine Herabspannung der Anforderungen politischer Idealität zur Folge hat. Dem Zurückstellen der eigenen zentralen Lehre geht zur Seite eine verstärkte teils ablehnende, teils billigende, teils vermittelnde Beschäftigung mit fremden Theoremen. Besonderen Einfluß gewinnt pythagoreische Lehre und Frömmigkeit.

Überlieferung. Unsere Textesquellen sind a) Zahlreiche Papyri. Dieselben bringen im ganzen nicht den Nutzen, den man bei ihrem hohen Alter erwarten könnte. Sie zeigen vielmehr, daß die wesentlichen Verderbnisse schon sehr früh in den platon. Text eingedrungen sind und dieser Text schon wenige Generationen nach Platon im großen und ganzen so aussah, wie ihn uns die mittelalterlichen Handschriften darbieten. Die Ausgaben der Papyri im Zusammenhange mit der darüber handelnden Literatur s. unten im Literaturverzeichnis S. 78* f. b) Die mittelalterlichen Handschriften. c) Die indirekte Überlieferung in den Anführungen der antiken Scholien, der Kommentatoren, des Stobaios u. a. Da die Kommentatoren z. T. die Lemmata vollständig ausschreiben (so z. B. der auf Papyrus erhaltene, von Diels und Schubart (Berlin 1905) herausgegebene anonyme Theaitetkommentator), so erhalten wir aus dieser Quelle oft für längere Partien den ununterbrochenen plat. Text. Voraussetzung für die Ausnützung dieser Textesquelle sind gute kritische Ausgaben der Kommentare, wie solche bis jetzt nur für einen Teil derselben vorliegen. Kurze Übersicht über die Überlieferungsverhältnisse bei Christ-Schmid, Gesch. d. griech. Lit. I[6] S. 717. Näheres in den im Literaturanhang S. 78* f. verzeichneten Arbeiten.

Von der Beschäftigung des Altertums mit Platons Schriften sind uns zahlreiche Reste erhalten. Hier kommen zunächst die oben S. 193 ff. verzeichneten antiken Arbeiten über Platon im allgemeinen in Betracht. Ferner gehören hierher die Kommentare (so der im zweiten Jahrh. nach Chr. verfaßte, auf Papyrus erhaltene anonyme Kommentar zum Theaitet [s. § 70], Kommentare bezw. Kommentarfragmente des Galenos [s. § 71], Proklos, Damaskios [s. § 83], Hermeias, Olympiodoros [s. § 84], Chalcidius [s. § 85], Reste eines neuplat. Parmenideskommentars [W. Kroll, Rhein. Mus. 47 [1892], 599—627]), Einleitungsschriften (wie die des Albinos [s. § 70]), Scholien, Inhaltsübersichten (Arist. Fragm. S. 164 [vor fragm. 206] Rose, fragm. 180; Papyr. Berol. 9766 [Berl. Klassikertexte Heft 2 S. 53 f.]), das Lexikon des Timaios, die mathematische Erklärungsschrift des Theon von Smyrna (s. § 70), die Behandlung einzelner Probleme bei Plutarch (*Πλατωνικὰ ζητήματα, Περὶ τῆς ἐν Τιμαίῳ ψυχογονίας*). Unter dem heute Verlorenen ist besonders der Timaioskommentar des Poseidonios wegen seines weitreichenden Einflusses auf das spätere Altertum von Wichtigkeit. Weitere antike Arbeiten zum Timaios bei H. Krause, Studia Neoplat., Lipsiae 1904, Diss., S. 46 ff. Antike Literatur zum Streit Platons gegen Homer bei Christ-Schmid, Gesch. der griech. Lit. 1[6] S. 81 Anm. 7. Didymus [der bekannte Grammatiker dieses Namens kann nicht in Frage kommen] *Περὶ τῶν ἀπορουμένων παρὰ Πλάτωνι λέξεων* ed. E. Miller, Mélanges de litt. grecque, Paris 1868, S. 399 bis 406. Über Thrasyllos s. u. § 70.

Gesamtausgaben der Werke:

Die Werke Platons sind zuerst lateinisch in der Übersetzung des Marsilius Ficinus zu Florenz 1483—1484 erschienen, wiederabgedr. Venet. 1491 u. ö., griechisch zuerst Venet. 1513 bei Aldus Manutius (unter Mitwirkung des Marcus Musurus). Hierauf folgte zunächst die durch Johannes Oporinus und Simon Grynaeus veranstaltete Ausgabe Basileae apud Joh. Valderum 1534, dann die Ausgabe Basileae apud Henricum Petri 1556, danach die durch Henricus Stephanus veranstaltete Ausgabe (nebst der Übersetzung des Joh. Serranus), 3 voll., Par. 1578, nach deren Seitenzahlen, die auch den meisten neueren Ausgaben beigedruckt sind, zitiert zu werden pflegt. Die Ausgabe des Stephanus wurde wieder aufgelegt zu Lyon 1590 mit der Übersetzung des Ficinus und Frcf. 1602. Neue Gesamtausgaben sind: die zu Zweibrücken 1781—1787 erschienene (von den sog. Bipontinern G. Chr. Croll, Fr. Chr. Exter u. J. Val. Embser veranstaltet, zu der auch die Argumenta dial. Plat. expos. et ill. a D. Tiedemanno, Biponti 1786, gehören); ferner die Tauchnitzsche Ausgabe, Lpz. 1813—1819, 1829, 1850; die von Imman. Bekker veranstaltete, Berl. 1816—1817, nebst Kommentar u. Scholien, ebd. 1823, auch London 1826; von F. Ast, Lpz. 1819—1832; von Gottfried Stallbaum, Lpz. 1821—1825, 1833 ff., Prolegomenis et commentar. illustr. (später von verschiedenen wieder herausgegeben, so der Protagoras von J. S. Kroschel 1882, Menon, Euthyphron, Theages, Erasten und Hipparch von A. R. Fritzsche 1885, der Theaitetos von M. Wohlrab 1891, der Sophistes von Otto Apelt, Lpz. 1897), in einem Bande ebd. 1850 und 1875; von Baiter, Orelli und Winckelmann, Zürich 1839—1842, 1861 ff.; P.s Werke griech. u. deutsch, Leipz. bei Engelmann 1841 ff.; die Teubnersche Ausgabe ex recognit. Car. Frid. Hermanni, Leipzig zuerst 1851—1853, neuerdings bearbeitet von Wohlrab; gr. u. lat. von C. E. Ch. Schneider u. R. B. Hirschig, Par. 1846—1856; die kritische Ausgabe von Martin Schanz, Lpz. 1875 ff., unvollendet (Bd. III fasc. 2, Bd. IV. X. XI. XII fasc. 2 fehlen, Bd. I und V sind vergriffen), von demselben auch eine Stereotyp-Ausg. Oeuvres de Pl. von M. Barthélemy Saint-Hilaire, Par. 1896. Recogn. brevique adnotatione critica instruxit Ioannes Burnet, 5 Bde., Oxford 1899—1906, beste kritische Ausgabe. *Πλάτων ἐξ ἑρμηνείας καὶ διορθώσεως Σπυρ. Μωραΐτου*; bis jetzt 3 Bde. erschienen, Athen 1905, Leipz. 1908. 1913 (zum 1. Bde. *Γ. Κ. Γαρδικᾶς, Κρίσις τῆς ὑπὸ Σπ. Μωραΐτου Πλατωνικῆς ἐκδόσεως*, Athen 1908).

Übersetzungen sämtlicher Werke:

Platons Werke, von F. Schleiermacher (Übersetzung und Einleitungen) I, 1 u. 2, II, 1–3, Berl. 1804—1810; neue verb. Aufl. ebd. 1817—1824; III, 1 (Staat), ebd. 1828; 3. Aufl. von I und II und 2. Aufl. von III, 1, ebd. 1855—1862; daraus einzelne Gespräche neu herausg. von O. Güthling in Reclams Univ.-Bibl., die Politeia auch im Meinerschen Verlag (s. unten). — Platons sämtliche Werke, übersetzt von Hieron. Müller, mit Einleitungen begleitet von Karl Steinhart (Ein-

leitungen sehr brauchbar), 8 Bde., Leipzig 1850—1866. — Platons Werke (in der Osiander-Schwabschen Sammlung, zum Teil in wiederholten Auflagen): Gespr. z. Verherrlichung des Sokr. übers. v. L. Georgii u. Franz Susemihl; Gespr. prakt. Inh. von Susemihl, Georgii u. J. Deuschle; Dialekt. Gespr. v. Deuschle u. Susemihl; Die pl. Kosmik v. W. S. Teuffel, W. Wiegand u. Susemihl; Zweifelhaftes und Unechtes v. Wiegand u. Susemihl, Stuttgart bei J. B. Metzler, 1853 ff. — Platons Werke übers. (Phaidon, Gastmahl, Phaidros, Staat, Apol. von Karl Prantl, Euthyphron und Kriton, Protag., Laches von Ed. Eyth; Gorgias von Karl Conz usw., z. T. in wiederholten Auflagen), Stuttgart bei Karl Hoffmann, 1854 ff., jetzt Berlin-Schöneberg bei Langenscheidt. — Platons Werke übers. mit Einleitungen, Inhaltsdarstellungen, Anmerkungen und Register (Staat von Fr. Schleiermacher, 3. Aufl. durchgesehen v. Th. Siegert; Gorgias, Menon, Phaidon, Philebos, Politikos, Sophistes, Theätet [einzeln] von Otto Apelt; Gastmahl von Kurt Hildebrandt, Phaidros von Konst. Ritter; in Vorbereitung: Hippias I und II, Ion von Otto Apelt, Gesetze von demselben, Laches und Euthyphron von Gustav Schneider), Leipzig bei F. Meiner (Philosophische Bibliothek). — Gesamtausg. d. Werke von Platon (Einführung in Pl.s Leben und Werke von M. Wundt; Apologie und Kriton von O. Kiefer; Ion, Lysis und Charmides von R. Kassner; Euthyphron, Laches und Hippias II von K. Preisendanz; Gorgias und Menon von demselben; Protagoras und Theaitetos ebenso; Gastmahl, Phaidros und Phaidon [auch einzeln] von R. Kassner; der Staat von K. Preisendanz; Parmenides und Philebos von O. Kiefer; Timaios, Kritias und das 10. B. der Gesetze von demselben), Jena bei Diederichs. — Auswahl aus Pl.s Schriften in Übers. von Gust. Schneider, Stuttg. o. J.

Französische Übersetzung von Vict. Cousin, 12 Bde., Paris 1822—1840, neue Ausg. v. J. Barthélemy St.-Hilaire, 1896 ff. — von E. Chauvet und A. Saisset, 10 Bde., Paris 1863, wieder aufgel. 1866 ff. 1878 ff. —

Englische Übersetzung: The dialogues of Pl. transl. into English with analysis and introductions by Benj. Jowett, 5 Bde., Oxf. 1871, 3. Aufl. 1892.

Italienische Übersetzungen von Eug. Ferrai, 4 Bde., Padua 1873—1883; von Rugg. Bonghi, 13 Bde., Turin, Rom, Florenz 1880—1904.

Sammelausgaben größerer Reihen von Schriften, Chrestomathien (mit Einleitungen und Erläuterungen):

Dialogi selecti cura Ludov. Frid. Heindorfii, ad apparatum Imm. Bekkeri lect. denuo emend. Ph. Buttmann, 4 Bde., Berl. 1802—1829. I: Lysis, Charmides, Hippias maior, Phaedrus. II: Gorgias, Theaetetus. III: Cratylus, Euthydemus, Parmenides. IV: Phaedo, Protagoras, Sophistes. — Pl.s ausgew. Schriften von Chr. Cron, J. Deuschle u. a. (mit deutschen erklär. Anm.), Leipzig (Teubner): I: Apol., Kriton v. Chr. Cron, 12. Aufl. v. H. Uhle; II: Gorgias von J. Deuschle, 5. Aufl. v. W. Nestle (1909); III 1: Laches v. Chr. Cron, 5. Aufl.; III 2: Euthyphron v. M. Wohlrab, 4. Aufl.; IV: Protagoras von J. Deuschle und Chr. Cron, 6. Aufl. von W. Nestle (1910); V: Sympos. v. A. Hug, 3. Aufl. v. H. Schöne (1909); VI: Phaedon von M. Wohlrab, 4. Aufl.; VII: Politeia, I. Buch. von M. Wohlrab. — Pl.s ausgew. Dial. erkl. v. H. Sauppe, Berlin (Weidmann): (I nicht ersch.). II: Protagoras, 4. Aufl. (1884), III: Gorgias hrsg. v. A. Gercke (1897). — Pl.s ausgew. Dial. erkl. v. C. Schmelzer, 9 Bde., Berlin (Weidmann): Phaidros, Gorgias, Phaidon, Apol. u. Kriton (2. Aufl. v. H. Petersen, 1912), Sympos. (2. Aufl. v. Chr. Harder, 1915), Menon u. Euthyphron, Politeia (in zwei Abteil.), Charmides u. Lysis, Laches u. Ion. — Pl.s ausgew. Dial. erkl. v. H. Petersen, 2 Bde., Berlin (Weidmann): Apologie u. Kriton nebst Abschnitten aus anderen Schriften, 2. Aufl. 1910; Protagoras. — M. Schanz, Samml. ausgew. Dial. Pl.s mit deutschem Komm., Leipz.: Euthyphron, Kriton, Apologie; in der Einl. z. dieser letzteren S. 5—112 ergiebige Untersuchungen zu der Philosophie und dem Prozesse des Sokrates. — Apologie, Kriton, Euthyphron, Gorgias, Laches, Phaidon, Protagoras (Einzelausg. mit Einl. u. Erkl.) von A. Th. Christ (Wien, Tempsky). — Apologie, Kriton, Laches, Euthyphron von A. von Bamberg (Bielef. u. Leipz.). — Euthyphro, Apol., Crito, Phaedo, Prot. rec. H. v. Herwerden, Lugd. Bat. — K. Huemer, Chrestomathie aus Pl. nebst Proben aus Aristoteles, Wien u. Leipzig 1910. — H. Röhl, Auswahl aus Pl. (Protag., Laches, Menon, Gorgias, Euthydemos), Münster 1910. — Gust. Schneider, Lesebuch aus Pl. und Aristoteles, 3. Aufl., Wien u. Leipz. 1912. — Weißenfels, Auswahl aus d. griech. Philosophen, 1. Teil: Ausw. aus Pl., 3. Aufl. bes. v. Eug. Grünwald. — The myths of Pl. transl. with introd. and other observations by J. A. Stewart, London 1905.

Ausgaben und Übersetzungen kleinerer Reihen von Schriften und einzelner Schriften.

Apologie, Kriton, Euthyphron: Euth., Apolog. u. Krit. v. Fr. Aug. Wolf. Berl. 1812. Apol. von J. Riddel, Oxf. 1867 (mit Digest of idioms, s. unten S. 83*). Euthyphr. by J. Adam, Cambridge 1890, by W. A. Heidel, New York. Crito by A. S. Owen, London 1903, by A. F. Watt, London 1905, by tutors of the Correspondance College, Lond. 1905. Apology by H. Williamson, London 1908. Apol. u. Krit. (mit Abschn. aus Phaidon u. Symp.) v. A. Th. Christ, 5. Aufl., Leipz. 1908. Euth. by G. Stock, Oxf. 1909. Crito and Euthyphr. by A. F. Watt and T. R. Mills, London 1911. L'apol. di Socr. dichiar. da E. Ferrai, 2. ed. riv. da C. O. Zuretti, Torino 1912. Il Critone dichiar. da E. Ferrai, 2. ediz. riv. da G. Fraccaroli, Torino 1912. Apol. u. Kriton (mit Abschn. aus Phaidon u. Symp.) v. Ferd. Rösiger, 3. Aufl., Leipz. 1913. Apol. u. Krit. (mit Abschn. aus Phaidon, Symp. u. Politeia) v. G. Grimmelt, 2. Aufl., Münster 1914. Apol. u. Krit. von H. Bertram, 7. Aufl. v. L. Koch, Gotha 1914. Apol. of Socr. and Crito ed. by L. Dyer, rev. by Th. D. Seymour. Apol. and Crito by J. Flagg.

Für den Euthyphron s. auch T. R. Mills unter dem Menexenos.

Apologie, Kriton, Phaidon übers. von H. Zimpel, Breslau 1888. Verteidigung d. Sokrates, Kriton, deutsch v. E. Horneffer, Leipz. 1909 (Antike Kultur Bd. 4). Apol. u. Kriton v. O. Kiefer, Euthyphron v. Gust. Schneider u. K. Preisendanz s. oben S. 206. Apol. von H. St. Sedlmayer, Wien 1899 (mit Einl. u. Erläut.). Apol. and Crito, a new transl. with the Greek text by Ch. L. Marson.

Ion: Prolegom. vindic. et brevi annot. expl. G. G. Nitzsch, Lips. 1822. With introd. and notes by St. G. Stock, Oxford 1909. With introd. and notes by M. Macgregor, Cambridge.

Übers. v. O. Apelt und R. Kassner s. oben S. 206. Platonuv Ion (tschechische Übersetzung mit Einleitung) von R. Neuhöfer, Brünn 1908, Pr.

Protagoras: ed. Jos. Král, Lipsiae 1886; by B. D. Turner, Lond. 1891; by J. Adam and A. M. Adam, Cambr. 1893 (with introd., notes and append.); von H. Bertram, 3. Aufl. von Fr. Lortzing, Gotha 1904; von W. Olsen, Halle a. S. 1909 (m. Einl. u. Komm.).

Übers. von K. Preisendanz s. oben S. 206.

Laches: ed. Jos. Král², Lips. Vind. 1902; erkl. v. H. Bertram, 2. Aufl. v. Joh. Nusser, Gotha 1903; Laches und Euthyphron von A. v. Bamberg, Bielef. u. Leipzig 1903.

Übers. von Gust. Schneider und K. Preisendanz s. oben S. 206.

Charmides: ex rec. L. Fr. Heindorfii curis Ph. Buttmanni, Lips. 1839.

Übers. v. K. Kassner s. oben S. 206.

Lysis: ex rec. L. Fr. Heindorfii curis Phil. Buttmanni, Lipsiae 1839.

Übers. von K. Kassner s. oben S. 206.

Gorgias: von J. Stender, Halle a. S. 1900 (mit Einl. u. Komm.); with English notes, introd. and append. by W. H. Thompson, London and New York 1894; da D. Menghini, Milano 1912. Gercke s. S. 206.

Übers. v. Geo. Schultheß (neu bearb. v. Sal. Vögelin), Zürich 1857; Textor, Bielefeld 1911; O. Apelt und K. Preisendanz s. oben S. 206.

Menon: with introd., notes and excurs. by E. S. Thompson, Lond. 1901; with introd. and notes by St. G. Stock³, Oxf. 1904.

Übers. von O. Apelt und K. Preisendanz s. oben S. 206.

Euthydemos: erkl. von Mart. Schanz, Würzb. 1874; with introd. and notes by G. H. Wells, Lond. and Cambridge 1881; by E. H. Gifford, Oxf. 1905.

Hippias minor: by G. Smith, London 1895 (zusammen mit dem Ion).

Übers. von O. Apelt und K. Preisendanz s. oben S. 206.

Hippias maior: in usum schol. ex rec. L. Fr. Heindorfii curis Phil. Buttmanni, Lips. 1839; by G. Smith, London 1894.

Übers. von O. Apelt s. oben S. 206.

Kratylos: graece et lat., ann. critic. et grammat. ill. a. Ioa. Frid. Fischer, Lipsiae 1792—1799.

Menexenos: rec., e Graeco in Lat. conv. et comm. illustr. Vitus Loers, Coloniae 1824; ed. by Ch. Edw. Graves, London 1881 (zusammen mit dem Euthyphron); with introd. and notes by T. R. Mills, Oxf. 1902 (mit d. Euthyphron); with introduct. and notes by J. A. Shawyer, Oxf. 1906.

Symposion: ed. F. A. Wolf, Leipz. 1782; ed. O. Jahn, ed. II. ab H. Usener recogn., Bonn 1875; ed. cum comm. crit. G. F. Rettig, Halle a. S. 1875; erkl. v. G. F. Rettig, Halle a. S. 1876; with introd., crit. notes and comment. by R. G. Bury, Cambr. 1909. Hug-Schöne s. o. S. 206.

Übersetzt von Ed. Zeller, Marb. 1857 (mit Erläuterung); Arth. Jung, 2. Aufl., Leipz. 1900 (Philos. Bibl. Bd. 81). Fr. Ast und K. Lehrs s. unter dem Phaidros. Kurt Hildebrandt und R. Kassner s. oben S. 206. Dänische Übers. v. H. Raeder.

Phaidon: explan. et emend. proleg. et annot. Dan. Wyttenbachii, Lugd. Batav. 1810, (mit Supplementen und griech. Scholien) Lips. 1825; with introd., notes and append. by R. D. Archer-Hind [2], Lond. New York 1894; by H. Williamson, Lond. 1904 (kurze Bearb. d. Ausg. v. Archer-Hind); mit Einl. u. Komm. von J. Stender, Halle a. S. 1897 (Klassikerausg. d. griech. Philos. II); von K. Linde, Gotha 1902; with introd. and notes by John Burnet, Oxf. 1911 (in der Einleitung eigenartige Ansicht über das Verhältnis des platonischen z. geschichtlichen Sokrates; s. o. S. 151); Phaidonpapyrus her. von Mahaffy s. S. 78* zu § 40.

Übers. v. Fr. Aug. Nüßlin, Mannh. 1855. O. Apelt u. R. Kassner s. o. S. 206.

Politeia: rec. atque explan. Fr. Ast, Lips. 1814; rec. et ann. crit. instrux. Car. Ern. Chr. Schneider, Lips. 1830—1833, dazu Additamenta, Lips. 1854; with notes and essays by B. Jowett and L. Campbell, 3 voll., Oxf. 1894 (darin Campbells bemerkenswerte Abhandlungen: On the position of the Sophistes, Politicus and Philebus in the order of the platon. dial. etc., und: On Pl.'s use of language, s. u. S. 83*); with crit. notes, comm., append. (and indexes) by J. Adam, London 1902; Auswahl von K. Nohle mit Einl. u. Anm., Halle a. S. 1898. — Zahlreiche Ausgaben einzelner Bücher.

Übers. ins Deutsche von F. K. Wolff, Altona 1799; H. Kleuker, Wien und Prag 1805; K. E. Chr. Schneider, Breslau 1839. 1850; A. Horneffer, Leipz. 1908; Schleiermacher u. Preisendanz s. o. S. 206; ins Englische v. Benj. Jowett, Oxf. 1881 u. ö.; J. L. Davies und D. J. Vaughan, London 1892; Sydenham und Taylor, rev. v. Rouse, London 1906; H. Spens, London 1906; B. I u. II von G. H. Wells, London 1905.

Phaidros: recens., Hermiae scholiis suisque comm. instr. Fr. Ast, Lips. 1810. 1830; with Engl. notes and dissert. by H. W. Thompson, London 1868 (darin über die Abfassungszeit); ad optim. librorum cod. Bodl. praecipue fid. rec. J. C. Vollgraff, acced. schol., viror. doct. coniect. sel., Lugd. Bat. 1912.

Übers. von Fr. Ast, Jena 1817 (mit dem Symposion); K. Lehrs, Leipz. 1870 (ebenso); Konst. Ritter u. R. Kassner s. o. S. 206. Ins Niederl. übers. v. Vollgraff.

Theaitetos: with transl. and notes by B. H. Kennedy, Cambr. 1881; with revised text and English notes by L. Campbell [2], Oxf. 1883.

Übers. u. erl. v. J. H. v. Kirchmann, Leipz. 1880 (Philos. Bibl. Bd. 87). O. Apelt und K. Preisendanz s. oben S. 206. Engl. v. H. F. Carlill, London 1906 (mit dem Philebos).

Parmenides: cum quattuor libris prolegom. et comment. perp., acced. Procli in P. commentarii nunc emendatius editi cura G. Stallbaum, Lips. 1848; with introd., analysis and notes by Th. Maguire, London 1882; after the paging of the Clarke ms. with introd., facsim. and notes by W. W. Waddell, Glasgow 1894.

Übers. und erl. von J. H. v. Kirchmann, Heidelb. 1882 (Philos. Bibl. Bd. 88). O. Kiefer s. o. S. 206.

Sophistes und Politikos: with a revis. text and Engl. notes by L. Campbell, Oxf. 1867 (mit wichtigen Ergebnissen f. d. Chronologie d. platon. Dialoge, s. u. S. 83*). Fragm. des Polit. auf Papyrus Oxyrh. Pap. 10 (1914), 129 ff.

Übers. v. O. Apelt s. oben S. 206. Ital. v. G. Fraccaroli.

Philebos: rec. proleg. et comm. illustr. G. Stallbaum, acced. Olympiodori schol. in Ph. et append. crit., Lips. 1826; with introd., notes and append. by Ch. Badham[2], Lond. and Edinb. 1878; by R. G. Bury, Cambr. 1897.

Übers. v. O. Apelt und O. Kiefer s. o. S. 206. Carlill s. unter dem Theaitetos.

Timaios: with introd. and notes by R. D. Archer-Hind, London and New York 1888. Griech. Text und franz. Übers. von Henri Martin in dessen Études sur le Timée de Pl., Paris 1841.

Übers. von C. E. Chr. Schneider, Breslau 1845. O. Kiefer s. oben S. 206. Ital. v. G. Fraccaroli.

Kritias: a C. E. Chr. Schneidero critica adnot. instr. I II, Vratisl. 1855.

Übers. von O. Kiefer s. oben S. 206.

Nomoi und Epinomis: ad opt. libr. fid. emend., perpet. adnot. ill. et ind. rer. ac verb. adi. Frid. Ast, 2 tom., Lips. 1814; ausgew. Abschnitte der Nomoi in: Klassiker-Ausg. d. griech. Philos. VI her. v. K. Lincke und B. v. Hagen, Halle a. S. 1911.

Übers. (10. B.) v. O. Kiefer s. oben S. 206.

Erastai: Gr. et Lat. c. animadv. crit. et exeg. atque comm. de ingenio philosophiae Platon. ed I. I. Stutzmann, Erlang. 1806. 1818.

Axiochos: ed. O. Immisch, in: Philol. Stud. z. Plato, I. Heft, Leipz. 1896.

Eine *Reihe unechter Dialoge* sind als mutmaßliche Werke des „Sokratikers Simon" (s. o. S. 165. 168) vereinigt in der Ausgabe: Simonis Socratici ut videtur dialogi IV, de lege, de lucri cupidine, de iusto ac de virtute. Additi sunt incerti auctoris dialogi Eryxias et Axiochus, rec. A. Boeckh, Heidelbergae 1810.

Die *Briefe* auch bei Hercher, Epistolographi Graeci, Paris 1873, die *Epigramme* und das *epische Fragment* bei Bergk, Poet. lyr. Gr. II[4] S. 295 ff., die Epigramme auch in der Sonderausgabe von Dom. Fava, Gli epigrammi di Platone. Testo, varianti, versione; preceduti da uno studio sull' autenticità di essi, Milano 1901 (fördert wenig).

A. Platons Schriften im allgemeinen.

Als Platons schriftstellerischer Nachlaß sind uns überliefert 35 im Altertum im allgemeinen als echt anerkannte Werke (die Apologie und 34 Dialoge), eine Sammlung von 13 Briefen, zu denen sich noch einige weitere teils in der Kollektion der Sokratikerbriefe teils einzeln erhaltene Schreiben gesellen, und eine Zusammenstellung von Definitionen (*Ὅροι*). Dazu kommen noch mehrere bereits im Altertum als unecht erkannte Dialoge (*νοθευόμενα;* in der Hermannschen Ausgabe VI S. 81 ff.), sowie einige Stücke in gebundener Rede (ein episches Fragment und eine Anzahl von Epigrammen). Wir sind damit in der selten glücklichen Lage, mit Ausnahme einiger weiteren von Diog. Laërt. 3, 62 angeführten *νοθευόμενα* alles zu besitzen, was im Altertum als platonisch im Umlaufe war, mit größter Wahrscheinlichkeit auch alles das, was von Platon selbst veröffentlicht oder zur Veröffentlichung bestimmt wurde. Wenn Aristoteles de gen. et corr. 2, 3, 330 b 15, de part. anim. 1, 2, 642 b 12 (*γεγραμμέναι*) *διαιρέσεις* seines Lehrers anführt, so handelt es sich dabei um Einteilungen, die von anderen auf Grund platonischer Vorträge niedergeschrieben waren (vgl. das ptolemäische Verzeichnis aristotelischer Schriften Nr. 53: *Πλάτωνος διαιρέσ⟨ε⟩ις* [Aristot. qui fereb. libr. fragm. coll. Val. Rose p. 20]). Übrigens ist uns auch von diesen Einteilungen bei Diog. Laërt. 3, 80 ff. und in cod. Marc. 257 ein Niederschlag erhalten, so freilich, daß hier die platonische Grundlage von späteren Zusatzschichten überdeckt ist (das Nähere bei H. Mutschmann, Divisiones quae fer. Aristoteleae, Lips. 1906, S. VII ff.). Weniger günstig ist unsere Lage hinsichtlich einiger anderen mündlich vorgetragenen, aber durch Schüler in die Literatur eingeführten Erörterungen: die von Aristoteles,

Speusipp, Xenokrates u. a. gehörte und im Auszuge wiedergegebene (Simpl. Phys. 151, 8 ff. 453, 28 ff.) Vorlesung über das Gute und die Ausführungen über die Philosophie (Aristot. de anima 1, 2, 404 b 19) sind bis auf wenige Spuren verloren, ebenso die von Platon in dieser Form nicht niedergeschriebenen, aber auf Grund seiner Vorträge von Schülerhand schriftlich fixierten Lehrsätze (sog. *ἄγραφα δόγματα,* Aristot. Phys. 4, 2, 209 b 15, Simpl. Phys. 542, 10; 545, 23 f.; Zeller II 1⁴, 439, 2).

Auf die Geschichte des Corpus Platonicum und die Überlieferung der platonischen Schriften kann hier nicht eingegangen werden (s. darüber die S. 78* f. verzeichnete Literatur). Wohl aber verlangen vier Fragen eine Erörterung, die für die Verwertung der als platonisch überlieferten Werke zur Erkenntnis der Lehre des Philosophen von grundlegender Bedeutung sind. Sie betreffen die Echtheit der einzelnen im platonischen Corpus vereinigten Schriften, die Abfassungszeit und chronologische Reihenfolge der als echt anzuerkennenden Werke, das Verhältnis dieser Reihenfolge zu des Verfassers eigener geistiger Entwicklung und endlich die Verteilung der einzelnen echten Schriften auf zeitlich oder sachlich bestimmte Gruppen.

I. Die Echtheit der einzelnen als platonisch überlieferten Schriften.

Schon das Altertum hat mehrere unter Platons Namen umlaufende Schriften einmütig als unecht verworfen. Von den bei Diog. Laërt. 3, 62 als solche *νοθευόμενα* genannten Werken gehören Eryxias, Alkyon (erscheint auch im Corpus Lucianeum; wohl deshalb in einem Teil der Pl.-Hss. nicht aufgenommen), Sisyphos, Axiochos, Demodokos noch dem Corpus Platonicum an, die anderen sind verloren. Die Prolegomena (S. 219, 13 ff. H.) nennen neben Sisyphos, Demodokos, Alkyon und Eryxias als allgemein athetiert noch die *Ὅροι.* Über die letzteren sowie über zwei weitere gleichfalls erhaltene Dialoge, *Περὶ δικαίου* und *Περὶ ἀρετῆς,* hat der in der Zeit des Kaisers Tiberius lebende Platoniker Thrasyllos — oder wer vor ihm die tetralogische Einteilung schuf — dadurch ein Verwerfungsurteil ausgesprochen, daß er sie von den Tetralogien, in die er alle von ihm für echt gehaltenen Werke gruppierte (Diog. Laërt. 3, 57), ausschloß. Die in der Neuzeit vorgenommene Prüfung konnte das Verdikt über die sämtlichen noch vorhandenen *νοθευόμενα* nur bestätigen, und alle Wahrscheinlichkeit spricht dafür, daß auch das Urteil über die verschollenen, wenn sie wieder zutage kämen, nicht anders ausfallen würde. Aber schon der antike Zweifel ging weiter und ließ auch eine Reihe der in die thrasyllischen Tetralogien aufgenommenen Schriften nicht unangetastet. So wurde die Echtheit des II. Alkibiades, des Hipparch, der Erasten und der Epinomis in Frage gestellt. Ja der Neuplatoniker Proklos verwarf neben der letzteren und den Briefen auch die Nomoi und sogar die Politeia, und von dem Stoiker Panaitios heißt es, er habe den Phaidon für unecht erklärt, eine Angabe, die übrigens wahrscheinlich auf ein Mißverständnis zurückzuführen ist (vgl. Zeller II 1⁴, 441, 1; Raeder, Pl.s philos. Entw. 22, 3).

Die moderne Kritik hat nicht nur die antiken Verwerfungsurteile mit Ausnahme der die Politeia, die Nomoi und den Phaidon betreffenden im allgemeinen übernommen — hinsichtlich der Epinomis und der Briefe schwankt das Urteil —, sondern vielfach auf Grund wirklicher oder vermeintlicher Bedenken in Form oder Inhalt der Schriften den Kreis der *νοθευόμενα* noch ungemein erweitert. Faßt man die Angriffe der antiken und modernen Kritik zusammen, so sind von den 36 Nummern der thrasyllischen Tetralogien nur 5 völlig unangefochten geblieben. Den Höhepunkt einer jeden festen Boden unter den Füßen verlierenden Hyperkritik vertreten Ueberweg und Schaarschmidt. Die neueste Phase der Kritik

ist, wie sie sich überhaupt in der Beurteilung der Echtheit antiker Schriftwerke größte Umsicht und Behutsamkeit zur Pflicht macht, so auch für die Bestandteile des platonischen Corpus von einer ins Ungemessene gehenden Zweifelsucht zurückgekommen. Alle Meinungsverschiedenheiten sind noch nicht beseitigt und werden sich auch in Zukunft schwerlich beseitigen lassen. Aber im ganzen ist doch, namentlich hinsichtlich der wichtigeren und für die Kenntnis der platonischen Philosophie ausschlaggebenden Dialoge eine erfreuliche Einigkeit in konservativer Richtung erreicht.

An Kriterien für die Echtheit oder Unechtheit einer unter Platons Namen gehenden Schrift stehen uns folgende zur Verfügung.

1) Die Überlieferung. Es widerspricht den Grundsätzen gesunder Methode, ein als platonisch überliefertes Werk zunächst als herrenlos anzusehen und ex integro die Frage zu beantworten, ob man es auf Grund des Inhalts und der Form als platonisch anzusehen habe oder nicht. Sein Vorhandensein im platonischen Corpus, zum mindesten in dessen von Thrasyllos anerkanntem Bestande, bildet immer ein Indiz zugunsten der Echtheit, das im einzelnen Falle erst durch Gegenbeweis entkräftet werden muß, ehe die Unechtheit als erwiesen gelten kann. Andererseits darf man das Gewicht der Überlieferung auch nicht, wie es von Grote und Chaignet geschehen ist, überschätzen. Wir haben keine Gewähr dafür, daß nicht schon früh in der akademischen Schulbibliothek Arbeiten von Anhängern Platons, sei es durch Irrtum, sei es durch absichtliche Täuschung, unter den literarischen Nachlaß des Meisters gerieten. Die alexandrinischen und pergamenischen Grammatiker und Bibliothekare waren auch beim redlichsten Bemühen schwerlich in der Lage, in dem Überkommenen durchweg mit Sicherheit das Unterschobene vom Authentischen zu sondern, und die Bücherangebote, die ihnen von Fälschern in Erwartung eines den berühmten Namen der angeblichen Verfasser entsprechenden hohen Kaufpreises gemacht wurden, bildeten für sie eine neue Quelle des Irrtums. Die tetralogische Einteilung vollends, deren Spuren sich nicht über den um die Mitte des ersten vorchristlichen Jahrhunderts tätigen Grammatiker Tyrannion von Amisos hinaus zurückverfolgen lassen (Usener, Kl. Schr. III 160 f.), war von Platon durch einen zeitlichen Abstand getrennt, der vollauf genügte, um Fälschungen in den platonischen Schriftenbestand Eingang zu gewähren. Ähnliches wie für die Überlieferung gilt für

2) die antiken Zeugnisse über den Ursprung von Werken des platonischen Corpus. Die antike Kritik verfügte über manche Hilfsmittel, die wir heute entbehren. Sie hat also ein Recht darauf, gehört zu werden. Aber das Verfahren dieser Kritik ist, wie auf anderen Gebieten der alten Literatur, so auch auf dem des platonischen Schrifttums nicht durchweg so einwandfrei, daß wir ihr auch in unkontrollierbaren Fällen unbedingt vertrauen dürften, am wenigsten da, wo es sich um Urteile einzelner handelt: Proklos' auf windige Gründe gestützte Verwerfung der Politeia, der Nomoi und der Briefe (Proleg. 26 S. 219, 17 ff. H.) bietet ein warnendes Beispiel. Ebensowenig kann umgekehrt ein vorbehaltloses Zitat einer unserer platonischen Schriften aus einem späteren Jahrhundert als vollwichtiges Zeugnis für deren Echtheit in Anspruch genommen werden, selbst dann, wenn der Zitierende der platonischen Schule angehört. Anders liegt die Sache bei Anführungen aus Akademiker- und Peripatetikerkreisen der nächsten Zeit nach Platon, insbesondere bei Zitaten in aristotelischen Schriften. Aristoteles war unmittelbarer Schüler Platons. Zu seiner Zeit werden sich fremde Erzeugnisse, wenn überhaupt, so jedenfalls nur in seltensten Fällen unter Platons Schriften gemischt haben, und soweit dies vorkam, war Aristoteles in der Lage, das Eingedrungene als solches zu erkennen. Er hat während der letzten zwanzig

Lebensjahre seines Lehrers mit diesem in regem persönlichem Verkehr gestanden, und man darf voraussetzen, daß er über Platons schriftstellerische Produktion nicht nur aus dieser Zeit, sondern auch aus seinen früheren Jahren genau unterrichtet war. Nun sind freilich volle Zitate platonischer Schriften mit ausdrücklicher Nennung des Verfassers und der Schrift bei Aristoteles verhältnismäßig selten. Gewöhnlich fehlt der Name des Verfassers oder der Schrift, oder es wird ohne Nennung weder des Verfassers noch der Schrift bald mit größerer bald mit geringerer Deutlichkeit auf Sätze angespielt, die sich in unseren platonischen Schriften vorfinden (vgl. die Sichtung bei Bonitz, Index Aristot. 598 f.). Solche Anführungen besitzen selbstverständlich nicht die volle Beweiskraft regelrechter Zitate, bieten aber doch in den meisten Fällen eine starke Stütze für die Annahme der Echtheit (vgl. im einzelnen Zeller II 1⁴ S. 448 ff.). Es sollte keines Wortes bedürfen, daß man das Schlußverfahren nicht umkehren und nicht aus der Nichterwähnung oder Nichtberührung einer Schrift bei Aristoteles ohne weiteres auf einen späteren, unplatonischen Ursprung schließen darf.

3) Der Lehrgehalt einer Schrift bietet für die Echtheitsfrage ein Kriterium von sehr bedingtem Werte. Unsere Kenntnis der platonischen Lehre beruht, abgesehen von den nur wenige, wenn auch wichtige, Punkte betreffenden Angaben des Aristoteles und Späterer, auf den echten platonischen Schriften. Wer nun über Echtheit oder Unechtheit eines Werkes nach seinem Verhältnis zur platonischen Lehre entscheiden will, begibt sich in einen circulus vitiosus. Der logische Fehler läßt sich allerdings dadurch beseitigen, daß man mit Hilfe unseres zweiten Kriteriums, der antiken Bezeugung, einen Kanon echter Werke feststellt, an deren Lehrgehalt man den der anderen mißt. Aber neben der Schwierigkeit der Umgrenzung dieses Kanons — auch die aristotelische Bezeugung bietet keine jeden Zweifel ausschließende Norm — steht die andere größere, den Spielraum zu bemessen, innerhalb dessen sich Abweichungen einer gegebenen Schrift von der kanonischen Lehre bewegen dürfen, ohne die Verwerfung dieser Schrift zu erfordern. Hier ist subjektiver Willkür Tür und Tor geöffnet, und die Verwirrung in der Platonkritik früherer Generationen beruht wesentlich darauf, daß man in der Echtheitsfrage der Lehrvergleichung das entscheidende Wort verstattete. Unbrauchbar ist freilich auch dieses Kriterium nicht. Enthält ein Dialog eine Lehre zweifellos nachplatonischen Ursprungs, so ist ein Verdikt gerechtfertigt. Dies ist der Fall beim II. Alkibiades, der in dem Satze *πάντας . . . τοὺς ἄφρονας μαίνεσθαι* (139 c) ein stoisches Philosophem zum Ausdruck bringt. Auch können beim Vorhandensein anderer Verdachtsgründe Besonderheiten des Lehrgehaltes ein unterstützendes Moment bilden: erregen Sprache und Stil eines Dialoges Bedenken, so wird sich die Wahrscheinlichkeit seiner Unechtheit erhöhen, wenn sein philosophischer Inhalt in auffallender Weise über die Peripherie des anerkannt Platonischen hinausgreift oder durch bemerkenswerte Dürftigkeit hinter ihr zurückbleibt. Schließlich wird der Inhalt eines Werkes auch dann begründeten Verdacht erregen, wenn er in sich selbst in einem Grade widerspruchsvoll ist, der mit der Arbeitsweise eines mit Bedacht verfahrenden Schriftstellers unvereinbar erscheint. So bezeichnet der Theages 128 d das sokratische Daimonion als eine lediglich abmahnende Stimme und stellt positive Weisungen dieses inneren Orakels ausdrücklich in Abrede. Eine kurze Strecke weiter aber, 129 e, gilt das nämliche Daimonion in unzweifelhafter Weise als eine auch antreibende Instanz.

4) Die künstlerische Darstellung. Platon gehört zu den größten Darstellungskünstlern aller Zeiten. Manche unter seinen Dialogen sind unübertroffene Meisterstücke schriftstellerischer Komposition. Es liegt daher nahe, auch die Kunst der Darstellung als Mittel zur Entscheidung über Echtheit oder Unechtheit

zu benutzen und Werke, die unter diesem Gesichtspunkte auffallende Schwächen zeigen, als des großen Schriftstellers unwürdig auszuscheiden. Wir stehen aber auch hier wieder auf schwankendem Boden. Platons Altersdialoge verraten eine starke Abnahme seines Interesses für die Darstellungsform, und auch die zweifellos echten Dialoge der vorangehenden Zeit bekunden beträchtlich verschiedene Grade des auf die szenische Ausgestaltung und den Reiz der Gesprächsführung verwendeten Bemühens. Dazu kommt, daß gerade bei der künstlerischen Bewertung das subjektive Empfinden des Beurteilers besonders stark ins Gewicht fällt. Gleichwohl versagt auch dieses Kriterium nicht völlig. Wenn ein Dialog eine überaus dürftige Ausführung der nämlichen szenischen Motive aufweist, die in einem andern mit reichem Können verwertet sind, wenn dabei das geschickt begründete und anschauliche Handeln lebensvoller Gestalten in einem mühselig erquälten Spiele blutloser Schatten sein Gegenbild findet, so ist der Verdacht, daß hier die Arbeit eines stümpernden Nachahmers vorliege, berechtigt, zumal dann, wenn sich gegen die betreffende Schrift noch andere Bedenken regen. Das ist der Fall beim Theages, der in seiner Szenerie ein ärmlicher Abklatsch des Laches ist und in seinem Inhalte den oben erwähnten Makel der Flüchtigkeit trägt. Ebenso hat sich der Verfasser der Erasten für seine Szene augenscheinlich Dialoge der platonischen Frühzeit, wie Charmides, Lysis und Euthydem, zum Muster gewählt, ihren Reiz aber, ungeachtet einiger Erfindungsgabe, auch entfernt nicht zu erreichen vermocht. Erschwerend kommen ein antiker Zweifel an der Echtheit (Diog. Laërt. 9, 37) und sprachliche Anstöße (Ritter, Unters. über Pl. S. 90) in Betracht.

5) Der Sprachgebrauch bildet neben den aristotelischen Zeugnissen das relativ sicherste und ergiebigste Kriterium in unserer Frage. Zwar erheben sich hier zunächst analoge prinzipielle Bedenken wie bei der Entscheidung nach Indizien des Lehrgehaltes: woher kennen wir den platonischen Sprachgebrauch, ehe dafür durch Feststellung der echten Schriften eine Grundlage geschaffen ist? Und haben wir mit Hilfe anderer Kriterien einen Kreis maßgebender authentischer Werke abgegrenzt, wie weit darf sich die zu beurteilende Schrift in sprachlichen Einzelheiten von diesem Kreise entfernen, ohne dem Verdikte zu verfallen? Bleibt hier, wie bei der Bemessung nach sachlichen Indizien, für Meinungsverschiedenheit Raum, so bietet doch nach einer Seite hin das sprachliche Kriterium eine auf dem Wege inhaltlicher Vergleichung nicht zu erreichende Sicherheit. Ein Fälscher mußte, wollte er des Erfolges gewiß sein, sich in das für sein Falsifikat in Frage kommende Gedankengebiet des Philosophen so einzuleben suchen, daß es ihm möglich war, jede sachliche Abweichung zu vermeiden. War das Gebiet nicht zu groß, so mochte ihm das, namentlich wenn er als Schulgenosse ohnehin und in tieferer Weise mit der Lehre des Meisters vertraut war, soweit gelingen, daß selbst ein schärferes Auge sich berücken ließ. Auf der sprachlichen Seite hatte die Täuschung nicht ganz die gleichen Voraussetzungen. Zwar empfahl es sich auch hier, groben Verstößen gegen Grammatik, Lexikon und Stil des zu kopierenden Autors aus dem Wege zu gehen — daß freilich selbst solche den Erfolg einer Fälschung nicht notwendig unterbanden, lehrt die griechische Literaturgeschichte —. Aber es gab Gebiete des individuellen Sprachgebrauches, die sich der Aufmerksamkeit des Lesers, namentlich des Lesers späterer Generationen, innerhalb deren zumeist die Fälschung entstand und auf die sie berechnet war, entzogen und auch von dem Fälscher um so eher vernachlässigt zu werden pflegten, als hier eine völlige Anpassung an den Autor nur auf dem Wege minutiöser Beobachtung, langer Übung und intimen Anempfindens zu erreichen war; so die Verwendung der Präpositionen, Konjunktionen und sonstigen Partikeln nach

Auswahl und Frequenz, die formelhaften Wendungen der Dialogführung, wie bejahende Antwort, Zustimmung, Rückverweisung auf Gesagtes, die Einzelheiten der Terminologie, das Verhalten zum Hiatus u. dgl. Erst die moderne Forschung hat auf diese Erscheinungen in umfassenderer Weise achten gelernt und sich in deren Feststellung und statistischer Aufnahme ein vorzügliches Mittel höherer Kritik geschaffen, welches bei Platon dadurch besonders einschneidend wirkt, daß es in weitem Maße gelungen ist, auch die Verschiedenheiten des Gebrauches in den einzelnen Perioden der schriftstellerischen Tätigkeit des Philosophen zu bestimmen. Durch Unkenntnis dieser Perioden verrät sich der Fälscher, auch wo er im allgemeinen den platonischen Sprachcharakter einzuhalten weiß, in manchen Fällen mit Sicherheit. So wäre nach Ritters Beobachtungen (Unters. üb. Pl. S. 88 ff.) der II. Alkibiades in einer Reihe von Spracheigentümlichkeiten einer früheren Periode des platonischen Schrifttums zuzurechnen, als der I. Alkibiades, auf den er inhaltlich Bezug nimmt. Eryxias, Theages, Erasten u. a. Dialoge vereinigen Merkmale einer früheren mit solchen einer späteren Zeit (vgl. Ritter a. a. O. S. 85. 94. 90 u. a.). Hier überall bieten Bedenken anderer Art, die an der Unechtheit keinen Zweifel lassen, die Probe auf das Exempel. Unter allen Dialogen, die nach außersprachlichen Indizien als unplatonisch oder zweifelhaft anzusehen sind, ist keiner, der nicht in Lexikon und Grammatik, formelhaften Wendungen usw. Anstößiges oder doch zum mindesten Auffälliges darböte. Daraus und aus den angeführten allgemeinen Erwägungen ergibt sich, daß die Abwesenheit aller sprachlichen Bedenken immer als gewichtigstes Argument zugunsten der Echtheit eines Werkes in die Wagschale fällt.

Die Betrachtung der verschiedenen Kriterien für die Entscheidung der Echtheitsfrage zeigt, daß keines unter ihnen zu einer durchgängigen und zweifelsfreien Sichtung des platonischen Corpus ausreicht. Wenn sich gleichwohl die Meinungsverschiedenheiten bei Anwendung einer gesunden kritischen Methode auf ein verhältnismäßig geringes Maß herabgemindert haben, so liegt das daran, daß die Kriterien sich mannigfach gegenseitig ergänzen und unterstützen. Ihre Anwendung hier für alle einzelnen Werke durchzuführen, ist durch die dieser Darstellung gezogenen Grenzen ausgeschlossen. Wichtigeres wird unten bei Behandlung einzelner Schriften bemerkt werden. Im einzelnen vergleiche man über die angezweifelten und athetierten Werke die S. 101* ff. mitgeteilte Literatur.

Ich gebe im Folgenden eine Übersicht über den Bestand unseres Corpus Platonicum mit Berücksichtigung der Echtheitsfrage. Schriften, für deren platonischen Ursprung trotz der von mancher Seite erhobenen Bedenken die überwiegende Wahrscheinlichkeit besteht, kennzeichne ich durch ein †, solche, für deren fremde Herkunft nach allgemeinem Urteile die gewichtigeren Indizien sprechen, mit ††, diejenigen, deren Echtheit ausgeschlossen erscheint, mit †††. Alle nicht gekennzeichneten sind und gelten für fraglos platonisch. Die Athetesen der jetzt überwundenen Hyperkritik lasse ich wie billig unberücksichtigt. Für die Anordnung lege ich die mit den Ziffern I, II, III usw. unterschiedenen thrasyllischen Tetralogien, die auch für die Anlage der gangbaren Ausgaben maßgebend gewesen sind, zugrunde und füge die nicht in diesen Tetralogien enthaltenen Stücke als Anhang bei.

A. Schriften der thrasyllischen Tetralogien: I. Euthyphron. Apologia. Kriton. Phaidon. II. Kratylos. Theaitetos. Sophistes. Politikos. III. Parmenides. Philebos. Symposion. Phaidros. IV. Erster Alkibiades ††. Zweiter Alkibiades †††. Hipparchos ††. Erastai †††. V. Theages †††. Charmides. Laches. Lysis. VI. Euthydemos. Protagoras. Gorgias. Menon. VII. Großer

Hippias †. Kleiner Hippias. Ion †. Menexenos †. VIII. Kleitophon ††. Politeia. Timaios. Kritias. IX. Minos ††. Nomoi. Epinomis †. Briefe (in deren Sammlung ist die Echtheitsfrage für die einzelnen Briefe gesondert zu behandeln. Nr. 1 mit der Überschrift *Δίων Διονυσίῳ εὖ πράττειν* will gar nicht für platonisch gelten und steht zu Unrecht in der Sammlung; vgl. im übrigen die Literatur S. 103* f.).

B. Anhang: außerhalb der thrasyllischen Tetralogien stehende Schriften: Definitionen (*Ὅροι*) †††. Über das Gerechte †††. Über die Tugend †††. Demodokos †††. Sisyphos †††. Alkyon †††. Eryxias †††. Axiochos †††.

II. Die Abfassungszeit und chronologische Reihenfolge der platonischen Schriften.

Die beiden Probleme, die absolute Chronologie der einzelnen Gespräche, d. h. die Bestimmung des Datums ihrer Abfassung, und ihre relative Chronologie, d. h. die Feststellung ihres gegenseitigen Altersverhältnisses, stehen in engem Zusammenhange und sind in Verbindung miteinander zu behandeln. Sie sind für die Erkenntnis von Platons philosophischer Entwicklung von grundlegender Bedeutung. Es ist klar, daß wir beispielsweise über Werden und Wandlung der Ideenlehre zu sehr verschiedener Auffassung gelangen, je nachdem wir die Bedenken gegen diese Lehre und eine bestimmte Form derselben, wie sie im Parmenides und Sophistes zum Ausdruck kommen, der Darstellung dieser Lehre im Symposion, Phaidon, in der Politeia und im Phaidros vorangehen oder folgen lassen; ebenso daß wir von dem Verlaufe der politischen Theoriebildung des Philosophen ein anderes Bild erhalten je nach dem zeitlichen Verhältnis, das wir als zwischen Politeia, Politikos und Nomoi bestehend annehmen. Aber auch wer in der Abfolge der Dialoge nicht ein Spiegelbild der eigenen Entwicklung des Philosophen, sondern nur die sukzessive Ausführung eines von vornherein feststehenden pädagogischen Planes erkennt, muß der Reihenfolge, in der die einzelnen Punkte dieses Planes zur Verwirklichung gelangten, Wichtigkeit beimessen.

Auch hier haben wir zunächst die Kriterien ins Auge zu fassen, die zur Lösung des Problems in Anwendung kommen. Es sind die folgenden:

1) Angaben aus dem Altertume. Sie sind an Zahl und fast sämtlich auch an Wert sehr gering. Aristoteles' Aussage, daß die Gesetze später geschrieben seien als die Politeia (Politik *B* 6, 1264 b 27) ist uns eine willkommene Bestätigung eines auch sonst gesicherten Zeitverhältnisses. Die Nachricht, daß erst Platons Schüler Philippos von Opus den Gesetzen ihre definitive Gestalt gegeben (Proleg. 24. 25) und das Werk ins Reine geschrieben habe (Diog. Laërt. 3, 37) steht damit in Einklang, ebenso Platons eigenes Zeugnis in dem (sicher echten) dritten Briefe (316a), wo von den für Dionys (etwa 366) verfaßten Gesetzesproömien die Rede ist, jedenfalls einer Vorarbeit für die später ausgeführten Nomoi, in die sie aufgenommen wurden (Blaß, Apophoreton S. 56 f.; die hier S. 61 ff. unter Heranziehung von epist. 7, 344 c angenommene Spätgrenze für die Abfassung der Nomoi ist unsicher). Die Bemerkung, daß Plat. Nomoi 3, 694 c auf die xenophontische Kyrupädie anspiele (Diog. Laërt. 3, 34, Athen. 11, 504 f., Gell. 14, 3, 4), scheint richtig, gibt aber nichts aus, solange die Abfassungszeit der Kyrupädie nicht feststeht. Die in der antiken Literatur über die Feindschaft zwischen Platon und Xenophon gleichfalls vertretene Auffassung, daß in der Kyrupädie die platonische Politeia bekämpft werde, entbehrt jedes Anhaltspunktes. Die Erzählungen bei Diog. Laërt. 3, 35 (Proleg. 3). 37, Athen. 11, 505 d e, aus denen zu schließen wäre, daß der Lysis vor dem Tode des Sokrates, der Phaidon zur Zeit der Zugehörigkeit des Aristoteles zur Akademie, und der letztere Dialog

ebenso wie der Gorgias zu Lebzeiten der Männer, deren Namen sie tragen, verfaßt worden seien, zeigen zu sehr anekdotenhaften Charakter, als daß sich auf sie bauen ließe. Viel besprochen ist die Diog. Laërt. 3, 38, Olymp. vit. Plat. 3 S. 192, 13 H., Proleg. 24 S. 217, 34 H. wiedergegebene Behauptung, der Phaidros sei der älteste platonische Dialog. Sie beruht nicht auf positiver Überlieferung, sondern auf einer Argumentation, die wir glücklicherweise nachprüfen können, und die sich bei dieser Prüfung als nicht stichhaltig erweist. Ihre Gründe sind zunächst das Jünglingshafte des Themas (*καὶ γὰρ ἔχειν μειρακιῶδές τι τὸ πρόβλημα*) und der dithyrambenartige Charakter des Dialoges. Mit ersterem ist fraglos die Behandlung des Eros im ersten Teile des Gespräches gemeint. Daß aber auch ein reifer Mann diesen Gegenstand behandeln kann, ließe sich, wenn es nicht selbstverständlich wäre, durch den Hinweis auf das Symposion dartun. Ernster zu nehmen ist der zweite Grund. In der Tat ist der Phaidros, besonders in dem prachtvollen Mythos vom Fluge des befiederten Seelengefährtes, unter allen platonischen Dialogen am meisten durch hohen poëtischen Schwung ausgezeichnet, und wenn in dem Worte „dithyrambenartig" auch das Moment der Nichteinhaltung strenger Kompositionsregeln mitklingt, so ließe sich auch dafür an die deutlich hervortretenden Anstöße der Disposition des Phaidros erinnern. Aber ein sicheres Merkmal für eine frühe Entstehungszeit des Dialoges liegt auch darin nicht, um so weniger, als die sprachliche Forschung ergeben hat, daß der Phaidros in der Bevorzugung poëtischer Wörter, auf der zu einem guten Teile der Eindruck dichterischen Schwunges beruht, sich gerade mit den Alterswerken des Philosophen nahe berührt, und die Fehler der Disposition mit der ebenfalls in den Altersdialogen bemerkbaren Abnahme des Interesses an der künstlerischen Seite der Darstellung in Einklang stehen. An die gleiche Eigentümlichkeit des Werkes, die andere veranlaßte von einem dithyrambenhaften Charakter zu reden, dachte wohl auch Dikaiarchos, wenn er — ob im Zusammenhange einer Zeitbestimmung, wird nicht ausdrücklich gesagt — das Schwülstige (*τὸ φορτικόν*) der Schreibweise tadelt (Diog. Laërt. 3, 38). Ganz töricht verfuhr, wer im Schlußteil des Gespräches das Problem fand, ob man schriftstellerisch tätig sein solle oder nicht, und nun schloß, wenn der Philosoph darüber im Phaidros im Zweifel sei, könne er vorher keinen andern Dialog geschrieben haben (Proleg. 24 S. 217, 35 ff. H.). Auf einem bessern, wenn auch an sich nicht zwingenden Schlusse beruht wohl Plutarchs Angabe (Solon 32), Platon habe den Kritias spät begonnen und sei durch den Tod an seiner Vollendung gehindert worden. Ihren Ausgangspunkt wird der Torsocharakter des Werkes gebildet haben. Noch weniger fruchtet die von Diog. Laërt. 3, 56 (vgl. Prol. 24 f.) übermittelte Behauptung des Thrasyllos, der Philosoph habe seine Dialoge nach Art, d. h. in Nachahmung der tragischen Tetralogie herausgegeben. Sollte damit wirklich nicht die tetralogische Einteilung einer Gesamtausgabe (vgl. Diog. Laërt. 3, 61 *καὶ οὗτος μὲν οὕτω διαιρεῖ*), sondern die sukzessive tetralogienweise Veröffentlichung einzelner Dialoge gemeint sein, so wäre Thrasyllos schon dadurch widerlegt, daß dann nach seiner Gruppierung zugleich mit Euthyphron, Apologie und Kriton auch bereits der Phaidon erschienen sein müßte, der nach sicheren Indizien einer beträchtlich späteren Zeit angehört.

2) Anspielungen auf Personen und Ereignisse der äußeren Zeitgeschichte. Auch sie sind spärlich und geben mit Sicherheit nur einen terminus post quem. Die Bemessung des zeitlichen Abstandes zwischen dem Gegenstande der Anspielung und der Anspielung selbst hängt von mehr oder minder unsicheren Erwägungen ab. Menon 90 a wird mit den Worten *ὥσπερ ὁ νῦν νεωστὶ εἰληφὼς τὰ Πολυκράτους χρήματα Ἰσμηνίας ὁ Θηβαῖος* auf die zu Anfang des korinthi-

schen Krieges (395) mit persischem Gelde erfolgte Bestechung des thebanischen Demagogen Ismenias Bezug genommen. Die Worte *νῦν νεωστί* sind durch den Gegensatz des früher durch langjährige verdienstliche Tätigkeit reich gewordenen Anthemion bedingt und zwingen nicht, die Abfassung des Dialoges dem Ereignisse unmittelbar folgen zu lassen, auch abgesehen davon, daß sie anachronistisch dem Mitunterredner Sokrates in den Mund gelegt sind und nicht vom Verfasser im eigenen Namen gebraucht werden. Immerhin erklärt sich die Anspielung am besten, wenn die Begebenheit noch frisch in aller Erinnerung war. Man wird also mit dem Menon kaum unter das Jahr 390 herabgehen dürfen. Ähnliches gilt von der Erwähnung des nämlichen Ismenias im ersten Buche der Politeia 336a. Der thebanische Parvenu wird hier als machtbewußter Reicher mit Periander, Perdikkas und Xerxes zusammengestellt, doch wohl in sarkastischer Absicht, die am verständlichsten ist zu einer Zeit, da die Bestechungsangelegenheit noch im Gedächtnis weiter Kreise fortlebte. In die Zeit des korinthischen Krieges weist mit Wahrscheinlichkeit noch eine weitere Beziehung. Im Ion 541c erscheint Ephesos als Athen untertänig (*ἄρχεται ὑπὸ ὑμῶν* [sc. *τῶν Ἀθηναίων*]). Dem Ephesier Ion wird von Sokrates der Dienst des Söldnerstrategen empfohlen und seinem Einwande, daß die Athener und Spartaner den Fremden nicht verwenden würden, mit dem Hinweise auf den Klazomenier Herakleides u. a. begegnet, die als Nichtathener wegen ihrer Fähigkeiten zu Strategien und den anderen Ämtern befördert worden seien. Herakleides kann nicht vor der Wende des 5. und 4. Jahrhunderts athenischer Stratege gewesen sein (vgl. Dittenberger, Syll. inscr. Graec.³ No. 118). Will man also nicht an der Ionstelle eine besonders krasse Vermengung verschiedener Epochen annehmen, so ist man genötigt, bei dem *ἄρχεται ὑπὸ ὑμῶν* nicht an die jedenfalls vor der sizilischen Expedition (415) gelöste Zugehörigkeit von Ephesos zum ersten athenischen Seebunde, sondern an den erneuten Anschluß der Stadt an Athen zwischen 394 und 391 zu denken, obwohl dieser Anschluß nicht ohne eine gewisse Übertreibung als *ἄρχεσθαι* bezeichnet werden kann.[1]) Das Ende des korinthischen Krieges bildet den terminus post quem für den Menexenos, in welchem die Übersicht über Athens Geschichte bis zum Frieden des Antalkidas (386 vor Chr.) herabgeführt wird (245e). Es liegt nahe anzunehmen, daß die in dem Dialoge enthaltene Persiflage der rhetorischen Epitaphien auf gefallene Krieger durch eine um diese Zeit veranstaltete Leichenfeier veranlaßt wurde, die Abfassung der Schrift also annähernd in die gleiche Zeit zu setzen ist. Läßt sich hierüber mit voller Sicherheit nichts ausmachen, so bleiben noch größere Zweifel bei der im Sympos. 193a vorliegenden Anspielung auf den arkadischen Dioikismos des Jahres 385/4. Die Frühgrenze steht fest, wie lange nach dem Ereignis aber noch darauf angespielt werden konnte, hängt ganz davon ab, wie tief es sich dem Gedächtnis der Zeitgenossen eingeprägt hatte. War das Begebnis schon an und für sich als typisches Merkmal der spartanischen Reaktion im Peloponnes von erheblicher Bedeutung, so konnte es noch durch besondere Umstände, die sich unserer Kenntnis entziehen, einen so starken Eindruck hervorbringen, daß eine Hindeutung darauf auch nach Verlauf von zehn und mehr Jahren dem Schriftsteller nahe lag und vom Leser verstanden wurde. Bei unserem oberflächlichen Wissen von den Vor-

---

[1]) Auskunft über die in Frage kommenden ephesisch-athenischen Beziehungen verdanke ich der Freundlichkeit E. v. Sterns. Bergk (Griech. Lit. IV S. 454), der den Dialog bereits in die Zeit des erneuten günstigen Verhältnisses zwischen beiden Städten verlegte, glaubte ihn wegen der 530b erwähnten Panathenäenfeier ins Jahr 390 datieren zu sollen. Aber 391 hielten es die Ephesier schon wieder mit Sparta. Auch nötigt nichts, bei der Stelle an ein bestimmtes geschichtliches Panathenäenfest zu denken.

gängen entzieht sich der zeitliche Spielraum, innerhalb dessen eine Anspielung möglich war, jeder Abschätzung. — Je später die in Anspielungen berührten Ereignisse fallen, desto wertvoller sind sie natürlich für die platonische Chronologie, selbst wenn sie nur die Frühgrenze für die Entstehung eines Werkes abgeben. Dies gilt außer der oben schon erwähnten Beziehung des 3. Briefes und dadurch mittelbar der Nomoi auf die gesetzgeberischen Pläne des Dionys von zwei geschichtlichen Hinweisen des Theaitet, von denen der erste freilich nicht eindeutig ist. Nach Theait. 142a f. wird Theaitet verwundet und erkrankt aus dem Lager vor Korinth nach Athen verbracht. Den geschichtlichen Hintergrund hierfür bieten wahrscheinlich die Kämpfe der Korinther und Athener unter Chabrias im Jahre 369 (Ed. Meyer, Gesch. d. Altert. V § 952). Aber unmöglich wäre es an und für sich nicht, daß dem Verfasser Ereignisse im Anfange des korinthischen Krieges vorschwebten (so Zeller, Sitz. d. Berl. Ak. 1886, 646 = Kl. Schr. I 367 im Zusammenhange mit der irrigen Deutung der zweiten gleich zu nennenden Stelle). Um so sicherer ist die Beziehung von Theait. 175a. Hier führt die Erwähnung von Leuten, die sich eines Stammbaumes von 25 Ahnen rühmen und diesen bis zu Herakles hinaufführen, frühestens auf 371 vor Chr. (vgl. E. Rohde, Philol. 49 [1890], 231 ff. = Kl. Schr. I 277 ff.). Erwägt man, daß die Datierung des Theaitet ein äußerst wichtiges Kapitel innerhalb der gesamten platonischen Chronologie bildet und der Streit sich wesentlich darum drehte, ob dem Gespräche vor oder nach den großen konstruktiven Hauptdialogen sein Platz anzuweisen sei, so wird man diesen aus einer geschichtlichen Anspielung gewonnenen terminus post quem als wertvolle Bestätigung des später zu erwähnenden Ergebnisses sprachlicher Forschung freudig willkommen heißen. Schließlich sei noch der Deutung eines geschichtlichen Hinweises gedacht, die, ihre Richtigkeit vorausgesetzt, die viel behandelte Frage, ob Platon bereits vor Sokrates' Tode Dialoge geschrieben habe, entscheiden würde. Das warme Lob, das der Philosoph seinem Oheim Charmides und dessen Geschlechte in dem gleichnamigen Dialoge (155a. 157d ff.) spendet, hat H. Mutschmann (Hermes 46 [1911], 473 ff.) bestimmt, in der Schrift einen Nekrolog auf diesen Oheim zu erkennen und demgemäß, da der Nekrolog den Ereignissen nicht nachhinken dürfe, das Werk im Todesjahre des Charmides, 403, oder einem der beiden nächstfolgenden Jahre verfaßt zu denken. Damit ist aber m. E. den beiden Stellen im Vergleiche mit dem dogmatischen Gehalte des Dialogs eine zu große Bedeutung beigemessen. Die Schrift erklärt sich zur Genüge als eine mit dem Laches parallel gehende begriffsethische Untersuchung, bei der sich dem Verfasser als Verkörperung der in Rede stehenden *σωφροσύνη* das Bild seines Oheims auch viele Jahre nach dessen Tode einstellen konnte.

3) Beziehungen Platons auf Männer der Philosophie und Literatur seiner Zeit und umgekehrt. Da uns Platon Gespräche zwischen Sokrates und seinen Zeitgenossen vorzuführen pflegt, ist naturgemäß die ausdrückliche Nennung von Personen, mit denen er selbst in Berührung kam, seltener, als man sonst bei dem beträchtlichen Umfange seines literarischen Nachlasses annehmen möchte. Nun kommen freilich neben den ausdrücklichen Erwähnungen auch stillschweigende Bezugnahmen in Betracht. Die von einigen für die Deutung der platonischen Dialoge aufgestellte allgemeine Gleichung: Sokrates = Platon, die Gesprächspartner des Sokrates = Personen des platonischen Verkehrs, entbehrt zwar jeder Grundlage; aber deshalb läßt sich doch nicht in Abrede stellen, daß Platon sich mehrfach auch ohne Namennennung mit Männern seiner eigenen Zeit beschäftigt. Im einzelnen sind aber solche Beziehungen zumeist unsicher und schwer bestimmbar, und ihr Ertrag für die Chronologie ist gering. Die von

Platon am häufigsten genannte Person ist Sokrates. Die verschiedene in der Dialogführung ihm angewiesene Stellung wird uns als chronologisches Merkmal später noch begegnen. Im übrigen bieten seine Erwähnungen geringe Ausbeute. Wenn Thrasyllos bei Diog. Laërt. 3, 58 Euthyphron, Apologie, Kriton und Phaidon als Darstellung des typischen Philosophenlebens und seines idealen Verhaltens gegenüber der mehr und mehr hereinbrechenden Katastrophe — der Philosoph auf dem Wege zur Gerichtsbehörde, vor Gericht, im Gefängnis bei Fluchtgelegenheit, in der Todesstunde — zu einer Tetralogie vereinigt, so ist dagegen vom Standpunkte einer Gruppierung unter ethischem Gesichtspunkte nichts einzuwenden. Aber von einer gleichzeitigen Herausgabe dieser Schriften kann keine Rede sein. Ebenso aussichtslos ist der Versuch Munks, die ganze Schriftenreihe als idealisiertes Lebensbild des Sokrates nach dem aufsteigenden Lebensalter des in den Dialogen auftretenden Sokrates chronologisch zu ordnen. Wohl aber läßt sich mit einiger Wahrscheinlichkeit vermuten, daß die Schriften, in denen Sokrates' persönliches Schicksal im Vordergrunde steht, wie Apologie und Kriton, nicht sehr weit von seinen Lebzeiten abzurücken und der frühesten Periode von Platons Schriftstellerei zuzuweisen sind. Ebenso diejenigen, in denen Sokrates' Charakter mit besonderer Liebe gezeichnet ist und insbesondere durch die Darstellung seines Verhältnisses zur Jugend eine apologetische Tendenz hindurchleuchtet, wie im Protagoras, Laches, Charmides und Lysis. Doch ist bei Verwendung dieses Gesichtspunktes Vorsicht geboten. Noch in viel späterer Zeit hat die Dogmatik einiger Dialoge den Verfasser bestimmt, auf Sokrates' Schicksal und Charakter einzugehen. So veranlaßte die Unsterblichkeitslehre des Phaidon das Gemälde von Sokrates im Kreise seiner Jünger während der Sterbestunde, das Erosthema des Symposions die Darstellung von Sokrates' Verhalten zum sinnlichen Eros in der Erzählung des Alkibiades. Die abgestufte Stellungnahme der einzelnen Werke zu Sophisten und Rhetoren im allgemeinen sowie zu den athenischen Staatsmännern hängt mit tieferen Fragen der philosophischen Entwicklung Platons zusammen und wird später besprochen werden. Hingegen gehören die mehr oberflächlichen Beziehungen auf bestimmte einzelne Rhetoren hierher. Im Phaidr. 278 e f. erteilt Sokrates dem noch jugendlichen Isokrates ein warmes Lob. Er lasse, so heißt es im wesentlichen, Besseres erwarten als Reden nach Art des Lysias. Vielleicht werde er heranreifend auf dem Gebiete der Reden, die er jetzt in Angriff nehme, alle bisherigen Redner weit überragen, vielleicht auch damit nicht zufrieden sich von göttlicherem Triebe zu Größerem führen lassen, denn in des Mannes geistiger Veranlagung liege ein Stück Philosophie (*φύσει γὰρ . . . ἔνεστί τις φιλοσοφία τῇ τοῦ ἀνδρὸς διανοίᾳ*). Die Stelle ist der Ausgangspunkt einer Kombination, die mit um so größerem Eifer aufgenommen und ausgebaut wurde, als die Datierung des Phaidros eines der wichtigsten und umstrittensten Probleme der Platonchronologie bildet. Außer dem erwähnten Lobe des Isokrates kommt Folgendes in Betracht. Die in den nächsten Jahren nach 390 vor Chr. verfaßte Sophistenrede des Isokrates (or. 13) äußert sich sehr abschätzig über die Eristik im Jugendunterrichte in einer Form, aus der man sehr leicht eine Geringschätzung der üblichen Jugendunterweisung überhaupt als eines praktisch unfruchtbaren Unternehmens herauslesen konnte. Von der Bekämpfung der Eristik, die sich im Eingange der Helena wiederholt, wurde auch die Sokratik getroffen, insofern innerhalb dieser Antisthenes die Eristik pflegte. Auf den letzteren könnte der Anfang der Helena mit der Anführung von Sätzen, die für Antisthenes bezeugt sind, hindeuten. Andererseits enthält die Sophistenrede in § 17 eine auffallende Parallele zu Plat. Phaidr. 269 d. Ferner weist Platon im Euthydemos 304 d ff. eine gegen das unfruchtbare Philosophiestudium gerichtete

Äußerung eines ungenannten Mannes zurück, dessen Charakteristik auf Isokrates paßt. Auch diese Äußerung findet ihren Anknüpfungspunkt in der Eristik. Man ging nun auf die Jagd nach gegenseitigen polemischen Anspielungen in den weiteren Werken der beiden Schriftsteller, und, wie es bei derartigen Jagden zu geschehen pflegt, der Jagende kehrte jeweilen mit einiger wenn auch imaginären Beute heim. So ergab sich folgender Zusammenhang. Platon hat zunächst auf Isokrates' vermeintlichen Zug zur Philosophie große Hoffnungen gesetzt, die in der Phaidrosstelle ihren Ausdruck fanden. Sie wurden durch die Sophistenrede trotz des in der Bezugnahme von § 17 auf Phaidr. 269 d liegenden Komplimentes schwer getäuscht, und Platon quittierte im Euthydemos mit einer energischen Zurückweisung über die Angriffe des Redners, indem er zugleich zwischen seiner und der antisthenischen Art Philosophie zu treiben eine scharfe Grenze zog. Damit war der Bruch zwischen Isokrates einer-, Platon und der Sokratik andererseits vollzogen. Ihre Feindschaft kam in den folgenden Jahrzehnten in fortwährenden Plänkeleien wieder und wieder zur Erscheinung. Der Phaidros ist also vor der Sophistenrede spätestens um 390, der Euthydem nicht sehr lange nach dieser Rede verfaßt. Aus dieser von Spengel unter dem Beifall Zellers begründeten, von Usener u. a. weiter ausgebauten Kombination fällt zunächst ein nebensächlicher Punkt, das Kompliment des Isokrates in der Sophistenrede, dahin: Der Gedanke, um den es sich handelt, findet sich in übereinstimmender Form auch beim Anonymus Iamblichi (Diels Vorsokr. c. 82, 1), der ihn weder aus Platon noch aus Isokrates entnommen haben kann. Er ist also nicht Platons Eigentum (vgl. Heinr. Gomperz, Wiener Studien 27 [1905], 168 ff.). Aber auch das ganze Gebäude steht auf unsicherem Grunde. Es ist von vornherein ein mißliches Unterfangen, bei zwei Männern, die am gleichen Orte wohnten und als Mittelpunkte geistiger Kreise mannigfache Gelegenheit hatten, sich übereinander auszusprechen, sich zu verfeinden und sich zu verständigen, Gegensätze zu betonen, zu mildern und zu verschärfen — bei solchen Männern aus Stellen ihrer Werke, die doch nur einen Bruchteil ihrer Äußerungen darstellen, und dazu noch aus Stellen großenteils vager und unpersönlicher Prägung, die Kurven ihrer gegenseitigen Beziehungen rekonstruieren zu wollen. Endgültig aber bricht der Bau durch den von Heinr. Gomperz, Wiener Studien 27 (1905), 163 ff.; 28 (1906), 1 ff. geführten Nachweis zusammen, daß nicht nur für eine von den achtziger Jahren an bestehende Feindschaft zwischen den beiden Männern jedes verläßliche Symptom fehlt, sondern sogar im Gegenteil in den isokrateischen Schriften nach Erscheinen der Helena die Polemik gegen die Sokratik einer Hinneigung zu dieser Richtung Platz macht, um erst nach einem Menschenalter wenige Jahre vor Platons Tode wieder hervorzutreten. Gomperz' These ist auch dann noch genügend begründet, wenn man von ihm abweichend den isokrateischen Busiris, der mit seiner wohlwollenden Bezugnahme auf die platonische Politeia unter seinen Argumenten eine Rolle spielt, mit Pohlenz der Helena zeitlich vorangehen läßt. So spricht die weitaus größere Wahrscheinlichkeit dafür, daß der Phaidros nach, als daß er vor der isokrateischen Sophistenrede entstanden ist, zumal von Isokrates bis zu dieser Rede nur Proben gerichtlicher Beredsamkeit vorhanden waren, die schwerlich Anlaß boten, in ihm eine philosophische Ader zu erkennen. Die vielberufene Phaidrosstelle über Isokrates ist also, täuscht nicht alles, ein vaticinium post eventum, niedergeschrieben, als bereits epideiktische und politische Reden, vor allem wohl der Busiris des Isokrates vorlagen. Inwieweit persönliche Motive das Lob veranlaßten, läßt sich heute nicht mehr ausmachen. Beide Männer mögen durch gemeinsame Schüler einander näher gekommen sein — an eine Art Kartellierung der isokrateischen Rhetoren- und der platonischen Philosophenschule denkt H. Gomperz a. a. O.

S. 38 f. — Die Angabe des Diog. Laërt. 3, 8, Platon und Isokrates seien befreundet gewesen, ist wohl nur aus dem ebendort erwähnten Dialoge des Praxiphanes herausgesponnen. Aber dieser Dialog zeigt doch, wie sich ein Schüler Theophrasts das Verhältnis der beiden dachte. Das Tatsächliche ist jedenfalls, daß Platon die durch die Abrechnung mit dem ihm unsympathischen Lysias gebotene Gelegenheit ergriff, Isokrates als Gegenbild dieses Redners zu feiern. Der Notwendigkeit, den Gegensatz durch eine der lysianischen entsprechende Probeleistung zu verdeutlichen, entzog er sich mit feiner Kunst dadurch, daß er Isokrates als jungen Mann, dessen Leistungen noch in der Zukunft liegen, dem bereits viel gefeierten Lysias gegenüberstellt, wozu die Verhältnisse insofern berechtigten, als zu einer Zeit, da Lysias als Epideiktiker bereits Ruf erworben und längst seine Haupttätigkeit der Gerichtsrede zu widmen begonnen hatte, Isokrates zwar kein Jüngling an Lebensjahren, aber Anfänger in der epideiktischen Beredsamkeit war. Dementsprechend wurden die Platon bereits vorliegenden isokrateischen Reden zu solchen, „die er jetzt in Angriff nimmt". Auch das Lob philosophischer Tendenz, das im Phaidros dem Redner gespendet wird, läßt sich, gerade wenn dessen spätere Werke großenteils schon bekannt waren, verstehen. Gewiß war Isokrates kein Philosoph; gewiß war er insbesondere von Platon in wichtigen Anschauungen himmelweit getrennt. Aber bei persönlichem Wohlwollen ließ sich auch diese Kluft überbrücken. Philosophische Aspirationen hatte Isokrates in seiner hier in Betracht kommenden Periode immer, und seine vielfachen Berührungen mit der sokratischen Ethik konnten Platon für ihn einnehmen. Auch in der Beurteilung der athenischen Politik unter ethischem Gesichtspunkte begegnete er sich mit dem Philosophen (*περὶ εἰρήνης* 30 ff.), und die philosophischen Spezialdisziplinen, wie Astronomie und Geometrie, ja selbst die Eristik fanden bei ihm in späteren Jahren zum mindesten mehr Anerkennung als bei der großen Masse der Urteilenden (*περὶ ἀντιδόσ.* 261 ff.). Nimmt man vollends den ganz und gar unphilosophischen Lysias zur Folie, so möchte man das Urteil des Phaidros heute noch unterschreiben.

So bliebe von Spengels Kombination nur noch die Beziehung des Euthydem auf die Angriffe des Isokrates. Hier befinden wir uns aber wieder auf ganz schwankendem Boden. Zunächst ist die Identifizierung des im Euthydem bekämpften Gegners mit Isokrates wenn auch wahrscheinlich, so doch unbeweisbar (das Nähere unten bei Besprechung des Euthydem). Aber nehmen wir sie als richtig an, so ist doch für die Chronologie keine sichere Grundlage gewonnen. Nach Euthyd. 304 e gedachte der Gegner der eristischen Philosophen als *περὶ οὐδενὸς ἀξίων ἀναξίαν σπουδὴν ποιουμένων*, und die berichtende Gesprächsperson fügt hinzu: *οὑτωσὶ γάρ πως καὶ εἶπε τοῖς ὀνόμασι.* Sieht man darin eine wortgetreue Anführung, so kann als Quelle des Zitates nur die Sophistenrede in Frage kommen. Denn die Helena, deren vollständige Erhaltung nicht zu bezweifeln ist, kennt diese Worte nicht. Die Sophistenrede hingegen, in der sie jetzt gleichfalls fehlen, ist nach der Meinung einiger am Schlusse verstümmelt. War der Ausdruck in diesem verlorenen Stücke wirklich gebraucht, so wäre dadurch für den Euthydem allerdings nicht nur eine Frühgrenze, sondern überhaupt eine ungefähre Zeitbestimmung gegeben. Denn der Euthydem bildet geradezu eine Replik auf die angeführte Äußerung, wird ihr also in nicht sehr großem Abstande nachgefolgt sein. Allein die Verstümmelung der Sophistenrede ist strittig, und fehlt wirklich ein Stück, so ist nach dem Schlusse des Erhaltenen nicht einmal wahrscheinlich, daß darin die zitierten Worte standen. Aber handelt es sich denn um ein wörtliches Zitat? Ich halte dies abweichend von H. Gomperz a. a. O. S. 31 keineswegs für unzweifelhaft. Es entspräche

ganz Platons Art, Wahrheit und Dichtung zu verbinden, wenn er den ihm vorliegenden Text, den er doch nicht als solchen zitiert, sondern nach freier Erfindung als mündliche Äußerung wiedergibt, nach Gutdünken umgeändert und, da es sich nun einmal um die Worte eines Rhetors handelt, zu einem richtigen Gorgianismus zugestutzt hätte. Zudem hat er durch Beifügung eines *πώς* selbst angedeutet, daß er für den Wortlaut nicht einsteht. Ein wortgetreues Zitat ist sogar unwahrscheinlich, denn damit würde Platon das Inkognito, mit dem er sonst den Gegner umkleidet, geradezu aufheben. Handelt es sich aber um eine freie Wiedergabe des gegnerischen Urteils, dann kommt als deren Grundlage neben der Sophistenrede auch die Helena in Betracht, deren Abfassungszeit sich auch nicht mit nur annähernder Genauigkeit bestimmen läßt (die Ansätze neuerer Forscher differieren um Jahrzehnte). Schließlich ist auch die Möglichkeit nicht zu leugnen, daß Platon tatsächlich auf eine mündliche Äußerung anspielt, in welchem Falle die Euthydemstelle für die Chronologie völlig auszuscheiden hätte.

Isokrates kann uns zu einem andern Zeitgenossen, Aristophanes, hinüberleiten. Im Busiris 15 ff. gibt ersterer eine Darstellung der ägyptischen Verfassung, die auffallend an den platonischen Staat erinnert. Dazu kommt noch die ausdrückliche Bemerkung, daß die angesehensten Philosophen, die sich mit Staatstheorie befaßten, der ägyptischen Staatsordnung vor anderen den Vorzug gäben (17). Gleich auffällig sind mehrere Punkte des kommunistischen Programmes, das Aristophanes in den 391 oder 390 aufgeführten Ekklesiazusen 590 ff. zum besten gibt. Sie berühren sich derart mit einzelnen Zügen des Staatsideals der platonischen Politeia, daß es schwer fällt zu glauben, beide Schriftsteller hätten unabhängig voneinander oder von einer gemeinsamen Quelle diese Einzelheiten aus der Grundthese des Kommunismus herausgesponnen (anders Zeller II 1[4], 551, 2). Aber auch der Fall einer gemeinsamen Quelle scheidet aus; denn nach Aristot. Polit. *B* 7, 1266 a 34 ff. war Platon bis auf Aristoteles' Zeit der einzige Staatstheoretiker, der die an der Ekklesiazusenstelle wie in der Politeia eine wichtige Rolle spielende Kinder- und Frauengemeinschaft verlangte. Abhängigkeit des Philosophen in einem Hauptpunkte seines philosophischen Bekenntnisses von einem gelegentlichen Scherz des Komikers wird schwerlich jemand glaubhaft finden. Da ferner aus sprachlichen wie inhaltlichen Gründen ausgeschlossen ist, daß die Politeia in Form und Umfang, wie wir sie in Händen haben, Aristophanes bereits vorlag, so bleiben für die Erklärung des Tatbestandes nur folgende Möglichkeiten. Entweder hatte Aristophanes — und das Gleiche müßte auch von Isokrates als Verfasser des Busiris gelten — einen zunächst gesondert ausgearbeiteten und herausgegebenen Teil unserer Politeia vor sich, oder er kannte eine frühere, von der unsrigen verschiedene Ausgabe des Gesamtwerkes, oder er fußte auf Platons mündlich vorgetragenen Lehren, die durch Dritte zu seiner Kenntnis gekommen sein mochten. Die erste Annahme, die im Zusammenhang mit dem Versuch, eine sukzessive Entstehung unserer Politeia nachzuweisen, von Krohn u. a. (s. Lit. S. 94*) vorgetragen worden ist, begegnet Schwierigkeiten in der Abgrenzung der Teile des Werkes, die Aristophanes und Isokrates bereits zugänglich gewesen sein müßten. Sie hätte außerdem mit einer sprachlichen und sachlichen Überarbeitung dieser Partien zu rechnen und käme so der zweiten Hypothese nahe, die M. Pohlenz, Aus Platons Werdezeit S. 206 ff. verfochten hat. Allein gerade die Stelle Gell. 14, 3, die in Pohlenz' Argumentation entscheidend ist für die Ansicht, daß Platons Gesellschaftsideal frühzeitig durch eine Erstausgabe der Politeia und nicht lediglich durch mündliche Weitergabe bekannt wurde, ist als Zeugnis von sehr fraglichem

Werte und spricht zudem auch nur von einer Vorveröffentlichung zweier Bücher der (gangbaren) Politeia, nicht von einer früheren Ausgabe des Gesamtwerkes. Auch muß auffallen, daß wir hier innerhalb des platonischen Schrifttums den einzigen Fall der Neuedition einer bereits veröffentlichten Schrift vor uns hätten — für den Phaidros ist der Beweis nicht geglückt —, und zwar einer Neuedition, die von der Erstausgabe nicht einmal durch einen besonders langen Zwischenraum getrennt wäre. Ein unbedingtes Hindernis für Pohlenz' These ist das natürlich nicht, und Pohlenz, der das Bedenken selbst empfand, hat S. 228 ff. eine Erklärung gegeben, der man die Möglichkeit — mehr ist in diesen Dingen nicht zu erreichen — nicht absprechen kann. Aber alles in allem scheint mir doch der dritte Weg der Lösung des Problems, den Chiappelli (Riv. d. filol. 11, 209) beschritten hat, der noch gangbarere. Daß Platon schon in den neunziger Jahren als Lehrer tätig war, hat alle Wahrscheinlichkeit für sich. Aber auch im andern Falle bot ihm der Verkehr innerhalb des Sokratikerkreises Gelegenheit zu philosophischer Meinungsäußerung, und es ist nicht zu verwundern, daß von hier aus die Kunde seines grundstürzenden Gesellschaftsprogrammes in weitere Schichten drang und das Tagesgespräch bildete. Die Übereinstimmung zwischen Platon und Aristophanes und vollends zwischen Platon und Isokrates im einzelnen ist nicht so groß, daß sie mit der Annahme mündlicher Gedankenverbreitung unvereinbar wäre. Ergibt sich unter dieser Voraussetzung auch nichts für die Entstehungsgeschichte der Politeia, so steht doch für die Hauptfrage, um derentwillen uns Datierung und Abfolge der Dialoge interessiert, die Frage der philosophischen Entwicklung Platons, die Tatsache fest, daß seine Gesellschaftstheorie in ihren Grundzügen schon vor 391 ausgebildet war.

Von einigen weiteren Beziehungen läßt sich kürzer handeln. Daß das Symposion der Apologie nicht alsbald nachgefolgt sein kann, ließe sich, wäre es nicht ohnehin gewiß, daraus abnehmen, daß Aristophanes hier (19 c, vgl. 18 d) als Verbreiter falscher Anschauungen über Sokrates in ungünstigem Lichte erscheint, während ihm dort (189 c ff.) die freundschaftliche Gesinnung des Verfassers eine sympathische Rolle im sokratischen Freundeskreise zugeteilt hat. Die großenteils sehr unsicheren Anspielungen auf Antisthenes, die von neueren Gelehrten bei Platon gefunden wurden (s. oben S. 181 f.), sind für die Platonchronologie schon deshalb im wesentlichen unfruchtbar, weil nur in allgemeiner und vager Weise auf antisthenische Lehren Bezug genommen, nicht aber auf bestimmte Schriften hingedeutet wird. Aber selbst mit solchen Hindeutungen wäre wenig geholfen, da sich eine Chronologie der Werke des Antisthenes mit unseren Mitteln nicht aufstellen läßt. Die Bezeichnung des Antisthenes als *γέρων ὀψιμαθής* (Sophist. 251 b) wäre schon in den achtziger Jahren des vierten Jahrhunderts denkbar (vgl. Isocr. Hel. Anf.). Immerhin kann es für eine gewisse Bestätigung der durch andere Kriterien gebotenen Reihenfolge der platonischen Schriften gelten, wenn die so geordneten Werke bis zum Gorgias einschließlich sich von jeder irgend greifbaren Polemik gegen Antisthenes frei zeigen, ja der Gorgias sich in einigen freilich von verschiedenem Ausgangspunkt gewonnenen Anschauungen mit antisthenischen Lehren berührt (Th. Gomperz, Griech. Denker II[1] 288), während vom Euthydem an eine Reihe freilich in erheblichen Abständen einander folgender Anspielungen mit größerer oder geringerer Wahrscheinlichkeit namhaft zu machen sind.

Eine sehr willkommene Hilfe zur Datierung des Gorgias bieten dessen Beziehungen zu der Anklagerede des Polykrates gegen Sokrates, wie sie in der mit deutlicher polemischer Spitze versehenen entgegengesetzten Beurteilung des Sokrates und der athenischen Staatsmänner Themistokles, Miltiades u. a. zu-

tage tritt im Zusammenhange mit der verschiedenen Wertung der Philosophie und der gangbaren Anschauungen von praktischer Politik. A. Gercke (Einl. z. Ausg. d. Gorgias XLIV ff.) und Th. Gomperz (Griech. Denk. II[1] 278 f. 569), die diese Beziehungen eingehend untersucht haben, sehen in Polykrates' Pamphlet das ältere Schriftstück, im Gorgias die Replik, während, wie früher schon andere, so jetzt auch M. Pohlenz (Aus Pl.s Werdezeit 164 ff.) das umgekehrte Verhältnis annimmt. Ein entscheidendes Indiz erkenne ich — abgesehen von der sogleich zu berührenden Datierung des Ion — weder für die eine noch für die andere Ansicht, gewinne aber aus Liban. apol. Socr. 155 eher den Eindruck, daß Polykrates von gegnerischen Erörterungen über Miltiades und Themistokles und insbesondere von der Argumentation Gorg. 516 d e nichts wußte, also die Feindseligkeiten eröffnete, wozu stimmt, daß der Gorgias durch das ungemein harte und unbillige Verdikt über die Staatsmänner und die Leidenschaftlichkeit des Tones die Vermutung nahe legt, der Verfasser sei durch einen besonderen Anlaß in gereizter Stimmung gewesen. Glücklicherweise bleibt die Polemik, man mag über die Prioritätsfrage denken wie man will, chronologisch wertvoll und liegen die Ergebnisse bei beiden Ansichten nicht allzu weit voneinander ab, unter der Voraussetzung freilich, daß sich für die Rede des Polykrates, die der Wiederaufrichtung der athenischen Mauern (393 v. Chr.) gedachte, auch eine Spätgrenze bestimmen läßt. Pohlenz (a. a. O. 164, 2) erkennt in der anachronistischen, vielleicht in die Form einer Prophezeiung gekleideten Erwähnung des Wiederaufbaus der Mauern in einer Anklagerede gegen Sokrates ein persönliches Kompliment für Konon, das gegenstandslos wurde, als dieser 392 in persische Gefangenschaft geriet, um bis zu seinem auf Kypros erfolgten Tode nicht mehr nach Athen zurückzukehren. Zwingend ist das nicht, aber wahrscheinlich genug, um damit zu rechnen. Dann bleiben für Polykrates' Rede nur die Jahre 393 und 392, und für den Gorgias ergibt sich Folgendes: Ist er Replik, so wird er, worauf schon die Leidenschaftlichkeit des Tones schließen läßt, von Polykrates' Rede durch keinen sehr langen Zwischenraum getrennt, also etwa der Zeit von 393—389 (vor der italisch-sizilischen Reise) zuzuweisen sein. Im entgegengesetzten Falle wird er ebenfalls nahe an Polykrates' Rede herangerückt werden müssen, da nach anderen Kriterien zwischen ihm und dem Beginne von Platons literarischer Tätigkeit, den man jedenfalls erst nach Sokrates' Tode anzusetzen haben wird, bereits eine ansehnliche Strecke schriftstellerischer und philosophischer Entwickelung gelegen war. Damit wäre für die Abfassung des Dialoges, wenn er dem Pamphlete voranging, etwa die Zeit von 394—392 als Spielraum gegeben. Ist der Ion tatsächlich einer der ältesten Dialoge und nicht vor 394 geschrieben (vgl. S. 217), so spricht dies für die Priorität des Polykrates, da sich nicht wohl sämtliche zwischen Ion und Gorgias liegenden Dialoge in die Zeit von 394—392 zusammendrängen lassen.

Ungünstiger liegen die Dinge bei der Berührung von Plat. Phaidr. 275 d f. 276 d mit der vor 380 veröffentlichten Rede des Alkidamas *Περὶ σοφιστῶν* 28. 35. Hier ist fraglich, ob überhaupt auf einer Seite eine Abhängigkeit besteht, und wenn es der Fall ist, so läßt sich doch über die Priorität nicht mit Sicherheit entscheiden. Im Falle der Unabhängigkeit des Alkidamas, die mir, angesichts der von Pohlenz a. a. O. S. 350 aus weiterer Literatur gesammelten Parallelen, wahrscheinlicher ist, und zwar auch für § 35, bietet die Berührung für die Chronologie keinen Ertrag.

Von der für den Zeitansatz einiger Schriften in Betracht kommenden Frage einer Berücksichtigung des Aristoteles durch Platon kann erst unten bei den platonischen Altersdialogen und ihrer Lehre die Rede sein.

4. Hinweise einer Schrift auf eine andere. Es kommen hier nur ausdrückliche Hinweise in Betracht, nicht solche, die erst aus inhaltlichen Berührungen zwischen zwei Schriften erschlossen werden. Eigentliche Selbstzitate sind nun freilich für Platon im allgemeinen dadurch unmöglich, daß seine Werke in der Regel — Ausnahmen werden uns sogleich beschäftigen — in die Form selbständiger, voneinander unabhängiger Gespräche gekleidet sind. Gerade in Berücksichtigung dieser Notlage wird man aber für eine Stelle wie Phaidon 72 e, wo der Satz, daß Lernen nur Wiedererinnerung sei, als eine oft gehörte Äußerung des Sokrates bezeichnet wird, die Bedeutung eines Zitates (von Menon 81 d ff.) zum mindesten für möglich halten dürfen. Ebenso scheinen Soph. 217 c die schönen Reden, die Sokrates als Jüngling von dem bereits in sehr vorgerücktem Alter stehenden Parmenides gehört zu haben behauptet, auf den Parmenides zu deuten, dessen Gespräch nach 127 b f. bei dem angegebenen Altersverhältnis beider Männer stattgefunden hat. In ähnlicher Weise könnte Kratyl. 386 d auf Euthyd. 293 b ff. hinweisen. Natürlich sind solche nur möglichen Zitate chronologisch von sehr bedingtem Werte und kommen, falls sie sichereren Indizien widerstreiten, nicht in Betracht (so Lach. 194 d im Verhältnis zum Kl. Hipp. 366 d). In zwei Fällen hat der Verfasser selbst mit klaren Worten Gespräche zueinander in Beziehung gesetzt. Zunächst bieten Theaitetos, Sophistes und Politikos nach ihrer szenischen Anlage ein fortlaufendes, wenn auch auf zwei Tage verteiltes Gespräch, und im Politikos 284 b 286 b wird der Sophistes geradezu als Schrift zitiert. Natürlich ist damit noch nicht gesagt, daß die drei Glieder dieser Trilogie auch hinsichtlich ihrer Abfassungszeit einander in kurzen Abständen und ohne Trennung durch andere Werke gefolgt sein müßten — tatsächlich scheint zwischen Theaitet und Sophist der Parmenides zu stehen —, noch auch ist ohne weiteres sicher, daß ihre chronologische Abfolge durchaus mit ihrem Nacheinander innerhalb der Trilogie zusammenfällt und nicht etwa der Sophistes vor dem Theaitet verfaßt und erst nachträglich durch Neugestaltung des Szenischen mit ihm in der jetzt vorliegenden Weise verbunden wurde. Immerhin wird man bis zum Beweise des Gegenteils auch für die Chronologie mit der innerhalb der Trilogie bestehenden Reihenfolge als der wahrscheinlichsten rechnen und in ihr namentlich eine Bestätigung einer etwa aus anderen, sachlichen oder sprachlichen, Indizien gewonnenen chronologischen Anordnung erblicken dürfen. Noch ein besonderes Moment kommt dabei in Betracht. Das durch die drei Schriften sich hindurchziehende Gespräch ist im Beginne des Theaitet dem Rahmen eines Referates eingefügt, der wohl zum Theaitet selbst, nicht aber zu den beiden anderen Dialogen paßt. Denn in diesem Referate werden 143 b lediglich Theodoros und Theaitetos, nicht aber der im Sophistes und Politikos mit einer Hauptrolle bedachte Fremdling und der im Politikos hervortretende jüngere Sokrates als Gesprächspartner des Sokrates genannt. Andererseits wäre nach Theait. 142 c ff. Theaitet für das ganze Gespräch als Teilnehmer vorauszusetzen, tatsächlich ist er aber im Politikos ohne jede Rolle. Das führt zu der Annahme, daß Platon, als er den Theaitet schrieb, die beiden anderen Werke noch nicht im Sinne hatte und diese erst später unter Anfügung einer hindeutenden Wendung am Ende des Theaitet anschloß. Freilich wird diese Annahme wieder durch eine antike Vermutung (Anonym. Komment. z. Theaitet 3, 37 ff.), deren letzte Herkunft unbekannt ist, in Frage gestellt, wonach der Theaitet ursprünglich die Form eines dramatischen Dialoges gehabt, also jenes Rahmens entbehrt hätte. Einer weiteren Trilogie pflegt man als zweites und drittes Stück die wieder miteinander ausdrücklich verbundenen Gespräche Timaios und Kritias zuzuweisen. Als erstes Stück wäre alsdann

nach der Rekapitulation Tim. 17 c ff. eine Schrift anzusetzen, die mit unserer Politeia im Thema und in wesentlichen Grundzügen der Ausführung zusammentraf, aber mit ihr nicht identisch war. Letzteres geht mit vollster Sicherheit schon daraus hervor, daß die Gespräche der Politeia und des anzusetzenden ersten Trilogiestückes, abgesehen von dem an beiden beteiligten Sokrates, von ganz verschiedenen Teilnehmern gehalten wurden, wie der Anfang des Timaios deutlich erkennen läßt. Für unsern Zweck genügt diese negative Feststellung, daß die Politeia als Bestandteil der Timaiostrilogie nicht in Betracht kommt. Das Wahrscheinlichste ist, daß der Timaios überhaupt an keine platonische Schrift unmittelbar anknüpft, von einer Trilogie also hier nicht zu reden ist, und daß sein Anfangsgespräch nur eine ad hoc fingierte politische Unterredung zum Ausgangspunkte nimmt, die hinsichtlich ihres Inhaltes mit dem Politeiagespräch im ganzen, wenn auch gerade nicht in dem zentralen Punkte (der Ideenlehre und ihren politischen Folgerungen), übereinstimmt.

5. Der philosophische Inhalt der Dialoge. Es könnte scheinen, als habe dieses Kriterium unter allen den ersten Rang zu beanspruchen, und in der Tat ist es dasjenige, dem die Mehrzahl der neueren Platonforscher vor allen anderen Gewicht beigemessen hat. Aber wie bei der Echtheitsfrage, so erweist sich auch hier die Inhaltsvergleichung im allgemeinen als schwankende Grundlage, und der gesicherten chronologischen Ergebnisse, die sich auf ihr haben aufbauen lassen, sind es im Verhältnis nur wenige. Platons Schriften bieten, als Ganzes betrachtet, ein buntes Gewebe von Dialog zu Dialog herüber- und hinüberlaufender Gedankenfäden dar: welche von diesen sind von Fall zu Fall für die Bestimmung der zeitlichen Folge die leitenden? Übereinstimmungs- und Widerspruchsverhältnisse kreuzen sich in mannigfachster Weise: welche unter ihnen haben jeweilen die entscheidende Bedeutung? Die gleiche These erscheint hier in kurzer apodiktischer Form, dort als Ergebnis längerer Beweisführung: wo liegt die Priorität? Handelt es sich dort um eine vorläufige Aufstellung, hier um nachträgliche Deduktion, oder dort um knappe Rekapitulation, hier um grundlegende Auseinandersetzung? In die Wirrnis der widersprechendsten, von mehr oder minder subjektivem Empfinden beherrschten Antworten auf diese und andere Einzelfragen mischt sich die Stimme apriorischer Gesetze. Die Übermittlung einer Lehre in mythischer oder bildlicher Form, behauptet Schleiermacher, geht ihrer rein wissenschaftlichen Darstellung immer voran: also muß der Phaidros älter sein als die Dialoge, in denen die Ideenlehre und die Lehre von der Dreiteilung der Seele ohne Bild vorgetragen werden; die negativ-kritischen und dialektischen Untersuchungen, sagt K. Fr. Hermann, liegen den positiven und konstruktiven Darstellungen voraus: also fallen Theaitet, Sophist, Politikos, Parmenides vor Phaidon und Politeia — beide Regeln durch die gesicherten Ergebnisse der neueren Forschung gründlichst widerlegt. Ein Gewinn an logischer Einsicht, bemerkt Lutosławski, kann im Gegensatze zu der Variabilität metaphysischer Anschauungen nicht wieder aufgegeben werden —, aber in seiner Anwendung erweist sich das Prinzip, wenn ihm auch nicht jeder Wert abzusprechen ist, doch unter Umständen dadurch als irreführend, daß nicht feststeht, wieweit logische Fehler auf Unkenntnis oder auf bewußte Absicht Platons zurückzuführen sind. So bieten die chronologischen Ansätze der auf Inhaltsvergleichung fußenden Forscher das Bild eines Chaos, von dem die Übersichtstabelle bei Ritter, Platon I S. 230 f. eine anschauliche, aber unerfreuliche Vorstellung gibt.

Selbstverständlich soll mit diesen Ausführungen nicht die völlige Unbrauchbarkeit des inhaltlichen Kriteriums behauptet werden. Es kann im Verein mit

anderen Kriterien treffliche Dienste tun, es kann auch für sich allein in manchen Fällen zum mindesten Wahrscheinlichkeitsergebnisse liefern, nur ist überall größte Behutsamkeit und sorgfältigste Abmessung der Tragweite der einzelnen Argumente am Platze. Vor allem ist festzuhalten, daß der Schriftsteller und der Schulleiter Platon eine und dieselbe Person sind, und die vielfach übliche isolierte Betrachtung der Schriften als völlig in sich abgeschlossener, von der Schule unabhängiger und mit voller Konsequenz für den weiten Leserkreis bestimmter Erscheinungen die Wahrscheinlichkeit gegen sich hat. W. W. Jaeger hat in seinen Studien z. Entstehungsgeschichte d. Metaph. d. Aristoteles den Gegensatz zwischen den Dialogen als für den Büchermarkt bestimmten Literaturwerken und den auf die Schule berechneten Vorlesungen, wie sie uns in den aristotelischen Lehrschriften vorliegen, scharf herausgearbeitet. Aber es fragt sich, ob dieser Gegensatz ein absoluter ist. Für das Verfahren, auch Dialoge zunächst im engsten Kreise zu verlesen oder verlesen zu lassen, bietet der Theaitet einen Beleg. Auch wenn man in Rechnung stellt, daß uns die Verhandlungen innerhalb der philosophischen Literatur jener Zeit nur sehr unvollkommen bekannt sind, läßt sich doch zweifeln, ob heute so vielfach kontroverse Schriften, wie die negativ abschließenden Dialoge der sokratischen Epoche Platons, wie der Kleine Hippias, der Parmenides u. a., selbst von philosophisch gebildeten Zeitgenossen mit Sicherheit gedeutet werden konnten, sofern sie nicht mit den Besprechungen in der Schule vertraut waren. Besteht aber ein solcher Zusammenhang zwischen der Schule und den Dialogen, dann läßt sich aus diesen allein kein sicheres Bild der einzelnen Gedankenentwicklungen gewinnen. Manches, was hier kurz angedeutet ist, mochte mündlich bereits eingehend besprochen oder solcher Besprechung vorbehalten sein. Pädagogische Absichten konnten veranlassen, auf längst Erledigtes in neuer variierender Darstellung zurückzukommen. Auch die Schulpolemik mochte ihren Einfluß geltend machen. Wenn alle diese jetzt größtenteils für uns unkontrollierbaren Einwirkungen durch glückliche Funde in den Bereich unserer Kenntnis rückten, so würden sie vermutlich die Ketten, an denen sich die Dialoge auf Grund der Inhaltsvergleichung aufreihen lassen, an manchen Stellen durchbrechen und uns nötigen, ihre Glieder in neuer Ordnung zusammenzufügen. Daß diese Ketten freilich auch festere Strecken zeigen, ist nicht zu leugnen. Sind einmal die Nomoi durch verschiedene Merkmale als Spätwerk erwiesen, so läßt sich aus der zunehmenden Berücksichtigung der tatsächlichen Verhältnisse des realen Lebens in Platons politischen Schriften die Folge Politeia, Politikos, Nomoi gewinnen. Hand in Hand damit gehen Neuerungen im Verhältnis zur Ideenlehre und die veränderte Stellung zur Ideen- und zur sinnlichen Welt, wodurch Theaitetos, Parmenides, Sophistes, Politikos, Philebos, Timaios, Kritias und Nomoi verbunden werden. Auf der andern Seite bietet die Ideenlehre ein Scheidemittel zwischen den Jugenddialogen und denen der Übergangs- und reifen Manneszeit. Die Auffassung der Seele hier als eines dreigeteilten, dort als einheitlichen Wesens verbietet, Politeia und Phaidros durch den Phaidon zu trennen. Diese Fälle mögen als Beispiele relativ sicherer sachlicher Chronologie genügen. Bezeichnend ist jedoch auch hier wieder, daß über keinen unter ihnen unter den Platonforschern völlige Einstimmigkeit herrscht. Im einzelnen ist die Heraushebung dessen, was sich mit einiger Wahrscheinlichkeit über die gedankliche Verknüpfung der einzelnen Dialoge und die daraus zu ziehenden chronologischen Folgerungen sagen läßt, hier noch nicht möglich, da sie tieferes Eingehen auf den Inhalt der Schriften voraussetzt. Es wird vielmehr unten bei der gesonderten Besprechung

der einzelnen Schriften unsere Aufgabe sein, auch diese Beziehungen, so wie sie sich uns darstellen, hervortreten zu lassen.

6. Der künstlerische Aufbau der Dialoge. Hier fällt ein großer Unterschied in die Augen. Eine Reihe von Dialogen zeigt eine mit voller dichterischer Gestaltungskraft geschaffene, mit Liebe und Sorgfalt ins einzelne ausgeführte Szenerie. Ort und Persönlichkeiten sind individualisiert, letztere durch kräftige Charakterisierung oft zu wunderbarer Anschaulichkeit gebracht. Das Gespräch selbst wird, so sehr auch Sokrates als führender Geist im Vordergrunde steht, doch in seinen Phasen und Wendungen durch die Beteiligung mehrerer Partner bestimmt, und bei aller Abstraktheit des Gegenstandes ist doch da und dort durch die den Individualitäten entsprechenden Fragen, Antworten und Einwürfe, durch persönliche Färbung der Polemik, durch gegenseitige humoristische oder satirische Anspielungen dafür gesorgt, daß der Leser die lebensvollen Gestalten nicht aus dem Auge verliert. Dialoge wie Protagoras, Euthydemos, Symposion, Phaidon u. a. sind unter diesem Gesichtspunkte Kunstwerke höchster Vollendung. In einigen anderen Schriften aber findet sich von solch künstlerischem Aufwand kaum eine Spur. Es ist dem Verfasser hier offenbar nur an dem dogmatischen Gehalte seiner Ausführungen, nicht an deren Form gelegen. Des Dialogs bedient er sich nur als der herkömmlichen Weise philosophischer Erörterung. Die Mittel der Szenerie, der Personencharakteristik und individualisierenden Wechselrede, die sonst dazu dienen, das Werk zu beleben und zu einem echten Drama zu gestalten, sind aufs spärlichste oder gar nicht verwendet. Nur sporadisch verrät sich der Künstlergeist in einzelnen geschickt verwerteten Motiven. Was bei den oben genannten Schriften unmöglich ist, wäre bei Parmenides, Sophistes, Politikos, Philebos, Timaios, Kritias und z. T. auch den Nomoi ein Leichtes: dem Inhalte sein dialogisches Gewand abzustreifen und ihn in die Form einer abstrakten und kontinuierlich verlaufenden Lehrdarstellung zu kleiden. Lehrreich für diese Gleichgültigkeit gegen die künstlerische Komposition ist die schon oben S. 225 berührte Tatsache, daß im Politikos 284 b und 286 b ein Mitunterredner das in diesem Dialoge sich fortsetzende Gespräch des Sophistes wie ein Buch zitiert, der Verfasser also völlig sozusagen aus der Rolle fällt. Auch die achtlose Anknüpfung des Sophistes an den Theaitet (vgl. S. 225) gehört hierher. Es ist nun von vornherein wahrscheinlich, daß die durch diese gemeinsame formale Eigenart verbundenen Werke sich auch zeitlich zu einer Gruppe vereinigen, und die nächstliegende Annahme, daß das Sinken künstlerischer Schaffenskraft und -lust auf Platons Altersjahre weise, wird dadurch gestützt, daß die formal vollendeteren Werke mit Sicherheit den Jugend- und reifen Mannesjahren des Philosophen angehören und nichts für die Vermutung spricht, es sei die Zeit künstlerischen Hochstandes durch eine solche des Tiefstandes unterbrochen worden. Damit stimmt aufs beste, daß die Nomoi nach den verschiedensten Indizien zweifellos in Platons späteste Zeit fallen und auch bei den anderen formal gleichartigen Dialogen die gewichtigsten sprachlichen und inhaltlichen Gründe nötigen, sie in die Altersperiode des Philosophen zu verlegen.

Noch in anderer Weise läßt sich aus der Dialoggestaltung für die Chronologie Frucht gewinnen. In Dialogen aus Platons bester Zeit wird das Hauptgespräch nicht selten durch einen Referenten mitgeteilt (s. die Übersicht bei Raeder, Pl. phil. Entw. S. 48 f.), im Symposion ist sogar ein Referat in ein anderes eingeschachtelt. Diese referierende Methode nötigt zu ständiger Anwendung von *ἔφη (ἔφη φάναι), εἶπεν, συνέφη* u. dgl. Zu ihrer Vermeidung ist im Theaitet ein eigenartiger Kunstgriff angewendet. Auch hier handelt es sich um ein Schachtelreferat: Eukleides teilt den Bericht mit, den ihm Sokrates über

ein von ihm, Theodoros und Theaitetos geführtes Gespräch erstattet hat. Aber dieser Bericht wird nach einer Aufzeichnung verlesen. Sokrates als Referent fällt dabei fort, die Gesprächsteilnehmer treten uns wie in einem Drama unmittelbar redend gegenüber. Die Vermeidung der Referierformeln *κἀγὼ ἔφην, ἐγὼ εἶπον* usw. wird 143 c ausdrücklich als Zweck dieser Mitteilungsform bezeichnet. Der Verfasser hat also diese Formeln nunmehr als lästig empfunden, und der Schluß ist berechtigt, daß er, da sich das Auskunftsmittel das Gespräch verlesen zu lassen selbstverständlich nicht schablonenmäßig in aller Folgezeit verwenden ließ, von da an die referierende Dialogform gemieden habe, die Gespräche dieser Form also vor den Theaitet fallen (vgl. auch Raeder a. a. O. S. 51). Eine Bestätigung liegt darin, daß tatsächlich alle Werke, die nach maßgebenden anderweitigen Kriterien dem Theaitet nachfolgen, nämlich die weiteren o. S. 228 u. S. 232. 233 genannten Altersdialoge, nicht referierte, sondern unmittelbar dramatisch dargestellte Gespräche bieten mit Ausnahme des Parmenides. Dieser hat sogar eine besonders komplizierte Schachtelanlage: wir erhalten das Hauptgespräch aus dritter Hand. Aber das Rätsel läßt sich lösen. Die Rolle des mittleren unter den drei Referenten ist Platons Halbbruder Antiphon zugeteilt; im Beginne der Einleitung wird seiner Brüder Adeimantos und Glaukon als derjenigen gedacht, die dem letzten Referenten Kephalos Zutritt zu Antiphon verschafften; zwischen diesen aber und das von dem ganz jugendlichen Sokrates mit dem alten Parmenides und Zenon geführte Gespräch empfahl es sich schon um des Zeitabstandes willen den Zenonschüler Pythodoros als ersten Referenten einzuschieben. Es waren also letzten Grundes wohl verwandtschaftliche Rücksichten, die das Zurückgreifen auf die referierende Form veranlaßten. Vor allem aber: diese Form ist gar nicht konsequent durchgeführt. Nur eine Strecke weit hat sich der Schriftsteller mit der lästigen Bürde der *ἔφη, φάναι* usw. geplagt; dann ist er, unbekümmert um den Riß, den seine Darstellung dadurch erlitt, zur dramatischen Form übergegangen, wieder ein Zeichen für die Vernachlässigung des Künstlerischen in der Altersperiode, zugleich aber auch ein Zeichen, daß der Überdruß an den Referierformeln wie im Theaitet so auch im Parmenides wirksam gewesen ist.

7. Die Sprache. Seitdem Campbell und Dittenberger den Weg gewiesen haben, ist die Sprachbeobachtung in immer erweitertem Umfange und vervollkommneter Weise der platonischen Chronologie dienstbar gemacht worden. Für die Einzelheiten der Technik, die dabei ausgestaltet worden ist, muß auf die S. 81* f., 83* f. verzeichneten Arbeiten, besonders auf diejenigen Ritters (Platon I S. 232 ff., Neue Unters. S. 183 ff., Philol. 73, 358 ff.) und v. Arnims (Sprachl. Forsch. z. Chronol. d. plat. Dial.) hingewiesen werden, die auch die prinzipiellen Fragen erörtern. Die von den verschiedenen Sprachbeobachtern aufgestellten Sukzessionsreihen (mit Ausnahme der erst später in den Sprachl. Forsch. veröffentlichten v. Arnims) sind von Ritter, Platon I S. 254, zu einer hinsichtlich der großen gegenseitigen Verwandtschaft dieser Reihen sehr lehrreichen Tabelle vereinigt, die im folgenden benutzt werden wird. So sehr auch im Speziellen die methodischen Grundsätze, von denen die verschiedenen Forscher geleitet werden, voneinander abweichen, in Hauptgedanken und Endziel herrscht doch Einigkeit: es gilt durch Beobachtung charakteristischer Spracherscheinungen die sprachliche Entwicklung des Schriftstellers zu ergründen, nach sprachlichen Übereinstimmungen und Verschiedenheiten Nähe und Entfernung der Werke untereinander zu bemessen und diese auf Grund der so gefundenen Tatsachen nach Möglichkeit in eine kontinuierliche Reihe zu stellen, über deren zeitlich auf- oder absteigenden Verlauf zum mindesten der Umstand eine Entscheidung gestattet, daß die Nomoi mit vollster Sicherheit als Alterswerk anzusprechen

sind. Die großen Vorzüge dieses Verfahrens fallen in die Augen. Auf sachlichem Gebiete herrscht die Reflexion, deren vielfach verschlungene Bahnen bewirken, daß gedankliche Zusammenhänge nur selten chronologisch eindeutig sind. Der Gedanke ist flüssig, er modelt sich, nimmt in neuer Verknüpfung veränderte Formen an, seine Abgrenzung gegen näher und ferner verwandte ist in exakter Weise nicht durchzuführen, Messen und Zählen gar nicht oder doch nur in beschränktestem Umfange am Platze. Ganz anders der sprachliche Ausdruck. Hier liegen in erheblichstem Maße von Absicht und Reflexion unabhängige, aus unbewußter Gewohnheit entspringende Tatsachen vor. Daß der Schriftsteller für die nämliche Sache hier diesen, dort jenen Ausdruck verwendet, ist ein fest umrissenes, exakt konstatierbares Faktum, und die Zusammenstellung solcher Fakten liefert ein Material, das dem Messen und Zählen und der statistischen Verarbeitung zugänglich ist. Gelingt es noch, eine Sprachbeeinflussung von außen her festzustellen — der von einem gewissen Punkte an häufige Gebrauch von *τί μήν;* als Bejahungsformel und die zunehmende Verwendung von *γε μήν* und *ἀλλὰ — μήν* werden von Dittenberger mit großer Wahrscheinlichkeit auf den Einfluß der ersten sizilischen Reise zurückgeführt — oder, wie in der mehr und mehr sich bemerkbar machenden Hiatvermeidung, parallele Erscheinungen in außerplatonischer Literatur nachzuweisen, so ergeben sich damit neue wertvolle Anhaltspunkte. Freilich, ein unfehlbares, nie versagendes Werkzeug ist auch die Sprachstatistik nicht. Das ist von den meisten ihrer Vertreter anerkannt und von ihren Gegnern zur Genüge betont worden. Zwar ist der alte in den ersten Entwicklungsstadien der Sprachstatistik erhobene Einwand, sie verwerte in willkürlicher Weise ein unzureichendes, Zufälligkeiten nicht ausschließendes Material, jetzt, nachdem mehr als drei Jahrzehnte hindurch immer neue Gebiete des Sprachgebrauches in den Beobachtungsbereich einbezogen und die statistische Technik in immer rationellerer Weise ausgebildet worden ist, allmählich verstummt. Aber andere Einwände haben sich erhalten. Ganz untriftig ist der Hinweis auf die Möglichkeit neuer, den ursprünglichen Sprachcharakter verwischender Auflagen eines Werkes. Neuauflagen sind in der antiken Literatur keine so ungemein häufige Erscheinung, daß damit im einzelnen Falle ohne weiteres zu rechnen wäre. Vielmehr liegt das onus probandi von Fall zu Fall dem ob, der das Vorliegen einer solchen Neuauflage behauptet. Soll aber wirklich einmal der Einwand in dieser abstrakten Form zugelassen werden, so trifft er jede andere chronologische Methode mit gleichem, ja mit größerem Rechte; denn die Sprachstatistik wird, von besonders ungünstigen Ausnahmen abgesehen, entweder, wie es beim ersten Buche der Politeia der Fall ist, die Zeit der ersten, oder, wie es bei der ohne genügenden Grund vermuteten Neubearbeitung des Phaidros anzunehmen wäre, die der zweiten Auflage festzustellen vermögen, während der Versuch einer Zeitbestimmung auf Grund des Inhaltes oder anderweitiger Kriterien unter der Voraussetzung einer Neubearbeitung zumeist jeden festen Boden unter den Füßen verlieren würde. Aber andere Schwierigkeiten, die einer unbegrenzten Verwendbarkeit der Sprachstatistik im Wege stehen, sind in der Tat vorhanden. Es können im einzelnen Zweifel obwalten, was dem Bereich unbewußter Sprachgewohnheit zuzuweisen, was auf bewußte Absicht zurückzuführen ist. Der Schriftsteller kann durch besondere Momente, den zu behandelnden Gegenstand, die zu charakterisierenden Gesprächspersonen, den ihm vorschwebenden Leserkreis u. dgl., bestimmt werden, in diesem und jenem Punkte von dem für die betreffende Periode seiner Schriftstellerei kennzeichnenden Sprachgebrauch abzuweichen. Aber auch die unbewußte Sprachgewohnheit selbst wird durch verschiedene, unter Umständen in ihren sprachlichen Wirkungen sich

kreuzende Faktoren, ein zeitweise verändertes Milieu, zeitweilige Lektüre u. dgl. beeinflußt. Ein unrichtiger Zeitansatz wird sich auch so bei behutsamer Methode schwerlich ergeben. Denn es müßte ein selten tückischer Zufall sein Spiel treiben, wenn alle oder auch nur ein großer Teil der durch besondere Absichten und Umstände bedingten Spracherscheinungen sich vereinigen sollten, eine bestimmte, der wahren Zeit der betreffenden Schrift fernliegende Periode vorzuspiegeln. Aber wenn auch kein täuschendes, so kann doch ein derart unklares und verworrenes sprachliches Bild durch die einander widersprechenden Einwirkungen verschiedener Momente zustande kommen, daß der Sprachbeobachtung eine sichere chronologische Entscheidung nicht möglich ist. Immerhin ist auch in einem solchen Falle das Bestreben nicht hoffnungslos, durch Heraushebung der in erster Linie leitenden und Sondereinflüssen im geringsten Maße ausgesetzten Spracherscheinungen wenigstens zu einem Wahrscheinlichkeitsurteil hinsichtlich des Zeitansatzes zu gelangen.

Die Aussichten der Sprachstatistik hängen also, das geht aus dem Gesagten hervor, jeweilen von der individuellen Beschaffenheit des zu behandelnden Schrifttums ab, und die Erfahrung muß im einzelnen Falle lehren, inwieweit sie das Werkzeug ist, dem der zu bearbeitende Stoff sich fügt. Bei Platon war das Ergebnis in hohem Grade erfreulich. Die durch eine Reihe von Forschern auf verschiedenen Wegen und an mannigfachem sprachlichen Material vorgenommenen Untersuchungen führten übereinstimmend[1]) zunächst zu der Feststellung, daß sich Sophistes, Politikos, Philebos, Timaios, Kritias und Nomoi zu einer Gruppe platonischer Altersdialoge vereinigen. Weiterhin gelangte man teils durch Zuhilfenahme außersprachlicher Kriterien, teils durch erneute sprachliche Beobachtung zu einstimmigem Urteil über die Abfolge der Dialoge innerhalb dieser Gruppe. Aber auch für die sich rückwärts anschließenden Dialoge der besten Mannesjahre ergaben die unabhängig voneinander vorgenommenen Untersuchungen wieder ein im wesentlichen einhelliges Resultat; daß sprachlich die Bücher 2—10 der Politeia, Phaidros, Theaitet und Parmenides hierher gehören, ist darnach — von Natorps abweichender Datierung des Phaidros und Theaitet abgesehen — unstrittig, und auch über die Reihenfolge besteht in der Hauptsache Einigkeit, nur der Phaidros behauptet in den Sukzessionsreihen der verschiedenen Forscher verschiedene Plätze. Ob man Symposion und Phaidon zu dieser oder einer vorangehenden Gruppe rechnet, ist nicht von Belang, jedenfalls liegen beide nach sprachlichem Ausweis den genannten Dialogen unmittelbar oder doch immer in nächster Nähe voraus. Beträchtlichere Verschiebungen, die sich auch auf die zeitlich vorangehende Gruppe erstrecken, zeigt nur die von Th. Gomperz angenommene Abfolge. Als ein nicht ganz ebenso günstiger Boden für die sprachstatistische Bearbeitung erwiesen sich die Schriften der Jugend- und Übergangszeit; aber auch hier haben die sprachlichen Beobachtungen insoweit zu einem nahezu einstimmigen Urteil geführt, als sie den Gesprächen Gorgias, Menon, Euthydemos und Kratylos eine späte, dem Symposion und Phaidon benachbarte Stelle anwiesen. Der Triumph, den die Sprachstatistik in ihrer Anwendung auf Platon feiern konnte, war um so glänzender, als es ihr

[1]) Ich berücksichtige hier die Arbeiten von Ritter, Lutoslawski, Th. Gomperz, Natorp, Raeder und v. Arnim, bemerke aber, daß hinsichtlich der Alters- und der mittleren Periode auch die an beschränkterem Material angestellten Beobachtungen von Campbell, Dittenberger und Schanz mit denen ihrer Nachfolger in allem Wesentlichen in auffallender Weise zusammentreffen; nur differiert die Abgrenzung der Gruppen um ein weniges und einzelne Dialoge verschieben ihren Platz um eine oder zwei Stellen.

durch ihre Feststellungen gelang, die seit Schleiermacher herrschende, u. a. auch von K. Fr. Hermann und Zeller vertretene Auffassung der Entwicklung von Platons Schriftstellerei und Lehre in einem Hauptpunkte zu berichtigen: Theaitetos, Parmenides, Sophistes, Politikos und Philebos liegen, das hat sie zu jetzt fast ausnahmsloser Anerkennung gebracht, nicht am Aufstieg zu Platons Höchstleistungen in Symposion, Phaidon und Politeia, sondern am Wege von diesen Werken zu den spätesten Stücken seines Schrifttums, Timaios, Kritias und Nomoi. Sie enthalten nicht eine Vorbereitung der in jenen Gesprächen voll entwickelten Ideenlehre, sondern lassen erkennen, wie diese Lehre aus ihrer zentralen Stellung im platonischen Denken zurücktrat. Wie tief diese Änderung in unsere Vorstellung von Platons geistiger Entwicklung wie im allgemeinen so auch insbesondere hinsichtlich seiner politischen Anschauungen eingreift, wird sich bei Besprechung der Altersdialoge zeigen.

Als methodische Norm für die relative und absolute Datierung der platonischen Schriften ergibt sich aus diesen Ausführungen folgendes. Die Grundlage hat die sprachliche Untersuchung zu bieten. Neben ihr treten ergänzend die unter 1 bis 6 erörterten Kriterien in Wirksamkeit. Sie geben nicht selten bei schwankenden oder einander widersprechenden Ergebnissen der Sprachstatistik den Ausschlag. Sie gestatten bisweilen auch, bestimmte Jahre als Grenzen für die Abfassungszeit eines Dialoges festzulegen, womit dann wieder für längere Strecken der gesamten Schriftenreihe feste Marksteine gegeben sind. Sie vermitteln endlich den Zusammenhang zwischen der Chronologie des platonischen Schrifttums und der auf anderweitigen Indizien beruhenden Chronologie von Platons äußerem Leben. Auch diejenigen Forscher, die der Sprachstatistik mit grundsätzlichen Bedenken gegenüberstehen, haben im allgemeinen den wichtigsten ihrer Ergebnisse, vor allem der Gruppierung der mittleren und der Altersschriften zugestimmt, und so ist die Lage geschaffen, daß mit einer Ausnahme kein Dialog in den von verschiedenen Seiten aufgestellten Sukzessionsreihen eine so abweichende Stellung einnimmt, daß dadurch eine weitgreifende Meinungsverschiedenheit über den gesamten Verlauf der schriftstellerischen und dogmatischen Entwicklung des Verfassers herbeigeführt würde. Diese Ausnahme bildet der Phaidros. Über ihn ist der Streit noch nicht beendigt. Die sprachliche Untersuchung vereinigt ihn, wie oben bemerkt, mit Politeia, Theaitet und Parmenides zu einer Gruppe; nur Natorp gibt ihm in Verbindung mit dem sich unmittelbar anschließenden Theaitet eine weit frühere Stelle, vor Euthydem, Kratylos, Phaidon und Symposion, auf die erst Politeia und Parmenides folgen. Weniger hat es zu sagen, daß auch bei den übrigen Forschern der Platz innerhalb der Gruppe variiert. Bei Dittenberger steht der Phaidros unmittelbar vor, bei Lutosławski unmittelbar hinter der Politeia, Ritter hält die sprachlichen Indizien zur Entscheidung über den besondern Platz nicht für ausreichend, kommt aber aus inhaltlichen Erwägungen mit Raeder zu der Abfolge: Politeia, Phaidros, Theaitet, Parmenides, während v. Arnim aus sprachlichen Gründen, die er durch den Inhalt bestätigt findet (Sprachl. Forschung. usw., Pl.s Jugenddialoge und die Entstehungszeit des Phaidros; s. S. 82*), ordnet: Politeia, Theaitet, Parmenides, Phaidros. Eine besondere Komplikation aber ergab sich dadurch, daß auch hinsichtlich der Gruppenzugehörigkeit selbst entschiedene Anhänger der Sprachstatistik in diesem Falle bei der durch die Sprache gebotenen Entscheidung sich nicht beruhigen zu dürfen glaubten. Die antike Frühdatierung des Werkes, die Jugendlichkeit und der Überschwang seiner Darstellung, die Mängel seiner Disposition, das Urteil über Isokrates in der Kombination Spengels, Useners u. a.,

alles wirkte zusammen, in dem Glauben an eine späte Entstehung des Werkes irre zu machen. So wählte Th. Gomperz den Ausweg, das uns vorliegende Werk für die späte Neubearbeitung einer Jugendschrift zu erklären. Die Hypothese, die von ihrem Urheber später zurückgezogen, dann aber wieder aufgenommen und von Friedr. Blaß beifällig beurteilt wurde, hat neuerdings unter den der Sprachstatistik mit Zurückhaltung gegenüberstehenden Gelehrten in O. Immisch (Neue Jahrb. f. d. klass. Altert. usw. 35 [1915], 545 ff.) einen Vertreter gefunden, der mit ihrer Hilfe eine Zwiespältigkeit innerhalb des Phaidrosmythus glaubt erklären zu können (s. dagegen M. Pohlenz, Gött. gel. Anz. 1916, 272 ff.). Die verschiedenartigen von der Sprachstatistik gänzlich oder im wesentlichen unabhängigen Ansätze anderer sind von Ritter, Philol. 73, 326 ff. gesammelt und erörtert. Hier sei nur hervorgehoben, daß M. Pohlenz, Aus Pl.s Werdezeit S. 355 ff., den Phaidros dem Lysis, dem Symposion und der Politeia vorangehen läßt und in ihm das Programm der Akademie erblickt. Nach meiner Ansicht, die ich hier nicht begründen kann — das Wesentliche wird sich unten bei der Einzelbesprechung der Dialoge ergeben —, liegt kein zureichender Anlaß vor, von der durch den sprachlichen Befund gebotenen Zuteilung an die Gruppe Politeia, Theaitet, Parmenides abzugehen. Die Stellung am Schlusse dieser Reihe ist mir trotz v. Arnims Verteidigung aus inhaltlichen Gründen unwahrscheinlich, hingegen genügt der von Raeder und Ritter vorgeschlagene Ansatz zwischen Politeia und Theaitet den Forderungen des sachlichen wie des sprachlichen Tatbestandes.

In Anwendung der erwähnten methodischen Norm glaube ich die folgende chronologische Reihe als die wahrscheinlichste aufstellen zu dürfen. Die sprachstatistische Unterlage entnehme ich Ritter und v. Arnim.[1]) Wo beide voneinander abweichen, gaben teils erneute Abwägung der sprachlichen Indizien, teils sachliche Momente den Stichentscheid. Apologie und Kriton scheide ich aus, da ich in ihnen weder sprachliche noch sachliche Merkmale von hinreichender Tragweite erkenne, um ihnen auch nur mutmaßlich einen bestimmten Platz anzuweisen. Daß beide den Jugendschriften zugehören, ist auf Grund des Inhaltes (s. o. S. 219) meine Überzeugung. Im übrigen ordne ich: Protagoras, Ion (über die Priorität des einen oder des andern dieser beiden Dialoge ist mit auch nur einiger Sicherheit nicht zu entscheiden; bei der verhältnismäßig knapp bemessenen Zeit zwischen Ion und Gorgias [s. o. S. 224] wird man geneigt sein, den Protagoras vorangehen zu lassen), Laches, Politeia I, Lysis, Charmides, Euthyphron, Gorgias (etwa 393—389, s. o. S. 224), Menon, Euthydemos, Hippias II, Kratylos, Hippias I. — *(Erste sizilische Reise.)* — Menexenos, Symposion (385/84 oder später, s. oben S. 217), Phaidon, Politeia II—X, Phaidros, Theaitetos (369 oder später), Parmenides, Sophistes, Politikos, Philebos, Timaios, Kritias, Nomoi (und Epinomis).

Ich betone, daß diese Abfolge die chronologische ist. Unsere Darstellung wird von ihr in einigen Punkten abweichen. Zwei zeitlich durch andere getrennte Schriften können sachlich in so engen Beziehungen zueinander stehen, daß es sich empfiehlt, sie in unmittelbarem Zusammenhang zu betrachten. Das ist bei Laches und Charmides und dann wieder bei den beiden

---

[1]) v. Arnim (Sprachl. Forsch. S. 234) bezeichnet seine Reihenfolge als nur vorläufig und auf Grund eines Teiles seines Materials aufgestellt, glaubt aber, daß sich erhebliche Änderungen nicht ergeben werden. Daß sich dies inzwischen bewahrheitet hat, ist aus v. Arnims späterer Publikation (Pl.s Jugenddialoge usw.) zu schließen.

Hippiasdialogen der Fall, und die folgende Darstellung wird demgemäß verfahren. Ebenso stelle ich in Rücksicht auf den Zusammenhang von Protagoras und Laches den Ion voran und lasse die eigentlichen Definitionsdialoge dem Lysis vorausgehen.

III. Das Verhältnis der Reihenfolge der Schriften zu Platons eigener geistiger Entwicklung.

Platon ist etwa ein halbes Jahrhundert lang als philosophischer Schriftsteller tätig gewesen. Es erscheint fast als selbstverständlich, daß sich in dieser langen Zeit in seiner Lehre Wandlungen vollzogen, die auch innerhalb seiner Schriften sich in Verschiedenheiten des Standpunktes und der Interessen, in Ungleichheiten und Widersprüchen zu erkennen geben müßten. Im Altertum, dem der Entwicklungsgedanke in Anwendung auf Platon überhaupt fremd war, werden wir diese für uns nächstliegende Annahme nicht suchen dürfen. Aber merkwürdigerweise ist sie auch im Bereiche der modernen kritischen Beschäftigung mit dem Philosophen nicht die älteste, sondern erst von K. Fr. Hermann im Widerspruch gegen Schleiermachers Ansicht entwickelt worden. Nach dieser (Pl.s Werke I 1[3] S. 17 ff.) ist die Abfolge der Dialoge durch methodische Rücksichten bedingt. Mit jedem Gespräche wird eine bestimmte Wirkung beabsichtigt, deren Erreichung die Voraussetzung des Fortschritts in einem andern Gespräche ist. Die sämtlichen Dialoge bilden so eine einzige nach pädagogischen Gesichtspunkten angelegte fortlaufende Reihe, in der ein einheitlicher, von Elementaruntersuchungen bis zu vollendeten konstruktiven Darstellungen fortschreitender Plan zur Erscheinung kommt. Darnach müßte Platons gesamte Lehre in allem Wesentlichen bereits festgestanden haben, als er sich zum Schreiben anschickte, und was uns von Dialog zu Dialog an Wandlungen entgegentritt, wäre nicht das Spiegelbild von Veränderungen im eigenen Denken des Philosophen, sondern lediglich die Folge der etappenweisen Einführung des Lesers in das System. Im Gegensatze zu dieser Auffassung findet K. Fr. Hermann (Gesch. u. Syst. d. plat. Philos. S. 343 ff.) in der Gesprächsreihe den Niederschlag einer allmählichen Entwicklung, die sich in dem Verfasser selbst vollzog, und er bestrebt sich, in dessen äußeren Lebensumständen die Marksteine festzustellen, die auch für den Verlauf seines geistigen Werdens maßgebend waren: er erkennt diese in dem Tode seines Lehrers Sokrates mit dem anschließenden Aufenthalte Platons bei Eukleides in Megara und in der Rückkehr (von der italischen Reise, die ihn mit den Pythagoreern in enge Beziehungen brachte) nach Athen mit dem sodann erfolgten Antritt seines Lehramtes in der Akademie. Schleiermachers und Hermanns Theorien bildeten für die Auffassungen der folgenden Zeit die Grundlage. Über die teils der einen teils der andern zustimmenden teils vermittelnden Meinungsäußerungen unterrichten Zeller, Philos. d. Gr. II 1[4] S. 502 ff., Raeder, Pl.s philos. Entw. S. 3 ff. Zweifellos ist Hermanns Anschauung nach ihrer Grundvoraussetzung nicht nur a priori die weitaus wahrscheinlichere, sondern sie wird auch durch eine vorurteilslose Interpretation der Dialoge vollauf bestätigt. Mit Recht spricht Hermann (S. 348) von den vielen Entstellungen und Willkürlichkeiten im einzelnen, deren es bedurfte, „um die Schriften des Philosophen in das Prokrustesbette jenes methodischen Zusammenhanges hereinzuzwängen“. Natürlich ist für kürzere, den gleichen philosophischen Standpunkt zeigende Strecken der Schriftenkette die Möglichkeit eines didaktischen Planes im Schleiermacherschen Sinne nicht ausgeschlossen; aber für das Ganze des platonischen Schrifttums haben Vermittlungen zwischen der genetischen und der methodischen Auffassung, wie sie von Susemihl, Ueberweg, Zeller u. a. versucht worden sind, nur dann die geschichtliche Wahrscheinlichkeit für sich,

wenn sie das genetische Prinzip entschieden in den Vordergrund rücken. Anders urteilt P. Shorey, dessen beachtenswertes Buch The unity of Pl.s thought (s. S. 106*) sich der Schleiermacherschen Anschauung insofern nähert, als es Wandlungen in Platons Philosophie nur hinsichtlich untergeordneter Punkte zugibt, in allen Hauptproblemen aber den Denker schon früh den Standpunkt einnehmen läßt, den er in der Zeit seiner Mannesreife und seines Alters bekundet. Seitdem übernahm es auf der andern Seite H. Raeder, an der Hand der Schriften Platons philosophische Entwicklung darzulegen (Pl.s philos. Entw., s. u. S. 106*), und M. Pohlenz (Aus Pl.s Werdezeit, s. u. S. 82*) verfolgte in eingehender Untersuchung den Werdegang des Philosophen bis zu seiner Vollreife. Demgegenüber stellte sich H. v. Arnim (Pl.s Jugenddialoge usw., s. S. 82*) die Aufgabe, gegen die genetische Auffassung K. F. Hermanns und seiner Anhänger die relative Berechtigung der methodisch-didaktischen Auffassung Schleiermachers zu erweisen, ohne damit eine persönliche philosophische Entwicklung Platons schlechthin in Abrede stellen zu wollen. Der Hinweis v. Arnims auf die mit der genetischen Theorie verbundene Gefahr, Widersprüche da zu suchen und zu finden, wo sie nur scheinbar vorhanden sind, ist gewiß am Platze. Ich kann aber nicht dafür halten, daß ihm die Durchführung des Einheitsgedankens in dem beabsichtigten Maße geglückt sei, und halte insbesondere die Annahme einer sokratischen Periode Platons, in der ihm die Ideenlehre noch fern lag, und einer Altersperiode, in der diese Lehre nach ihrer ontologischen Seite für ihn zurücktrat, nicht für widerlegt. In etwas verschiedener Richtung bewegt sich O. Apelt in seinen Platonischen Aufsätzen (s. S. 82*). Zwar glaubt auch er an eine unwandelbare Grundüberzeugung des Philosophen von einem jenseitigen Reiche des Guten und Schönen, er will aber im übrigen der genetischen Auffassung in keiner Weise grundsätzlich entgegentreten, sondern nur gegenüber der von der neueren Platonforschung vorzugsweise dem Werden und der Entwicklung zugewendeten Aufmerksamkeit dem Gleichbleibenden in Platons Lehre zu seinem Rechte verhelfen.

IV. Verteilung der einzelnen Schriften auf zeitlich oder sachlich bestimmte Gruppen.

Schon das Altertum fühlte naturgemäß das Bedürfnis, durch gruppenweise Zusammenfassung der einzelnen Gespräche Übersicht und Studium der platonischen Schriften zu erleichtern. Unter den verschiedenen Gesichtspunkten, nach denen eine solche Gruppierung unternommen werden kann, schied der genetische, wie schon bemerkt, aus. Die gewaltige Autorität, die Platon als Schulstifter und Schulheiliger genoß, und das didaktische Bedürfnis, seine Lehre als einheitliches System und Schulbekenntnis fortzupflanzen, ließen die historisch-kritische Betrachtung seiner Werke und den Gedanken an Wandlungen seiner Anschauungen — von vereinzelten Anläufen, wie Proleg. 24 S. 217, 35 ff. H., abgesehen — nicht Raum gewinnen. Mit dem genetischen Interesse fehlte aber ein wesentlicher Impuls zu einer chronologischen Ordnung der Gespräche. So verblieben als Gruppierungskriterien teils Platons Vorgang in der trilogischen Zusammenfassung von Theaitetos, Sophistes, Politikos, und Politeia (s. jedoch oben S. 226), Timaios, Kritias, teils Übereinstimmungen zwischen den einzelnen Werken in der Dialogform, der wissenschaftlichen Methode oder dem Inhalte. Neben den verwandtschaftlichen Beziehungen der Dialoge untereinander spielte bei diesen Gruppierungen ferner die pädagogisch-praktische Frage eine Rolle, in welcher Abfolge die platonischen Schriften zu lesen seien. Mehrere nach diesen Prinzipien aufgestellte Ordnungen lehrt uns Diogenes Laërtios 3, 49 ff. 56 ff. (mit den in der Baseler Ausgabe des 3. Buches vermerkten Parallelen) kennen (verarbeitet bei Zeller II 1^4, 494, 2; 495, 1;

dem Material wäre noch beizufügen Anon. in Theaet. 3, 38 f.; Albin. Isag. 5 S. 149, 35 f.; Plut. quaest. conv. 7, 8, 1, 3 S. 867, 2 ff. ed. Did.; Procl. in remp. I S. 14, 20 ff., 15, 20 ff., in Tim. I S. 21, 8 ff., in prior. Alc. S. 288, 32 ff. 289, 14 ff. 297, 12 ff. d. Ausg. v. 1864; Olymp. in pr. Alcib. S. 10 Creuzer; Proleg. 26 S. 219, 24 ff. Herm.). Aus diesen Gruppierungen ist die gemeinhin unter Thrasyllos' Namen gehende, tatsächlich ältere (s. o. S. 210. 211), tetralogische hervorzuheben, zu der die dürftige, nur einen Teil des platonischen Corpus umfassende trilogische Einteilung des alexandrinischen Grammatikers Aristophanes von Byzanz in letzter Linie die Anregung gegeben haben wird. Auch diese wesentlich auf wirkliche oder vermeintliche Inhaltsverwandtschaft gestützte Gruppierung ist äußerlich und unzulänglich, hat aber eine bis auf die Gegenwart fortwirkende geschichtliche Bedeutung dadurch, daß sie, wie schon o. S. 214 bemerkt, unseren Handschriften und Ausgaben zugrunde liegt.

Unter den Gruppierungen der Neueren verdienen vor allen diejenigen Schleiermachers und K. Fr. Hermanns Erwähnung, weil sie typisch sind für zwei grundsätzlich verschiedene Auffassungen der geschichtlichen Ordnung des platonischen Schrifttums. Schleiermacher unterscheidet, von seiner Hypothese einer durch methodisch-didaktische Rücksichten bedingten Abfolge der Gespräche ausgehend, drei Gruppen: eine elementarische, innerhalb deren Phaidros, Protagoras und Parmenides die Hauptwerke bilden. „In ihnen entwickeln sich die ersten Ahndungen von dem, was allem Folgenden zum Grunde liegt, von der Dialektik als der Technik der Philosophie, von den Ideen als ihrem eigentlichen Gegenstande, also von der Möglichkeit und den Bedingungen des Wissens" (Pl.s Werke I 1² S. 49). Den Gegenpol bilden als konstruktive Gruppe Politeia, Kritias und Timaios mit ihren objektiven wissenschaftlichen Darstellungen. Den Zwischenraum zwischen diesen beiden Gruppen füllt eine dritte, die indirekte genannt, weil sie „fast überall mit dem Zusammenstellen von Gegensätzen anhebt". Sie redet „von der Anwendbarkeit jener (in der ersten Gruppe dargelegten) Prinzipien, von dem Unterschied zwischen der philosophischen Erkenntnis und der gemeinen in vereinter Anwendung auf beide aufgegebene reale Wissenschaften, die Ethik nämlich und die Physik". Hierher gehören als Hauptwerke Theaitetos, Sophistes, Politikos, Phaidon und Philebos (a. a. O. S. 49 f.). Auf jede Gruppe verteilen sich außer den genannten Dialogen noch Nebenwerke, auf die erste und zweite außerdem Werke zweifelhafter Echtheit. Die Gruppen sollen einander auch zeitlich in der Weise folgen, daß die elementarische die früheste, die indirekte die mittlere, die konstruktive die späteste ist, und auch innerhalb der Gruppen soll sich die zeitliche Folge mit der methodisch-didaktischen, wenn auch nicht mit ausschließender Notwendigkeit, so doch tatsächlich und im allgemeinen decken. Aber im ganzen ist für Schleiermacher — das folgt aus seiner Grundauffassung ohne weiteres — das Chronologische nebensächlich. Ganz anders für K. Fr. Hermann, der dem Zeitverhältnis zum mindesten der Gruppen untereinander entscheidende Bedeutung beimessen muß, da darin nach seiner Anschauung Platons Selbstentwicklung zum Ausdruck kommt. Aber bei aller Verschiedenheit des Standpunktes behält auch Hermann die Schleiermachersche Dreiteilung bei, nur erhält sie bei ihm statt des methodischen einen genetischen Sinn. Er unterscheidet sokratische oder elementarische, dialektische oder vermittelnde und darstellende oder konstruktive Gespräche; die Scheidepunkte der zugrunde liegenden drei Perioden in Platons Entwicklung sind die oben S. 234 angegebenen. Innerhalb der ersten Gruppe sollen sich einige Werke als Erzeugnisse einer zum zweiten Entwicklungsstadium hinüberführenden Übergangsperiode kennzeichnen (Gesch. u. Syst. d. plat. Phil. S. 384 ff.). Auch in der Verteilung

der Dialoge auf die drei Gruppen besteht zwischen beiden Gelehrten große Ähnlichkeit, wiewohl im einzelnen manches Gespräch seinen Platz wechselt: so gehört der Phaidros bei Schleiermacher zur ersten, bei Hermann zur dritten Gruppe, die bei ihm weit reicher ist als bei seinem Vorgänger und neben den schon von diesem hierhergezogenen Gesprächen auch Menexenos, Symposion, Phaidon und Philebos umfaßt. Beachtung verdient, daß sich bei Schleiermacher Theaitet, Sophist, Politikos und Philebos, bei Hermann Theaitet, Sophist, Politikos und Parmenides unter den Schriften der mittleren Gruppe befinden. Diese Dreiteilung hat sich nun, gestützt durch die Autorität der beiden hervorragenden Platonforscher, lange Zeit an der Herrschaft erhalten in wechselnder Auffassung und Begründung, jenachdem ihre Vertreter in der methodischen oder genetischen Grundanschauung sich Schleiermacher oder Hermann zuneigten oder eine vermittelnde Stellung einnahmen. Erst die Sprachstatistik hat sie zu Falle gebracht, indem sie nachwies, daß Sophistes, Politikos und Philebos Alterswerke sind und sich, ebenso wie die ihnen unmittelbar vorangehenden Gespräche Theaitet und Parmenides, zwischen die „konstruktive" Politeia und die ebenfalls „konstruktiven" Dialoge Timaios, Kritias und Nomoi einschieben (s. o. S. 232). Seitdem sind wesentlich sprachlich orientierte Gruppierungen an der Tagesordnung. Sie liefern der dogmatisch-genetischen Periodisierung die hauptsächliche Grundlage, treffen aber in ihren Scheidepunkten mit einer solchen Periodisierung nicht notwendig zusammen und lassen die Aufgabe übrig, für die Einteilung der dogmatischen Genesis und die entsprechende Gruppierung der Werke die sachlichen Gesichtspunkte zu finden. Auch diese Aufgabe haben Anhänger der Sprachstatistik wie Lutosławski, Th. Gomperz, Natorp, Raeder, Ritter und v. Arnim nicht aus dem Auge verloren, und eine Übereinstimmung tritt zwischen den meisten unter ihnen wenigstens insoweit zutage, daß sie eine Reihe von Gesprächen als Jugenddialoge, eine andere als Alterswerke zusammenfassen. Im ganzen hat sich aber keine Gruppierung zu gleich allgemeiner Anerkennung durchzusetzen vermocht, wie dies früher bei der Schleiermacher-Hermannschen Dreiteilung der Fall gewesen ist. Außerhalb des Kreises der Sprachstatistiker haben besonders O. Immisch (Neue Jahrb. f. d. klass. Altert. usw. 3 [1899], 440 ff. 549 ff. 612 ff.; vgl. auch ebenda 35 [1915], 545 ff.) und M. Pohlenz (Aus Pl.s Werdezeit, s. S. 82*) unternommen, auf Grund gedanklicher, z. T. auch formaler Zusammenhänge und Verläufe die philosophische und schriftstellerische Entwicklung Platons festzustellen und darnach das Ganze oder doch den älteren Teil seines Schrifttums in Schichten zu zerlegen.

Der folgende Darstellungsversuch legt die oben S. 233 aufgestellte chronologische Reihenfolge zugrunde und gelangt an Hand des dadurch festgelegten Entwicklungsganges zu der Gruppierung: I. Jugendschriften oder Schriften wesentlich sokratischen Charakters: Apologie, Kriton, Protagoras, Ion, Laches, Politeia I, Lysis, Charmides, Euthyphron. II. Schriften einer Übergangsperiode: Gorgias, Menon, Euthydemos, Kleinerer Hippias, Kratylos, Größerer Hippias, Menexenos. III. Schriften der reifen Mannesjahre: Symposion, Phaidon, Politeia II—X, Phaidros. IV. Schriften der Altersjahre: Theaitetos, Parmenides, Sophistes, Politikos, Philebos, Timaios, Kritias, Nomoi (Epinomis).

Der Nachweis der Berechtigung zu dieser Gruppeneinteilung und die Charakterisierung der einzelnen Gruppen bleibt der Darstellung vorbehalten.

B. Platons Schriften im einzelnen. Genetische Darstellung seiner Philosophie an Hand dieser Schriften.

Platons Lehren haben sich im Laufe seines langen Lebens mannigfach entwickelt und umgestaltet. Obwohl sich der sokratische Grundcharakter seines Denkens und damit auch ein gewisses Maß positiver Anschauungen gleich geblieben sind, läßt sich doch nicht sagen, daß er in einem bestimmten Zeitpunkte ein fertiges System gehabt habe, das in der folgenden Zeit keine oder doch nur unwesentliche Veränderungen erfahren hätte. Dazu kommt die Eigenart der Darstellungsform. Statt dogmatischen Vortrags scharf formulierter Philosopheme treffen wir überall Verflechtung der Lehren in den wechselnden Zusammenhang philosophischer Gespräche, wodurch auch das in seinem Kerne Feststehende in immer neuer Verbindung und veränderter Nuancierung erscheint. Anders als es etwa bei Aristoteles, Plotin und den neueren Systematikern der Fall ist, lassen sich daher Platons Lehren nicht ohne Gewaltsamkeit aus ihrer jeweiligen Umgebung losgelöst in Form eines geschlossenen Systems darstellen. Der einzig brauchbare Weg zu einer tieferen Erfassung der platonischen Philosophie ist vielmehr der, Schritt für Schritt dem Gange jedes Dialoges zu folgen unter vergleichender Berücksichtigung verwandter oder abweichender Erörterungen in anderen Gesprächen und so das allmähliche Werden des Philosophen und seiner Lehre und das Beharrende wie das Fließende in seinen Anschauungen zu erkennen. So wird die Durchmusterung der Schriften zugleich zu einer genetischen Darstellung seiner Philosophie. Gleichwohl ist zum Überblick eine systematische, nach Hauptproblemen geordnete Rekapitulation seiner Theoreme wünschenswert und, trägt man den Wandlungen genügend Rechnung, auch zulässig. Ein Versuch dazu soll in den §§ 41—44 erfolgen.

I. Die Jugendschriften.

Apologie, Kriton, Ion, Protagoras, Laches, Charmides, Politeia I, Euthyphron, Lysis (zur Reihenfolge s. oben S. 233 f.).

Platon zeigt sich hier als Sokratiker, ohne die Lehre des Meisters in wesentlichen Stücken weiterzubilden. Insbesondere fehlt noch die für sein späteres Philosophieren charakteristische Ideenlehre, wiewohl die Keime, aus denen sie erwuchs, bereits deutlich zu erkennen sind. Pietätvoller Darstellung von Sokrates' persönlichem Wesen, Leben und Schicksal gelten Apologie und Kriton, der Ausprägung seiner Lehre und Methode die übrigen Schriften. Als Sokratiker interessiert sich Platon in dieser Periode vor allem für die Tugend- und Wissensprobleme, die Fragen nach Wesen und Begriff der Tugend, ihrer Einheit oder Mehrheit, ihrem Verhältnis zum Wissen und ihrer Lehrbarkeit. Begriffliches Wissen hinsichtlich ethischer Grundfragen ist das eigentliche Ziel dieser Werke, und so stellt sich Platon in dieser Periode nach einem von Th. Gomperz geprägten Ausdrucke als Begriffsethiker dar. Der Begriffsbestimmung dient in sokratischer Weise die Induktion: aufgestellte Definitionen werden an den durch die Erfahrung gebotenen Einzelfällen geprüft und darnach berichtigt (s. oben S. 155 f.). Sokratisch ist dabei das Vorwiegen der Elenxis. Äußerlich betrachtet bleibt es bei der Negation: nachdem falsche Bestimmungen widerlegt sind, schließt der Dialog; die richtige Antwort auf die gestellte Frage bleibt ungefunden. In Wahrheit fehlt es im Laufe der Verhandlung nicht an Fingerzeigen zur positiven Lösung des Problems. Man müßte diese Hinweise freilich, wie schon die Uneinigkeit der Erklärer zur Genüge dartut, als unzulänglich erachten, wenn diese Dialoge ohne Zusammenhang mit einem gleich-

zeitigen mündlichen Unterrichte für einen weiteren, mit sokratisch-platonischen Gedanken nicht vertrauten Leserkreis bestimmt wären. Pädagogisches Interesse zeigt sich auch in der Art, wie Sokrates in mehreren dieser Gespräche als Förderer sittlicher Jugendbildung gekennzeichnet wird — wohl zugleich in apologetischer Absicht gegenüber der Anklage auf Jugendverführung. Sofern nun die in Rede stehenden Dialoge in gewissem Sinne als Schulschriften anzusehen sind, bieten sie ein Moment für die Lösung der mehrfach erörterten Frage, ob sie bereits zu Lebzeiten des Sokrates oder erst nach dessen Tode verfaßt worden seien. Denn die größere Wahrscheinlichkeit spricht dafür, daß Platon erst nach dem Hinscheiden des Meisters mit einer Lehrtätigkeit begonnen habe. Die Kraft sicherer Entscheidung läßt sich freilich für dieses Argument so wenig wie für irgendeinen andern in der Frage geltend gemachten Beweisgrund in Anspruch nehmen.

Neben dem Sokratischen in Lehre und Methode steht aber schon in diesen Dialogen ein Stück echt platonischer Eigenart. Es betrifft die Form der Darstellung. Glänzende, mit aller Sorgfalt ausgestaltete und im Verhältnis zu dem ganzen Werke oft sehr umfangreiche Szeneriedarstellungen verraten den Dichter und stehen in auffallendem Gegensatze zu der Nüchternheit der anschließenden philosophischen Verhandlung. Wie zwei Ströme, deren verschiedenfarbige Gewässer nach ihrer Vereinigung in demselben Bette noch eine Strecke weit getrennt nebeneinander herfließen, bleiben in Platon Dichter und Philosoph zunächst gesondert. Erst in der folgenden Periode vollzieht sich die Verschmelzung.

Unter den einzelnen Schriften dieser Gruppe sind

Apologie und ***Kriton*** für die Beurteilung von Sokrates' Lehre und Schicksal, sowie von Platons Stellung zu seinem Lehrer von Wichtigkeit, können aber hier, wo nur für einen knappen Überblick über die für Platons eigene philosophische Entwicklung bedeutsamen Werke Raum ist, nicht näher betrachtet werden. Unter den letzteren steht der

Ion gewiß nicht zufällig der Abfassungszeit nach mit dem Protagoras oben an. Bildet doch das Problem: Dichtung und Wissenschaft, den letzten Ausgangspunkt für die satirische Behandlung, die der von der Dichtung zur Philosophie übergetretene Verfasser dem Rhapsoden Ion zuteil werden läßt. Zum vollen Verständnis des Dialogs ist die Stelle Apol. 22 b c heranzuziehen, die vielleicht in Übereinstimmung mit der geschichtlichen Verteidigungsrede des Sokrates dem gleichen Grundgedanken Ausdruck gibt. Das Schaffen der Dichter, so heißt es, beruht ähnlich wie die Äußerungen der Seher und Wahrsager auf göttlicher Eingebung, nicht auf bewußtem verstandesmäßigem Wissen. Deshalb vermögen sie über ihr Wirken keine Rechenschaft zu geben (Apol. 22 b), deshalb auch vermag ein jeder unter ihnen nur in einer Dichtungsart, zu der ihn die Muse treibt — der eine im Dithyrambos, der andere im Enkomion usw. — etwas zu leisten, während eine auf Wissen beruhende Kunst zu einer allseitigen Tätigkeit befähigen müßte (Ion 534 b f.). Dasselbe gilt auch von dem Dichterinterpreten, dem Rhapsoden. Er ist das Mittelglied der vom Dichter zum Hörer führenden Kette göttlicher Inspiration. Deshalb vermag Ion nach eigenem Zugeständnis nur über Homer, nicht auch über Hesiod und Archilochos trefflich zu reden (Ion 531 a ff.). Soweit trifft weder den Dichter noch den Rhapsoden ein Tadel. Die Schilderung der dichterischen Begeisterung und ihrer Verbreitung über Interpreten und Hörer (Ion 533 d ff.) ist sogar, trotz des satirischen Seitenhiebes auf den Geldeshunger der Rhapsoden 535 e und der leicht ironischen Färbung von 536 a, von einem warmen Tone durchweht, in welchem des Ver-

fassers eigener dichterischer Enthusiasmus nachklingt. Tadel verdient aber, daß Dichter und Rhapsoden sich der Eigenart ihrer Tätigkeit und der Grenzen ihres Vermögens nicht bewußt sind. Erstere halten sich wegen ihrer poetischen Leistungen für wissend auf allen Gebieten (Apol. 22 c), und auch ihre Interpreten erheben unberechtigte wissenschaftliche Ansprüche, indem sie ohne sachliche Kenntnisse Homer als Enzyklopädie des Wissens ausdeuten. So will denn auch Ion den Nachweis, daß er nicht als Wissender, sondern *θείᾳ μοίρᾳ καὶ κατοκωχῇ* über Homer rede, nicht anerkennen (Ion 536 d ff.) und muß sich nun vorrechnen lassen, daß die Beurteilung jeder Aussage Homers Sache des betreffenden Fachmannes ist — seine Angaben über Wagenlenkung hat der Wagenlenker, die Stellen über Heilkunde der Heilkundige zu prüfen usw. —, und für den Rhapsoden kein Gebiet der Kompetenz übrig bleibt. In die Enge getrieben erklärt Ion schließlich die Rhapsodik für identisch mit der Feldherrnkunst und leitet seinen Mangel an eigenen strategischen Leistungen aus der Ungunst äußerer Umstände her. So endigt der Dialog als Burleske. Aber sein ernster Grundgedanke wird dadurch nicht beeinträchtigt. Angesichts des unermeßlichen Einflusses der Dichter, insbesondere Homers, auf die griechische Anschauungswelt und gegenüber den Ansprüchen einer prunkenden, aber wissenschaftlich nicht fundierten Dichtererklärung, die Homer für die Quelle aller Weisheit ausgab, galt es, scharf die Grenze zwischen Dichtung und Wissenschaft zu ziehen, ein Unternehmen, zu dem sich Platon nach der großen Wandlung, die sich in ihm selbst vollzogen hatte, doppelt berufen fühlen mochte. Die Bekämpfung der landläufigen Dichterexegese findet im Kl. Hippias ihre Fortsetzung und tritt auch in der Politeia (598 d f.) zutage. — Die auch heute noch von einigen Gelehrten aufrecht erhaltenen Bedenken gegen die Echtheit des Werkes lassen sich weder durch dessen Inhalt noch durch seine Sprache in zulänglicher Weise begründen.

Tritt uns im Ion die sokratische Wissensforderung in allgemeinerer Form entgegen, so bilden den Gegenstand des

Protagoras zwei mit der sokratischen Wissenslehre aufs innigste zusammenhängende und auch miteinander eng verkettete Probleme, die Lehrbarkeit der Tugend und ihre Einheit. Gegen die Annahme der Lehrbarkeit verhält sich Sokrates in dem Gespräche zunächst ablehnend. Seiner Bedenken dagegen sind es zwei (319 b ff.). Die Athener lassen in der Volksversammlung, wenn es sich um Haus- oder Schiffsbau oder sonst etwas anerkannt Lehr- und Lernbares handelt, als Ratgeber nur den Meister in dem betreffenden Fache zu. Stehen hingegen Angelegenheiten der Staatsverwaltung zur Verhandlung, so kommt ohne Unterschied jeder zu Worte ohne den Nachweis einer Lehre, die er durchgemacht habe. Beweis genug, daß die Athener die politische Kunst und die in ihr sich betätigende *ἀρετή* nicht für lehrbar halten. Ebendahin führt das Verhalten der Staatsmänner, insofern diese ihren Söhnen, die sonst in allen Dingen sorgsamsten Unterricht genießen, eine politische Unterweisung weder selbst erteilen, noch durch andere erteilen lassen. Dem ersten Bedenken begegnet Protagoras mit dem — in seinen Grundgedanken wohl dem historischen Protagoras gehörigen — Mythus von *δίκη* und *αἰδώς* als den von Hermes auf Zeus' Befehl an die Menschen allgemein und nicht nur an einzelne Individuen ausgeteilten Eigenschaften, deren naturgemäßer Besitz den Nachweis einer kunstmäßig angeeigneten bürgerlichen *ἀρετή* überflüssig mache (320 c ff.). Gegen Sokrates' zweites Bedenken sucht er an der Hand des üblichen Erziehungsganges darzutun, daß in diesem auch ohne einen eigens erteilten Unterricht in politischer Kunst alles auf die Ausbildung der *ἀρετή* abziele (323 c ff.). Mit seiner Behauptung der Lehrbarkeit der Tugend gerät nun aber Protagoras dadurch in die Enge, daß Sokrates an das in Rede

stehende Problem das zweite anschließt, die Frage nämlich, ob die Tugend eine unteilbare Einheit sei, oder ein Ganzes, das eine Reihe von Teilen umfasse (329 c). Im ersteren Falle sind Weisheit, Selbstbeherrschung, Tapferkeit, Gerechtigkeit und Frömmigkeit lediglich verschiedene Namen für die gleiche, nur verschiedene Erscheinungsformen annehmende Sache, im anderen Falle handelt es sich dabei um bis zu einem gewissen Grade selbständige und wesensverschiedene Qualitäten, die nur unter einem Gesamtbegriffe zusammengefaßt werden. Die Lehrbarkeit der Tugend steht und fällt, insofern sie die Begründung der Tugend auf das Wissen voraussetzt, mit ihrer Einheit. Protagoras aber, der sich dieses Zusammenhanges nicht bewußt ist, läßt sie in Teile zerfallen, unter denen vier, wie er schließlich zugibt, einander ziemlich ähnlich sind, während der fünfte, die Tapferkeit, seine Verschiedenartigkeit dadurch bekundet, daß sein Vorhandensein im einzelnen Individuum von dem Vorhandensein der anderen Teile völlig unabhängig ist. Gegen ihn erweist Sokrates ihre Einheit dadurch, daß er sie aufs Wissen zurückführt. So ist die Tapferkeit das Wissen von dem, was furchtbar und nicht furchtbar ist (360 d *σοφία τῶν δεινῶν καὶ μὴ δεινῶν*), und somit nur eine Erscheinungsform des dem Wesen der Tugend überhaupt zugrunde liegenden Wissens. Damit aber gibt Sokrates seinerseits die Stellung, die er in der Lehrbarkeitsfrage eingenommen hat, auf. Es tritt also im Laufe der Erörterung eine eigentümliche Kreuzung und Verschiebung der Standpunkte ein, indem von den beiden Unterrednern ein jeder in den Entscheidungen, die er hinsichtlich der Lehrbarkeit und Einheit der Tugend trifft, mit sich selbst in Widerspruch gerät, ein Widerspruch, der so ausgeglichen werden muß, daß Sokrates in der ersten, Protagoras in der zweiten Frage sich bekehrt (361 a b). Innerhalb des sokratischen Beweises für den *ἐπιστήμη*-Charakter der Tugend ist von besonderem Interesse die Bekämpfung der gewöhnlichen Annahme eines Streites zwischen Leidenschaft und besserem Wissen, das in diesem Streite den kürzeren ziehe. Es gibt, so wird ausgeführt, nur eine Norm für das menschliche Handeln, die Herbeiführung der Lust und die Abweisung der Unlust. Das lustvolle Leben ist gut, das unlustvolle übel (351 b ff.). Nun wird niemand bei richtiger Erkenntnis des Guten, d. h. Lustschaffenden, seine Wahl auf das Üble, d. h. Unlustschaffende richten. Wo eine solche Wahl geschieht, liegt vielmehr ein Mangel an Erkenntnis zugrunde. Kleinere Lustgefühle können größere Unlustgefühle zur Folge haben, im Übermaß gekostete leibliche Genüsse beispielsweise zu Krankheit und Armut führen. Im Hinblick auf diese Folgen sind jene Lustgefühle trotz ihres Lustcharakters übel. Aber die kleinere Lust ist nahe, die größere Unlust ferne. So verschiebt sich infolge perspektivischer Täuschung in den Augen des Wählenden das Größenverhältnis, und er wählt das Üble. Er handelt also nicht gegen seine bessere Erkenntnis, sondern aus Mangel an Erkenntnis. Sein Fehler ist rein intellektuell. Das richtige Verhalten setzt also eine Meßkunst voraus, die die Einschätzung der Lust- und Unlustgefühle nach ihrem wahren, nicht dem perspektivisch verschobenen Größenverhältnis ermöglicht, und beruht demnach auf dem Wissen (356 d ff.). Der hier hervortretende Hedonismus bildet einen wichtigen, aber in neuerer Zeit mehrfach umstrittenen Punkt in Platons philosophischem Werdegange und erhält dadurch noch erhöhte Bedeutung, daß er auch für die Beurteilung des geschichtlichen Sokrates, dessen Anschauungen ja Platon in den Werken dieser Periode vertritt, in Frage kommt (vgl. Maier, Sokrates S. 130. 310 f.). Die schon von Früheren geäußerte Ansicht, daß dieser Hedonismus nicht Platons eigener Überzeugung entspreche, hat neuerdings in v. Arnim einen Verteidiger gefunden, der (Pl.s Jugenddial.

S. 11 ff.) eingehend nachzuweisen sucht, daß der Philosoph in dem betreffenden Abschnitte nur vom Standpunkte der großen Menge aus argumentiere und dabei eine versteckte Polemik gegen einen zeitgenössischen Hedoniker übe, denselben, gegen den auch Phaidon c. 13 gerichtet sei. In v. Arnims Beweisverfahren, das hier nicht in seinen Einzelheiten verfolgt werden kann, verdient der Hinweis auf die andersartige Stellung des platonischen Gorgias zum Lustprinzip und auf die antihedonistische Ausführung im Phaidon 68 b ff. Beachtung. Hinsichtlich des Gorgias wird sich uns jedoch später zeigen, daß sein Standpunkt mit dem des Protagoras keineswegs unvereinbar ist. Hingegen ist an der Phaidonstelle eine Polemik gegen den im Protagoras gelehrten Hedonismus nicht zu verkennen. Nun liegt aber zwischen Protagoras und Phaidon eine größere Spanne Zeit, die mit einer erheblichen Entwicklung Platons über seine Anfänge hinaus ausgefüllt ist, so daß es nicht wundernehmen darf, wenn er inzwischen an dem Hedonismus einer seiner frühesten Arbeiten irre geworden ist. Freilich äußert er sich jetzt über die aufgegebene eigene Ansicht ungemein temperamentvoll. Eine in der vergleichenden Messung und Wägung von Lust- und Unlustgefühlen bestehende *ἀρετή* gilt ihm als *σκιαγραφία τις καὶ τῷ ὄντι ἀνδραποδώδης τε καὶ οὐδὲν ὑγιὲς οὐδ' ἀληθὲς ἔχουσα.* Zielte er damit auf seinen eigenen früheren Standpunkt, so hätte er sich ja selbst beschimpft und herabgewürdigt, meint v. Arnim und hält den Gegensatz zwischen den beiden Anschauungen tatsächlich für so groß, daß es zwischen ihnen keine Brücke und keine psychologische Entwicklung vom einen zum andern gebe. Daß dem nicht so ist, zeigen die Nomoi, die 732 e ff. den Hedonismus des Protagoras mitsamt dem charakteristischen Meß- und Wägeverfahren wieder aufnehmen und zugleich, besser als die Jugendschrift, zeigen, wie sich dieser Hedonismus mit der Forderung einer idealen Ethik vereint (vgl. Gomperz, Griech. Denker II[1] 262 f.). Aber auch der Protagoras läßt über die ideale Auffassung seines Verfassers keinen Zweifel. Zunächst wird allerdings unter ausdrücklicher Anrufung des Urteils der Menge (353 c) mit den Lustgefühlen der Nahrungsaufnahme und des Geschlechtsverkehrs und analogen Unlustgefühlen des gemeinen Lebens exemplifiziert. Aber schon hier weisen die neben anderem als Zweck gesetzten *πόλεων σωτηρίαι* (354 b) über den engsten Kreis der Motive selbstsüchtiger Genußmoral hinaus. Noch deutlicher spricht der das Fazit aus der vorangehenden Untersuchung ziehende Abschnitt über die Tapferkeit (359 a ff.). Kriegsgefahren zu bestehen wird nicht etwa um materieller Vorteile willen empfohlen, sondern gilt, insofern es *καλὸν καὶ ἀγαθόν* ist, auch als *ἡδύ.* Daß dieser Abschnitt mit dem vorangehenden hedonistischen nicht in den wünschenswerten engen Zusammenhang gebracht ist, daß man insbesondere die ausdrückliche Reduktion der Tapferkeit auf eine Meßkunst vermißt, geht allerdings aus v. Arnims scharfsinniger Analyse deutlich hervor. Daß aber in beiden Abschnitten ein verschiedener Geist herrsche, kann ich nur insoweit zugeben, als auf den Unterbau einer vergröbernden argumentatio ad vulgus der Oberbau einer idealer gehaltenen Schlußfolgerung gegründet ist, so zwar, daß nicht in korrekter Weise Mauer auf Mauer zu stehen kam, aber doch mit Forträumung des Unterbaues der Oberbau notwendig zusammenbrechen müßte.

Eine weitere für die Auffassung des Gespräches bedeutsame Frage betrifft seine Stellung zur Sophistik. Die farbenprächtigen Einleitungsszenen, durch die sich Platon gleich in diesem seinem ersten größeren Werke als unübertrefflichen Darstellungskünstler erweist, nicht minder aber auch die Verhandlung des Dialoges selbst bieten reiche Gelegenheit sowohl zur persönlichen Charakterisierung der drei Sophisten Protagoras, Hippias und Prodikos, wie zur Schilderung des freilich nicht unbeschränkten (312 a) Ansehens, dessen sich die sophistischen

Weisheits- und Tugendlehrer bei den Bildungsdurstigen erfreuen, und der Art ihres Auftretens und Lehrens. Daß dabei die dem sokratischen Wesen widerstrebenden Züge zu schärfster Ausprägung gelangen, ist natürlich. Das Selbstbewußtsein der Sophisten, ihr Unterricht gegen Bezahlung (313 c. 328 b), ihre kniffliche ethisierende Dichterauslegung (338 e ff.), ihre Epideiktik, deren schweifende Fülle zu der zielbewußten Knappheit sokratischer Dialektik in schroffem Gegensatze steht (328 d. 334 c ff.), erscheinen verschiedentlich in ungünstiger Beleuchtung. Es hieße aber die Platon eigentümliche, der Erklärung oft so große Schwierigkeiten bereitende Verschmelzung von Humor und Ernst, satirischer Behandlung und Anerkennung aus dem Auge verlieren, wollte man daraus eine schlechthin antisophistische Tendenz des Werkes folgern. In der Tat hat sich hier die herrschende Interpretation des Dialoges beirren lassen, hauptsächlich wohl unter der Einwirkung der späteren Polemik gegen die Sophisten im Gorgias, im Euthydem, im ersten Buche der Politeia und in den beiden Hippias. So soll denn im Protagoras der Sophist den durchaus unterliegenden Teil darstellen und die von Sokrates anfänglich erhobenen, später nach der Rede des Protagoras zurückgezogenen Bedenken gegen die Lehrbarkeit der Tugend nicht seiner wahren Meinung entsprechen, sondern nur dem Zwecke dienen, den Gesprächspartner zu prüfen und in Widerspruch zu verwickeln. Der Mythus des Protagoras und seine daran sich anschließenden weiteren Ausführungen sollen Widersprüche bergen, in denen trotz allen äußeren Glanzes die innere Schwäche seines Standpunktes zutage trete. Tatsächlich liegt nicht der mindeste Anlaß vor, Sokrates' Bekenntnis, daß er sich habe umstimmen lassen, nicht ernst zu nehmen. Die Widersprüche in der von dem Verfasser mit sichtlicher Liebe ausgebauten Rede des Protagoras haften nur an der Oberfläche und lösen sich bei tieferer Betrachtung sofort. Jedenfalls aber sind sie von Platon so wenig scharf herausgearbeitet und durch gegnerische Kritik hervorgehoben, daß die Annahme, er habe durch sie die Rede und damit die Auffassung des Sophisten diskreditieren wollen, ausgeschlossen erscheint. Wer aber gleichwohl noch bezweifeln wollte, daß Sokrates hier nicht, wie in den übrigen platonischen Dialogen der Jugend- und besten Mannesjahre, der dialektische Allsieger ist, wäre auf 350 c ff. zu verweisen, wo der Sophist in den Ausführungen seines Mitunterredners klipp und klar einen logischen Fehler nachweist, ein Nachweis, den Sokrates stillschweigend gelten läßt.

Es wird also dabei bleiben müssen: beide Teile verdanken einander elenktische Belehrung, und der am Schlusse (361 d) von Sokrates geäußerte Wunsch einer Fortsetzung dieses *συνδιασκοπεῖν* entbehrt ebensosehr jedes ironischen Beigeschmacks, wie das gleich darauf von dem Sophisten seinem Partner gespendete Lob herzlich und (trotz 360 e) von jedem Unterton verletzter Eigenliebe frei ist. Damit rückt der Dialog weit ab vom Gorgias und den übrigen antisophistischen Gesprächen, und durch die Rolle, die Sokrates in ihm spielt, nimmt er in einem wesentlichen sachlichen Punkte die gleiche Sonderstellung ein, die ihm nach v. Arnims Untersuchung auf sprachlichem Gebiete — hier allerdings in Gemeinschaft mit dem Ion — zukommt. Letzten Endes freilich ist Sokrates auch hier der Überlegene, und sein Ruhm erstrahlt dadurch um so heller, daß er als Jüngling (314 b. 317 c. 320 c. 361 e) über den gereiften Sophisten obsiegt, der sich durch seine überzeugende Lösung des ersten der in dem Dialog aufgestellten Probleme als seines großen Namens würdig erweist.

Der Leser hat am Ende von c. 39 (360 e) den Eindruck, daß die Untersuchung zu ihrem Ende gelangt sei: die Lehrbarkeit der Tugend und im Zusammenhange damit ihre Einheit und ihre Begründung auf das Wissen scheinen

erwiesen. Nun erfährt er zu Anfang von c. 40, daß die ganze vorhergehende Erörterung ihr letztes Ziel in der Erforschung des Wesens der Tugend habe. Die bisherige Untersuchung wird im Hinblick auf den Widerspruch, in den jeder der beiden Gesprächführenden mit sich selbst geraten ist, als Wirrnis verworfen und die Wiederaufnahme des Problems der Lehrbarkeit der Tugend nach Betrachtung ihres Wesens als wünschenswert bezeichnet. Wir erkennen darin einen deutlichen Hinweis auf die nächstfolgenden Dialoge, in denen die Wesensbestimmung zwar nicht der einheitlichen Tugend als solcher, wohl aber einzelner ihrer Erscheinungsformen, der Tapferkeit, Selbstbeherrschung, Gerechtigkeit, die Aufgabe bildet, bis endlich im Menon das Problem der Lehrbarkeit in Verbindung mit der Frage nach dem Wesen der einheitlichen Tugend wieder auftaucht. Die Reihe eröffnet der

Laches, der an den soeben besprochenen Schluß des Protagoras in klarster Weise anknüpft, indem er zunächst die Ergründung des Wesens der Tugend zur Aufgabe setzt. Dieses Unternehmen wird aber in Anbetracht seiner Größe zurückgestellt und statt seiner vorerst die Wesensbestimmung eines „Teiles“ der Tugend, der Tapferkeit, in Angriff genommen (190 b ff.). Die ersten Versuche scheitern alsbald: die Kennzeichnung des Tapfern als dessen, der bereitwillig in Reih und Glied ausharrend die Feinde abwehrt und nicht flieht (190 e), erweist sich als ebensowenig stichhaltig, wie die Definition der Tapferkeit als einer Standhaftigkeit der Seele schlechthin (192 b) oder einer von vernünftiger Erwägung geleiteten Standhaftigkeit (192 d). Nun erscheint ohne jede weitere Herleitung, lediglich unter Berufung auf den sokratischen Intellektualismus, in fertiger Formulierung die uns aus dem Protagoras bekannte Definition der Tapferkeit als *τῶν δεινῶν καὶ θαρραλέων ἐπιστήμη* (194 e. 195 a). Aber auch diese Bestimmung soll jetzt nicht standhalten. *Δεινά* sind Dinge, die zu fürchten, *θαρραλέα* solche, die nicht zu fürchten sind. Furcht aber ist die Erwartung eines kommenden Übels. Also liegen *δεινά* und *θαρραλέα* in der Zukunft, und die Tapferkeit ist das Wissen von zukünftigen Dingen unter dem Gesichtspunkte des Übels oder Nichtübels. Keine Wissenschaft kennt aber für ihren Gegenstand eine derartige Begrenzung nach der Zeitstufe. So befaßt sich die Heilkunde mit dem Gesunden in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, und Analoges gilt von den Wissenschaften des Landbaus und der Kriegführung. Mithin ist die Tapferkeit den anderen Wissenszweigen entsprechend das Wissen von allem Guten und Üblen schlechthin. Damit schwinden die Grenzen zwischen ihr einer- und der Selbstbeherrschung, Gerechtigkeit, Frömmigkeit (und Weisheit) andererseits: statt des gesuchten Teiles der Tugend erhalten wir die Gesamttugend (198 b ff.). So gilt auch diese Definition als nicht befriedigend. Eine neue wird nicht aufgestellt. Das ganze Unternehmen ist gescheitert. Daß die Vergeblichkeit der gesamten Verhandlung nicht Platons wirkliche Meinung sein kann, liegt auf der Hand. Die Lösung der Schwierigkeit ist im Lichte des Protagoras zu suchen und zu finden. Daß die Definition der Tapferkeit als *τῶν δεινῶν καὶ θαρραλέων ἐπιστήμη* sich hier als unhaltbar erweist, liegt einfach daran, daß die im Protagoras widerlegte Annahme, die Tapferkeit sei ein gesonderter Teil der Tugend, hier die Voraussetzung bildet. Denn bei dieser Auffassung ist die Tapferkeit eine mit einer gewissen Selbständigkeit ausgestattete besondere Wissenschaft, gegen deren Bestimmung als *τῶν δεινῶν καὶ θαρραλέων ἐπιστήμη* sich mit vollem Rechte — wenigstens aus dem von Platon vertretenen Standpunkt der Wissenschaftslehre — der Einwand erheben läßt, daß keine wissenschaftliche Disziplin ihr Objekt nach dem Kriterium Vergangenheit, Gegenwart oder Zukunft umgrenze. Dieser Einwand wird gegenstandslos, sobald die Tapfer-

keit nur als eine Erscheinungs- oder Anwendungsform der Gesamtwissenschaft vom Guten und Üblen betrachtet wird. Nichts steht im Wege, daß diese Wissenschaft ihr Objekt neben anderen Rücksichten auch unter dem Gesichtspunkte seiner von der Zukunft auf die Gegenwart sich erstreckenden psychischen Wirkung ins Auge fasse und in diesem Falle Tapferkeit benannt werde. Der Laches bietet also in der Hauptsache — von manchem, was aus dem Dialoge sonst noch zu gewinnen ist, muß ich hier absehen — einen indirekten Beweis für die These des Protagoras von der Einheitlichkeit der Tugend: unter der Voraussetzung ihrer Nichteinheitlichkeit gerät die im Protagoras aufgestellte und auf dem intellektualistischen Standpunkte allein mögliche Definition der Tapferkeit als *τῶν δεινῶν καὶ θαρραλέων ἐπιστήμη* ad absurdum. Wir erkennen hierin eine schwerwiegende Bestätigung dafür, daß der Laches zeitlich dem Protagoras nachfolgt. Denn nur, wer den Protagoras kannte, vermochte den Sinn des Laches zu erfassen — es sei denn, daß der mündliche Unterricht hier zu Hilfe kam.

Im Grunde übereinstimmend ist die Sachlage im

Charmides, der die Wesensbestimmung der Maßhaltung — *σωφροσύνη* — zum Gegenstande hat. Die Definitionen dieser Tugend als *τὸ κοσμίως πάντα πράττειν καὶ ἡσυχῇ* (159 b), als *αἰδώς* (160 e), als *τὸ τὰ ἑαυτοῦ πράττειν* (161 b) und als *τῶν ἀγαθῶν πρᾶξις ἢ ποίησις* (163 e) erweisen sich als unbrauchbar, die letzte aber bietet den nächsten Anknüpfungspunkt für eine Bestimmung, die die Untersuchenden lange beschäftigt, um schließlich ebenfalls verworfen zu werden. Das Tun des Guten, so wird ausgeführt, verlangt, soll es *σωφροσύνη* genannt werden können, das Bewußtsein des Handelnden, daß er Gutes vollbringe und die *σωφροσύνη* übe. Indem dieser Punkt in den Vordergrund gerückt wird, erscheint die gesuchte Tugend als Selbsterkenntnis (*τὸ γιγνώσκειν ἑαυτόν* 164 d. 165 b). Damit sind wir auf intellektualistischem Boden angelangt. Die *σωφροσύνη* ist ein Wissen, und zwar das Wissen, welches das andere Wissen und sich selbst zum Objekt hat (166 c): die die *σωφροσύνη* ausmachende Selbsterkenntnis besteht darin, daß man weiß, was man weiß und was man nicht weiß (167 a). Nun gilt es eine doppelte Prüfung, erstens, ob ein solches Wissen möglich ist, und zweitens, welchen Nutzen es gewährt (167 b). Die erste Prüfung (167 b—171 c) spaltet sich wieder in zwei Untersuchungen: zunächst ist festzustellen, ob ein Wissen, das sich selbst zum Gegenstande hat, überhaupt statthaben kann (167 c ff.), alsdann, die Bejahung dieser Frage vorausgesetzt, ob es möglich ist zu wissen, was man weiß und was man nicht weiß (169 d ff.). Die in der ersten Untersuchung gegen die Möglichkeit eines reflexiven Wissens erhobenen Bedenken können hier übergangen werden, da die Verhandlung auf Grund des voraussetzungsweisen Zugeständnisses dieser Möglichkeit fortschreitet. Die zweite Untersuchung führt zu einem negativen Ergebnis. Das rückbezügliche Wissen kann nur das Vorhandensein des Wissens oder Nichtwissens schlechthin, nicht eines gegenständlich bestimmten Wissens zum Inhalte haben. Wissen und Nichtwissen auf dem Gebiete des Gesundheitlichen erkennt die Heilkunde, auf dem Gebiete der Gerechtigkeit die Staatskunde u. s. f.; für die *σωφροσύνη* verbleibt nur das Wissen, daß man weiß oder nicht weiß, nicht, was man weiß oder nicht weiß. Darnach versteht sich von selbst, daß der *σώφρων* als solcher auch keinen andern hinsichtlich des Besitzes gegenständlich bestimmten Wissens prüfen, daß er z. B. den wirklichen Heilkundigen nicht von dem vorgeblichen unterscheiden kann (170 d ff.). Damit ist nun auch schon die Antwort auf die zweite Hauptfrage, die Frage nach dem Nutzen des rückbezüglichen Wissens (171 d ff.) vorgezeichnet: ein Nutzen ist, abgesehen von einer belanglosen methodischen Förderung (172 b), nicht anzuer-

kennen. Aber selbst dann, wenn man einmal voraussetzungsweise dem σώφρων das Wissen, was er weiß und nicht weiß, zuspricht, ist seine Tugend nutzlos (172 c ff.). In diesem Falle wäre freilich das Walten von Scheinsteuermännern, Scheinärzten und Scheinfeldherren ausgeschlossen, und überhaupt das gesamte soziale Leben von allen aus Sachunkunde und Täuschung herrührenden Schäden befreit. Aber damit ist die σωφροσύνη noch nicht das die Glückseligkeit vermittelnde und dadurch allein nützliche Wissen. Dieses ist ausschließlich das Wissen von Gut und Übel, das dem sachlichen Wissen erst richtige Anwendung und Nutzen gewährleistet (174 b ff.). Insofern sich die σωφροσύνη mit diesem allein nützlichen Wissen nicht deckt, ist sie nutzlos (174 d). Da die σωφροσύνη aber als Tugend wertvoll sein muß, ergibt sich, daß ihre hier zugrunde gelegte Definition falsch ist. Eine neue Begriffsbestimmung wird nicht versucht, und so endet auch dieser Dialog scheinbar ohne Resultat. In Wirklichkeit bietet er eine neue Bestätigung der im Protagoras vorgetragenen Lehre von der Einheitlichkeit der Tugend und bildet damit eine Parallele zum Laches, von dem er sich zunächst nur dadurch unterscheidet, daß er die Annahme, die in Rede stehende Tugend sei ein „Teil" der Gesamttugend, nicht ausdrücklich zum Ausgangspunkte nimmt und damit auf eine Hilfe für das Verständnis verzichtet, deren der Verfasser den Leser nach dem Studium des Laches nicht mehr für bedürftig hält. Tatsächlich ist der Sachverhalt der nämliche: die Definition scheitert daran, daß sie einen Unterschied der Einzel- von der Gesamttugend in Wesen und Umfang zur Voraussetzung hat. Aber eine wesentliche Differenz zwischen Laches und Charmides darf nicht übersehen werden. Dort war die letzte Definition die alles Ernstes im Protagoras aufgestellte, und das Hindernis ihrer Gültigkeit war lediglich die im Laches zugrunde gelegte falsche Voraussetzung von der Einzeltugend als Teil der Gesamttugend. Ersetzte man das Wort „Teil" durch „Erscheinungs- oder Wirkungsform", so wurde das entscheidende Bedenken gegenstandslos. Im Charmides hingegen beruht die schließlich ad absurdum geführte Definition an sich schon auf zwei unhaltbaren Zugeständnissen, die die Unterredner „aus Gutmütigkeit" (175 c d) gemacht haben, dem Zugeständnisse, daß es ein sich selbst zum Inhalte habendes Wissen gebe, und dem anderen, daß dieses Wissen lehre, was man weiß und nicht weiß. Sie ist also im Gegensatz zu der des Laches nicht platonisch, und Pohlenz (Aus Pl.s Werdezeit S. 48) wird recht haben mit der Annahme, daß sie der Lehre eines von Platon bekämpften Gegners entstamme.

Wir schließen an die bisher besprochenen Gespräche drei weitere, die sich zwar ebenfalls in allem Wesentlichen hinsichtlich Anschauungen und Methode innerhalb der Grenzen des Sokratischen bewegen, dabei aber doch die Anknüpfungspunkte späterer und, soweit wir urteilen können, spezifisch platonischer Gedankengänge erkennen lassen.

Das erste Buch der Politeia (der ***Thrasymachos*** nach der ihm von Dümmler und v. Arnim gegebenen Benennung) hat wieder nach einem künstlerisch meisterhaft ausgearbeiteten Einleitungsgespräch die Begriffsbestimmung einer Tugend, diesmal der Gerechtigkeit, zum Gegenstande. Wieder erledigen die Untersuchenden in kürzerer Weise eine Reihe von Versuchen, um schließlich lange bei der Prüfung einer letzten Definition zu verweilen, die ebenfalls abgelehnt wird. Wie im Charmides ist es auch jetzt die eines Gegners, der uns aber hier in der Person des Thrasymachos in greifbarer Gestalt entgegentritt. Ob die Definition in dieser Form dem geschichtlichen Thrasymachos zugehört oder nur aus seinen Anschauungen abgeleitet ist, läßt sich mit Sicherheit nicht ausmachen.

Der Verlauf der Verhandlung vor der Beteiligung des Thrasymachos bietet in der Art, wie hier jede Definition geprüft, berichtigt und zu einer neuen umgestaltet wird, einen guten Beleg des oben S. 156 an der Hand der Stelle Xen. Mem. 4, 2, 14 ff. skizzierten sokratischen Verfahrens, mit der unsere Deduktion in der Verwendung des Falles vom in Wahnsinn geratenen und seine Waffen zurückfordernden Freunde (331 c) eine besondere Berührung aufweist. Die Berücksichtigung eben dieses Falles ist es, die den Übergang der ersten Definition in die zweite herbeiführt. Die Begriffsbestimmung des Gerechten als dessen, der redlich einem jeden erstattet, was er ihm schuldet (was er von ihm empfangen hat — 331 c ff.), muß einer andern Platz machen, nach der der Gerechte einem jeden das ihm Zukommende, d. h. den Freunden Nutzen, den Feinden Schaden zuteil werden läßt (332 c ff.). Unter den hiergegen erhobenen Einwänden gemahnt der erste an einen Gedanken des Charmides. Ein jedes Nützen und Schaden, so wird ausgeführt (332 d ff.), tritt auf einem bestimmten Gebiete in Erscheinung und ist Sache des entsprechenden Fachmannes: in der Krankenbehandlung vermag der Arzt den Freunden zu nützen, den Feinden zu schaden, bei der Seefahrt der Steuermann. Wo liegt das analoge Betätigungsgebiet der Gerechtigkeit? Die Antwort: in kriegerischem Trutz und Schutz erweist sich als unzulänglich, denn dann wäre die Gerechtigkeit im Frieden nutzlos. Ebensowenig befriedigt die Auskunft, der friedliche Verkehr sei das Feld der Gerechtigkeit. Denn in jeder Art des Verkehrs ist es jeweilen wieder der Fachmann, der die Macht hat zu nützen und zu schaden. So bleibt denn für die Gerechtigkeit kein Gebiet übrig — es sei denn, man erkenne ihren Nutzen darin, daß sie über Geld und anderen Gegenständen, die sich in Verwahrung, also im Zustande der Nutzlosigkeit befinden, getreulich wacht (333 c f.). Es lag nahe, aus diesen Erwägungen im Sinne des Laches und Charmides den Satz abzuleiten, daß die Gerechtigkeit in dem allumfassenden Wissen (und Wirken) des Guten und Schlechten aufgehe, von dem sie nur eine Erscheinungsform darstelle. Dieser Schritt ist hier nicht getan. Die in Frage stehende Definition kommt vielmehr durch ein anderes Argument zu Falle. Freunde, heißt es 334 b ff., sind die Menschen, die man für gut, Feinde diejenigen, die man für schlecht hält. Nun kann man im Urteile fehlgreifen, Gute für schlecht, Schlechte für gut halten. Dann würde sich mit der angeführten Definition der Widersinn vertragen, daß der Gerechte den Ungerechten — das sind die Schlechten — nützt, den Gerechten — das sind die Guten — schadet. Durch diese Elenxis wandelt sich die Bestimmung zu einer neuen (335 a): gerecht ist, dem Freunde, sofern er gut ist, zu nützen, dem Feinde, sofern er schlecht ist, zu schaden. Aber auch dabei hat es nicht sein Bewenden. Ein Wesen schädigen heißt, seine für seine Gattung charakteristische Tüchtigkeit verringern. So bei Pferd, Hund und Mensch. Nun gehört die Gerechtigkeit zu der für den Menschen charakteristischen Tüchtigkeit. Es ergäbe sich also ein neuer Widersinn: die Gerechtigkeit wäre für die Gerechten das Werkzeug, andere ungerechter zu machen, insofern der Gerechte seine Feinde schädigt (335 b ff.). So scheitert auch dieser Versuch, der ursprünglichen Definition durch Verbesserung aufzuhelfen, und die Gesprächspartner sind in Verlegenheit. Da erhält durch das Eingreifen des Thrasymachos (336 b) die Debatte eine neue Richtung. Die Gerechtigkeit ist auch nach populärer griechischer Auffassung (Leop. Schmidt, Ethik d. alten Griechen I S. 302 f.) die allgemeine Tugend. Soweit sie einen Sonderbereich hat, ist es der des gesamten bürgerlichen Lebens. Kein Wunder, daß die Verhandlung über sie schließlich in den Kampf verschiedener

Lebens- und politischer Anschauungen ausmündet. In diesem Kampfe hat Politeia I vieles mit dem Gorgias gemein. Aber es besteht doch ein für die verschiedene Abfassungszeit sehr charakteristischer Unterschied. Nirgends schlägt hier Sokrates den temperamentvollen Ton an, der den Gorgias durchzieht, nirgends verrät sich hinter den verstandesmäßigen Erwägungen die Macht eines durch gegenwärtige Verhältnisse erregten überwältigenden Gefühles, der bittere Ingrimm über eine ethisch destruktive Zeitrichtung, der persönliche Gegensatz gegen die Lebensauffassung der athenischen Demokratie. Die Debatte ist auf seiten des Sokrates so unpersönlich wie möglich, und dies leuchtet um so schärfer hervor, als ihn nicht einmal die ungemein schroffe, herausfordernde Weise seines Gegners aus dem Geleise nüchternster akademischer Diskussion zu werfen vermag. Auch die Diskussion selbst ist verhältnismäßig elementar, das Rüstzeug der Gegner einfach im Vergleiche mit den reichen Kampfmitteln, deren sich die Gesprächspartner im Gorgias bedienen. Zwei untereinander eng verbundene Thesen des Thrasymachos hat Sokrates zu widerlegen: 1. Das Gerechte (im Sinne der Wahrung des positiven Rechtes) ist der Vorteil des Stärkeren (338 c) oder — in schärferer politischer Prägung — der Vorteil der bestehenden Obrigkeit (339 a). 2. Die Ungerechtigkeit ist mächtiger als die Gerechtigkeit, gewährt ein glücklicheres Leben und ist somit nützlicher (343 d. 344 a ff. 347 e. 352 d). Der Tyrann, so heißt es in Ausführung der ersten These, gibt Gesetze, d. h. er bestimmt das *δίκαιον*, zugunsten seiner Tyrannis. Analog verfahren Demokratie und Aristokratie. Das Wesen des Gerechten besteht im Gehorsam gegen diese Gesetze. Dem Einwande, daß eine Obrigkeit unter Umständen ihren Vorteil verkenne und Gesetze zuungunsten ihrer Herrschaft gebe, die Gerechtigkeit alsdann also zum Nachteile des bestehenden Regimentes führe, begegnet Thrasymachos durch die Konstruktion eines idealen Obrigkeitsbegriffes — im egoistischen Sinne —: eine Obrigkeit ist eine solche nur, soweit sie in dem maßgebenden Punkte, der Sorge für die Aufrechterhaltung ihres Regimentes, keinen Fehler begeht. Der Arzt ist in dem Augenblicke, in welchem er falsche Anordnungen trifft, kein Arzt (339 b ff.). Der Vertreter eines jeden Berufes fehlt in Sachen dieses Berufes nur dadurch, daß die das Wesen des betreffenden Berufes ausmachende Sachkenntnis nicht in Wirksamkeit ist. Der gleichen Betonung des abstrakten Berufsbegriffes — aber in altruistischer Wendung — bedient sich Sokrates zur Widerlegung: der Arzt ist nur so lange Arzt, als er der das Wesen des ärztlichen Berufes bildenden Krankenfürsorge obliegt, der Steuermann nur so lange Steuermann, als er durch richtige Lenkung des Schiffes dem Wohle der Reisenden dient. Arzt und Steuermann sind Leiter, der eine der Kranken, der andere der Reisenden. Wie ihre, so hat jede andere Leitung, also auch die staatliche durch die Obrigkeit, den Vorteil der Geleiteten, nicht ihren eigenen, zum Ziele. Verfolgen Arzt, Steuermann und politische Obrigkeit eigene Vorteile, gehen sie aus auf Gewinn, so tun sie dies nicht kraft ihres eigentümlichen Berufes, sondern in Ausübung eines davon getrennten Lohnerwerbsberufes. Eben weil die obrigkeitliche Tätigkeit als solche nur Opfer und keine Vorteile mit sich bringt, lassen sich alle nur durch die Aussicht auf Geld, Ehre oder — die Edleren — durch die Rücksicht auf eine im Ablehnungsfalle drohende Strafe zur Übernahme der Aufgabe bestimmen; die schlimmste Strafe ist, von einem Schlechteren regiert zu werden (341 b—342 e; 345 c—347 d). In der Ausführung seiner zweiten These bemerkt Thrasymachos, überall im privaten wie im öffentlichen Leben ziehe der Gerechte dem Ungerechten gegenüber den kürzeren. Am klarsten zeige sich das bei der vollendetsten Ungerechtigkeit, der Tyrannis, die ihren ungerechten Träger zum

glücklichsten, die geschädigten Gerechten zu den unglücklichsten Menschen mache (343 c—344 c). Die Bekämpfung dieses Standpunktes vollzieht sich in der Weise, daß Sokrates den Gegner zunächst dazu drängt, die Ungerechten für *φρόνιμοι καὶ ἀγαθοί*, die Ungerechtigkeit für *ἀρετὴ καὶ σοφία* zu erklären. Alsdann erfolgt die Widerlegung durch eine Argumentation, die in etwas verkürzter Form so lautet: Der Gerechte erstrebt einen Vorzug nur vor dem Ungleichen (dem Ungerechten), nicht vor dem Gleichen, der Ungerechte vor beiden. Nun lehrt die Erfahrung, daß überall der *φρόνιμος καὶ ἀγαθός* nur vor dem Ungleichen, nicht vor dem Gleichen einen Vorzug zu genießen verlangt. Der sachverständige Musiker will sein Instrument nicht besser gestimmt haben als Seinesgleichen, wohl aber als der Unmusikalische. Der kundige Arzt begehrt in Speise und Trank nichts voraus zu haben vor einem anderen ebenfalls kundigen, wohl aber vor dem Laien (diese nähren sich falsch, die Ärzte stimmen in der richtigen Ernährung überein). Demnach ist nicht der Ungerechte, sondern der Gerechte *σοφὸς (φρόνιμος) καὶ ἀγαθός*, der Ungerechte im Gegenteil *ἀμαθὴς καὶ κακός* (348 c—350 c). Ist aber die Ungerechtigkeit *κακία καὶ ἀμαθία*, so folgt ohne weiteres, daß sie nicht mächtiger sein kann als die Gerechtigkeit, die sich als *ἀρετὴ καὶ σοφία* erwiesen hat (350 d—351 a). Bemerkenswert ist an diesem Beweise, daß er ganz auf intellektualistischer Grundlage aufgebaut ist. Mit der Eigenschaft des *φρόνιμος* erscheint die des *ἀγαθός*, mit der *σοφία* die *ἀρετή* unmittelbar gegeben (348 d e; 349 d ff.), und den Nerv des Beweises bildet die Parallele des Gerechten mit dem Sachkundigen. Auch in diesem Punkte steht Politeia I im Anschauungskreise der übrigen Schriften aus Platons sokratischer Epoche. — Die angeführte Argumentation erhält 351 c ff. eine Unterstützung: die Ungerechtigkeit stiftet Haß und Zwietracht nicht nur unter einer Mehrzahl von Individuen, sondern auch innerhalb des einzelnen Individuums selbst und lähmt dadurch die Kraft zum Handeln. Mit dem Satze von der größeren Macht der Ungerechtigkeit bricht nun wieder ohne weiteres der daraus abgeleitete zusammen, daß der Ungerechte glücklicher lebe als der Gerechte. Aber auch hier wird die Widerlegung durch ein weiteres Argument bekräftigt (352 d ff.). Jedes Ding und Wesen verrichtet seine Aufgabe kraft einer ihm eigentümlichen *ἀρετή*. Dies gilt auch von der Seele hinsichtlich des ihr obliegenden Geschäftes des Sorgens, Herrschens, Ratpflegens und überhaupt Lebens. Als seelische *ἀρετή* ist die Gerechtigkeit, als seelische *κακία* die Ungerechtigkeit erwiesen. So muß die gerechte Seele (gut ihres Amtes walten) und der gerechte Mensch gut, der ungerechte schlecht leben. Wer aber gut lebt, ist glücklich, wer schlecht lebt, das Gegenteil. Somit fällt auch die Behauptung, die Ungerechtigkeit sei nützlicher als die Gerechtigkeit (354 a). Damit schließt die Verhandlung. Nun wiederholt sich eine Erscheinung, der wir am Ende des Protagoras begegnet sind. Das erzielte Ergebnis wird (354 b f.) für nichtig erklärt, weil die Grundfrage nach dem Wesen der Gerechtigkeit nicht beantwortet und damit die Grundbedingung für die Erörterung ihres Verhältnisses zu Tugend und Glück nicht erfüllt sei. Wir erkennen darin auch hier den Hinweis auf eine weitere Erörterung, die aber in diesem Falle erst erheblich später in den folgenden Büchern der Politeia zur Ausführung kam.

In anderem Sinne als der eben besprochene Dialog enthält der ***Euthyphron*** eine Hindeutung auf Zukünftiges. Schon im Laches, Charmides und ersten Buche der Politeia lag der Fehler der zunächst aufgestellten Definitionen im Grunde darin, daß einzelne Fälle und Erweisungsformen der gesuchten Tugend für ihr Wesen ausgegeben wurden. Es verriet sich darin das Unvermögen des Definierenden, von den Einzelobjekten zum Begriffe

aufzusteigen. Schon im Laches ist der Fehler an Hand des dort vorliegenden Falles aufgedeckt und durch ein Beispiel der Weg zu seiner Verbesserung gewiesen (191 d. 192 b). Aber erstmals im Euthyphron wird in tiefer greifender Weise und unter Verwendung der späterhin zu so großer Rolle berufenen Ausdrücke *εἶδος* und *ἰδέα* das methodische Prinzip der Definition dargelegt. Hier bringt der Euthyphron etwas ganz Neues. Gleich beim Beginne der Verhandlung über die Frömmigkeit, deren Begriffsbestimmung der Dialog zum Vorwurfe nimmt, bemerkt Sokrates: „Ist nicht das Fromme in jeder Handlung mit sich ein und dasselbe, und andererseits das Unfromme von allem Frommen das Gegenteil, selbst aber sich gleich, und alles, was unfromm sein soll, im Besitze einer gewissen Gestalt *(ἔχον μίαν τινὰ ἰδέαν)* hinsichtlich seiner Unfrommheit?“ (5d). Nachdem dann Euthyphron bejahend geantwortet, aber gleichwohl statt einer Begriffsbestimmung einen (vermeintlichen) Fall des Frommen vorgebracht hat, wird er mit den Worten zurechtgewiesen: „Erinnerst du dich, daß mein Verlangen nicht dahin ging, mich einen oder zwei Fälle des vielen Frommen kennen zu lehren, sondern eben jene Erscheinung *(ἐκεῖνο αὐτὸ τὸ εἶδος)*, durch die das Fromme fromm ist? Denn du sagtest ja doch wohl, daß durch eine Gestalt das Unfromme unfromm und das Fromme fromm sei *(μιᾷ ἰδέᾳ τά τε ἀνόσια ἀνόσια εἶναι κτλ.*, 6d) . . . : Lehre mich nun, welches eben diese Gestalt ist, damit ich auf sie hinblickend und sie zum Muster nehmend diejenigen unter deinen oder eines andern Handlungen, die so beschaffen sind, für fromm erkläre, die nicht so beschaffen sind, aber nicht *(ταύτην τοίνυν με αὐτὴν δίδαξον τὴν ἰδέαν, τίς ποτέ ἐστιν, ἵνα εἰς ἐκείνην ἀποβλέπων καὶ χρώμενος αὐτῇ παραδείγματι κτλ.*, 6e).“ Es ist klar, daß die Wörter *ἰδέα* und *εἶδος* hier weder als logische noch als metaphysische Termini verstanden werden können: sie bedeuten weder „Begriff“ noch „Idee“. Denn es wäre völlig unsinnig, einem Menschen, der sich so aller philosophischen Schulung bar erweist, wie dies bei Euthyphron der Fall ist, mit Wörtern einer philosophischen Kunstsprache zu kommen. Für beide kann nur ihre elementare, allgemein verständliche Bedeutung „Erscheinung“, „Aussehen“, „Gestalt“ in Betracht fallen. Sokrates will sagen, daß das Fromme und das Unfromme überall, wo sie auftreten, dasselbe charakteristische Aussehen und Gepräge, dieselbe Grundgestalt aufweisen, an der sie zu erkennen sind, etwa wie man die Mitglieder einer Familie an dem gleichen Aussehen, der gleichen Gesichtsgestaltung erkennt. Dabei ist es aber für Platons künstlerisches Streben nach plastischer Anschauung äußerst bezeichnend, daß sich ihm diese gemeinsame Gestalt, die doch nur als Grundtypus in den vielen Einzelgestaltungen des Frommen vorhanden ist, verselbständigt, so daß man auf sie hinsehen und sie zum Muster und Maßstabe für die Feststellung der einzelnen Fälle des Frommen verwenden kann, eine Vorstellung, von der ebenso gewiß sei, daß sie hier nur bildlich verstanden werden darf, wie daß sie nach Verwischung der Grenzen des Bildlichen und Eigentlichen in die Auffassung des Begriffes als Substanz und Urbildes ausmünden konnte. Ausdrückliche Kennzeichnung des Wesens der Definition und Ausblick auf die Ideenlehre, das also ist das Neue, das der Euthyphron bietet. Im übrigen finden wir auch hier wieder die bekannten Grundzüge der Werke der sokratischen Periode, freilich nicht ohne erhebliche Variation im einzelnen. Unter den vorgeschlagenen und verworfenen Definitionen ist besonders die vierte (12e) von Interesse, die das Fromme als den einen Teil des Gerechten bestimmt, und zwar denjenigen, der sich mit der *θεῶν θεραπεία* befaßt, während der andere Teil das Verhältnis zu den Mitmenschen regle. Das Wort *θεραπεία* bedeutet in Verbindung mit *θεῶν* allgemein Götterverehrung, während ihm im sonstigen Gebrauche der Sinn „Pflege“ innewohnt. Hieraufußt die weitere Deduktion, indem sie darauf

hinweist, daß jede Pflege den Nutzen und die Verbesserung ihres Gegenstandes zum Ziele habe. Den Göttern aber könne man nicht nützen und sie nicht besser machen. Um diesem Einwande zu entgehen, wird mit *θεραπεία* ein engerer Sinn verbunden: es ist eine sorgende Bemühung, wie sie die Sklaven den Herren erweisen. Die Frömmigkeit ist also ein Dienst, den man den Göttern widmet (13 d). Nun aber gilt jeder Dienst einem Werke, in welchem der Dienende den Herrn unterstützt. In welchem Werke unterstützt der Fromme die Götter? Was ist der Kern des vielen Schönen, das die Götter wirken? (14a). Hier erhalten wir nun einen deutlichen Fingerzeig in der Richtung, in der sich die weitere Verhandlung bewegen müßte, um die Lösung des Problems zu erreichen. Auf eine längere der Frage ausweichende Erklärung des Euthyphron bemerkt Sokrates: „Du hättest mir den Kern dessen, wonach ich fragte (der von dem Frommen unterstützten göttlichen Werke), mit kürzeren Worten angeben können . . . . Als du gerade am Ziele warst, hast du dich abgekehrt“ (14c). Es ist klar, die Antwort hätte lauten sollen: das Gute. Hätte Euthyphron so geantwortet, dann hätte sich leicht zeigen lassen, daß die Frömmigkeit das Wissen vom Guten und Bösen voraussetzt und mithin wieder nur eine Erscheinungsform der allgemeinen einheitlichen Tugend ist. Dieser Weg lag nach den Ergebnissen des Laches und des Charmides so klar vor Augen, daß der Leser nur auf ihn hingewiesen und ihn nicht bis zu Ende geführt zu werden brauchte. Statt dessen wendet sich der Verfasser zu einer neuen Elenxis, die durch die grob an Äußerlichkeiten haftende religiöse Volksanschauung herausgefordert wurde. Anknüpfend an einen von Euthyphron 14 b geäußerten Gedanken drängt ihn Sokrates, die Frömmigkeit für eine Wissenschaft des Opferns und Betens, d. h. für eine Wissenschaft des Gebens und Heischens den Göttern gegenüber (14 c) zu erklären und gibt dieser Bestimmung schließlich in beißendem Sarkasmus die Form, die Frömmigkeit sei eine Art Kunst des gegenseitigen Handelsverkehrs zwischen Göttern und Menschen (14 e). Widerlegt wird diese Definition durch Zurückführung auf eine andere bereits früher erledigte (15 b, vgl. 6e ff.), womit das Gespräch wieder scheinbar ohne positives Ergebnis schließt.

Die chronologische Stellung des Dialogs, die ich nach den Resultaten der Sprachstatistik und seinem Gesamtinhalte bestimmt habe, erfordert noch eine Bemerkung. Die Frömmigkeit ist im Protagoras und Gorgias der Gerechtigkeit koordiniert, in unserm Gespräche (11 e ff.) steht sie zu ihr im Verhältnis der Subordination, und in der Politeia erscheint sie nicht mehr unter den Haupttugenden. Man hat daraus geschlossen, daß die Abfassungszeit der Schrift zwischen die des Protagoras und des Gorgias einer- und der Politeia andererseits falle (Gomperz, Gr. Denker II[1] S. 289. 293. 295). Mit Unrecht, wie mir scheint. Beide Auffassungen, die koordinierende wie die subordinierende, wurzeln in volkstümlichen Anschauungen (L. Schmidt, Ethik d. alt. Gr. I S. 303 f. 308. R. Hirzel, Themis, Dike u. Verw. S. 180 f.), und Platon konnte im Euthyphron die subordinierende um so unbedenklicher herausgreifen, als sie ihm zwar für die Einführung eines Definitionsversuches einen brauchbaren Anknüpfungspunkt bot, für den Inhalt der Definition aber belanglos war, da es sich bei diesem nur um die „Götterpflege“ als solche, nicht um ihr logisches Verhältnis zur Gerechtigkeit handelte.

Der Fall, daß ein Gespräch sokratischer Art in einem Dialoge einer späteren Periode seine notwendige Ergänzung findet, liegt vor in dem Verhältnis des

Lysis zum Symposion. Das Thema der Schrift ist 212 ab in dem Satze: *Ἐπειδάν τίς τινα φιλῇ, πότερος ποτέρου φίλος γίγνεται;* ausgesprochen.

Damit ist nicht in aller Form eine Definition der Freundschaft verlangt. Tatsächlich handelt es sich aber gleichwohl um die Bestimmung ihres Wesens. Nach einem belustigenden Spiele mit den verschiedenen Bedeutungen des Wortes *φίλος* und den Beziehungen zwischen *φίλος* und *φιλεῖν* beginnt 214 a die ernste Debatte, die zunächst folgende für die weitere Verhandlung grundlegenden Sätze ergibt: weder ist das Gleiche dem Gleichen (214 b ff.), noch das Entgegengesetzte dem Entgegengesetzten (216 a f.) befreundet. Ersteres nicht: denn der Schlechte kann überhaupt niemandes, also auch nicht des Schlechten Freund sein. Aber auch nicht der Gute des Guten. Denn das Gleiche bringt, wie spitzfindig ausgeführt wird, dem Gleichen keinen Nutzen (bietet ihm keine Ergänzung). Auch ist der Gute sich selbst genug. Wäre aber das Entgegengesetzte dem Entgegengesetzten befreundet, so müßte auch zwischen Freund und Feind, Gerechtem und Ungerechtem, Selbstbeherrschendem und Zügellosem, Gutem und Schlechtem Freundschaft bestehen. So folgt, daß nur das Neutrale (das weder Gute noch Schlechte) dem Guten freund sein kann (216 e), und zwar hat diese Freundschaft ihren Grund in dem Vorhandensein eines Übels (und Feindlichen), ihr Ziel in der Erreichung eines Guten (und Befreundeten): *τὸ οὔτε κακὸν οὔτε ἀγαθὸν . . . διὰ τὸ κακὸν καὶ τὸ ἐχθρὸν τοῦ ἀγαθοῦ φίλον ἐστὶν ἕνεκα τοῦ ἀγαθοῦ καὶ φίλου* (219 a b), z. B. der Leib liebt wegen vorhandener Krankheit die ärztliche Kunst um der zu erreichenden Gesundheit willen (217 a ff.). Vorausgesetzt ist dabei, daß das Übel noch nicht tief genug eingewurzelt ist, um das an sich Neutrale zu etwas Schlechtem zu machen. Denn dann tritt die Regel in Kraft, daß das Schlechte dem Guten nicht freund sein kann und das Gute nicht begehrt (217 b ff.). In diesem Zusammenhange erfolgt nun eine Nutzanwendung, die bereits die Beziehung zwischen Lysis und Symposion in helles Licht rückt (218 a f. zu vergleichen mit Symp. 203 e ff.). Aus den angeführten Gründen, so werden wir belehrt, liegen die schon Weisen (und Guten), seien es nun Götter oder Menschen, dem Weisheitsstreben (*φιλοσοφεῖν*) nicht mehr ob (denn das Gleiche ist nicht dem Gleichen befreundet), ebensowenig aber diejenigen, bei denen die Unweisheit so tief sitzt, daß sie dadurch schlecht sind (denn das Entgegengesetzte ist nicht Freund des Entgegengesetzten). Die nach Weisheit Strebenden sind vielmehr diejenigen, die weder gut, noch auch bereits schlecht sind, d. h. diejenigen, die zwar mit Unweisheit behaftet, von ihr aber noch nicht soweit verderbt sind, daß sie das Bewußtsein ihres Nichtwissens (und damit das Begehren des Wissens) verloren hätten. Aus der 219 a b erreichten Bestimmung des Freundschaftsverhältnisses wird nun die Setzung des Zweckes wie die des Grundes eliminiert. Zunächst die des Zweckes (219 b ff.). Was als Ziel einer Freundschaft gesetzt ist (wie die Gesundheit als Ziel der Freundschaft des kranken Leibes mit der ärztlichen Kunst), ist selbst wieder Gegenstand der Freundschaft zur Erreichung eines ferneren Zieles. So entsteht eine Stufenleiter, deren oberste Sprosse, das absolut Gute, letzter Zweck ist und nicht selbst wieder im Dienste eines Zweckes steht. Somit muß das *ἕνεκα τοῦ ἀγαθοῦ καὶ φίλου* fallen. Aber auch der Grund, *διὰ τὸ κακὸν καὶ τὸ ἐχθρόν,* hält nicht stand. Verschwände das Übel aus der Welt, so blieben doch die neutralen Begehrungen — neutral, weil sie, wie Hunger und Durst, weder unbedingt mit Schaden, noch unbedingt mit Nutzen verbunden sind (220 c ff.). So gilt denn jetzt (221 d) das Begehren schlechthin als Ursache der Freundschaft. Man begehrt, was einem entzogen, aber (zum Dasein und zur Erfüllung der naturgemäßen Aufgaben) notwendig ist, also das einem eigentümlich Zugehörige (*τὸ οἰκεῖον* — 221 e). Dieser Begriff steht für den Schlußteil des Dialoges im Mittelpunkt. Das Zugehörige kann nun mit dem

Gleichen identisch oder von ihm verschieden sein. Im ersteren Falle würde die Freundschaft daran scheitern, daß nach früherer Ausführung das Gleiche dem Gleichen nicht befreundet sein kann. Für den zweiten Fall wird die Alternative aufgestellt: entweder ist das Gute für alles das Zugehörige, das Schlechte das Fremde, oder für das Schlechte ist das Schlechte, für das Gute das Gute, für das Neutrale das Neutrale das Zugehörige. Die Möglichkeit, daß das Schlechte für das Schlechte das Zugehörige und damit Gegenstand der Freundschaft sei, fällt nach früherem Zugeständnis dahin. Ebenso aber auch die Zugehörigkeit des Guten zum Guten, da Freundschaft nicht zwischen Gleichem bestehen kann. Die Zugehörigkeit des Neutralen zum Neutralen wird nicht besonders geprüft, es ist aber klar, daß auch sie nach der nämlichen Voraussetzung (als Zugehörigkeit des Gleichen zum Gleichen) keine Freundschaft begründen kann. So ist die Untersuchung wieder an einem toten Punkte angelangt. Eben will Sokrates einen der Älteren zur Beteiligung veranlassen — seine bisherigen Gesprächspartner, Lysis und Menexenos, stehen in frühem Jugendalter —, da erscheinen die mit der Aufsicht über die Knaben beauftragten Sklaven und drängen unerbittlich zur Heimkehr.

Jener Ältere hätte, wenn er ein aufmerksamer Zuhörer war, auf eine bedenkliche Lücke in der Untersuchung hinweisen müssen, die den Knaben entgangen ist. Der unter der Eventualität, daß das Gute für alles das Zugehörige ist, inbegriffene Fall, daß das Gute für das Neutrale das *οἰκεῖον* ist, ist ungeprüft geblieben. Er hätte die Lösung des Problemes geboten. Daß diese Unterlassung auf Absicht des Verfassers beruht, steht außer Zweifel. Deutlicher als er es durch die Anlage der Schlußszene getan hat, konnte er nicht ausdrücken, daß das letzte Wort noch nicht gesprochen ist. Er hat sich die Ergänzung für einen andern Dialog verspart, um hier den in dem Gedanken von der Beziehung des Neutralen zum Guten liegenden Keim voll zu entwickeln: was im Lysis fehlt, bildet ein Grundmotiv der Sokratesrede des Symposions, zu der sich der Lysis verhält wie das Vorspiel zur Hauptaktion.

Diese Beziehung zum Symposion kommt selbstverständlich auch für die Frage nach der Abfassungszeit unserer Schrift in Betracht. Es liegt sehr nahe, beide Werke durch einen nur geringen zeitlichen Abstand voneinander getrennt zu denken. Ich selbst habe diesem Gedanken in der 10. Auflage dieses Buches Raum gegeben, und neuerdings hat Pohlenz (Aus Pl.s Werdez. S. 358 ff. 365 ff.) unter Heranziehung anderer Beweisgründe die Ansicht vertreten, daß der Lysis von den Dialogen der platonischen Frühzeit zu trennen und mit dem Symposion zusammenzufassen sei. Auf der andern Seite ist nicht zu verkennen, daß die Schrift in ihrer künstlerischen Form und philosophischen Methode den bisher besprochenen auffallend nahe steht. Die Art der Einführung des Gespräches — Sokrates erzählt es, ohne daß gesagt wird, wem (vgl. Charmides und Politeia I) —, die reich ausgestattete Szenerie, die auch in Einzelheiten mit der des Charmides übereinstimmt, die Darstellung des Sokrates in sittlich fördersamer Unterhaltung mit Knaben, die begriffsethische Tendenz, der resultatlose Abschluß, das alles sind Momente, die in ihrer Vereinigung den Lysis entschieden unter die Jugenddialoge verweisen. Das Urteil der Sprachstatistiker ist leider nicht einhellig. Dittenberger läßt auf Grund eines engbegrenzten Materiales den Dialog dem Symposion unmittelbar folgen, Ritter (Unters. über Pl. S. 100) hält dafür, er müsse, seine Echtheit angenommen, „etwa dem Symposion gleichzeitig angesetzt oder gar an das Ende der ersten Schriftenreihe gestellt werden“. Dagegen hat v. Arnims Untersuchung der gesamten Zustimmungsformeln ergeben, daß der Lysis in Charmides, Euthyphron, Politeia I und Laches seine nächsten Ver-

wandten besitzt (Sprachl. Forsch. S. 230; Einwendungen bei Pohlenz a. a. S. 358 f.; Replik v. Arnims, Pl.s Jugendd. S. 38 f.), und er hat die unter Berücksichtigung der Einzelergebnisse aufgestellte Ordnung: Laches, Politeia I, Lysis, Charmides, Euthyphron auch durch formale und inhaltliche Argumente zu stützen gesucht (Pl.s Jugendd. S. 37 ff.; dagegen Pohlenz, Gött. gel. Anz. 1916, 252 ff.; Replik v. Arnims, Rhein. Mus. 71 [1916], 364 ff.). So wenig ich v. Arnims Grundauffassung des Dialogs zuzustimmen vermag, scheinen mir doch jetzt die auf eine frühe Abfassungszeit hinweisenden formalen und sprachlichen Indizien ausschlaggebend. Ich sehe kein Hindernis, daß Platon die Anschauung vom Guten als dem vom Neutralen begehrten *οἰκεῖον* in ihren Elementen schon im Laufe seiner ersten Entwicklungsperiode ausgebildet und sie vorerst nach seiner Gewohnheit in einem scheinbar ergebnislosen Dialoge dem Leser an der Hand des Gesamtverlaufes der Debatte zu finden überlassen haben sollte, um sie dann in einer späteren Schrift positiv auszugestalten, ein Unternehmen, zu dessen Ausführung er erst nach Jahren und auf Grund einer wesentlich erweiterten Perspektive gekommen ist — ebenso wie die im ersten Buche der Politeia ins Auge gefaßte Wesensbestimmung der Gerechtigkeit erst nach langer Zeit und unter der Einwirkung neuer Gesichtspunkte ihre Erledigung gefunden hat.

II. Die Schriften der Übergangszeit.

Gorgias. Menon. Euthydemos. Kleinerer und größerer Hippias. Kratylos. Menexenos (zur Reihenfolge s. o. S. 233 f.).

Platon hatte, wie sein siebenter Brief zeigt, von Jugend auf mit warmem Herzen und in lebhaftem Sehnen nach der Möglichkeit eines ersprießlichen politischen Wirkens die Geschicke seiner Vaterstadt verfolgt. Aber in der Schriftstellerei seiner ersten Zeit gab er diesem Interesse keinen Raum. Sie galt nur der abstrakten Erörterung begriffsethischer Probleme ohne Stellungnahme zu den großen praktischen Fragen der Gegenwart. Aber es kam die Zeit, da das, was ihn im tiefsten Grunde seines Innern bewegte, mit Macht auch in seinem literarischen Schaffen nach Ausdruck verlangte. Wieweit äußere und persönliche Anlässe hierbei im Spiele waren, entzieht sich genauerer Feststellung. Der wahrscheinlichen Einwirkung von Polykrates' Pamphlet auf den Gorgias ist schon oben S. 224 gedacht worden. Auch der Verkehr mit politisch gestimmten Pythagoreern mag einen Antrieb gegeben haben, die Vorgänge des öffentlichen Lebens in den Gesichtswinkel philosophischer Weltanschauung zu rücken. Die Richtung, die Platon in seinen Beziehungen zur Umwelt einschlagen mußte, war von vornherein gegeben. Schon Sokrates hatte aus seiner Forderung sachkundlichen Wissens als der Grundbedingung politischer Tätigkeit Folgerungen gezogen, die dem Regimente des athenischen Demos nicht günstig waren. Platon, der Erbe seiner Anschauungen, der Geburtsaristokrat, mußte den gleichen Standpunkt um so lebhafter verfechten, nachdem richterliche Vertreter dieses Demos über seinen Lehrer ein Todesurteil gefällt hatten, das, von einem höheren Standpunkt als dem des positiven athenischen Rechtes betrachtet, den Gipfel der Ungerechtigkeit darstellte. Mit der athenischen Demokratie aber war die Sophistik als die berufsmäßige Übermittlerin politischer Bildung aufs engste verbunden. Ihre Rhetorik beherrschte in weitem Maße das Getriebe des öffentlichen Lebens, ihr Subjektivismus durchdrang die allgemeine Lebensanschauung, und beide stellten sich in den Dienst des selbstischen demokratischen Individualismus. So vertiefte und erweiterte sich die Kluft, die von Hause aus die jede Norm für Wissen und Handeln aufhebende Sophistik von der nach fester Basis strebenden sokratischen Begriffsphilosophie trennte. Der Widerstreit schulmäßiger Lehrmeinungen wuchs

sich aus zu einem gewaltigen Kampfe zweier Weltanschauungen um die Herrschaft über Staat und Gesellschaft. Der Hauptangriff Platons trifft die Rhetorik im Zusammenhange mit dem politischen und sozialen Nihilismus der Sophistik; Schauplatz dieses Kampfes ist der Gorgias. Gegen die zunächst wissenschaftlich destruktive, mittelbar aber auch in weiterem Bereiche gefährliche sophistische Eristik wenden sich die Gespräche Menon und Euthydemos, gegen die methodische Unzulänglichkeit der Sophisten als Denker und Lehrer die beiden Hippiasdialoge. Überall bildet Sokrates' festbegründetes wissenschaftliches Verfahren und sein selbstloser Wahrheitsdienst das Gegenbild zu dem unwissenschaftlichen, nur der Eigenliebe dienstbaren Scheintreiben seiner sophistischen Gegner.

Aber mit dem Sokratischen verbinden sich jetzt andere Elemente. Der Gesichtskreis weitet sich durch Berücksichtigung vorsokratischer Philosopheme. Das Begriffliche, das *αὐτὸ καλὸν καὶ ἀγαθόν*, erhält im Kratylos durch die Polemik gegen die heraklitische Flußlehre eine neue Beleuchtung. So bereitet sich die Spannung zwischen Idee und Einzelding vor, die Platons spätere Auffassung kennzeichnet. Vor allem wichtig ist der im Gorgias und Menon zutage tretende Einfluß orphisch-pythagoreischer Anschauungen. Sie geben den Boden für Platons eigene Präexistenz- und Unsterblichkeitslehre und bieten der Begriffslehre die Möglichkeit, ihre Wurzeln in die Schichten der Psychologie und Metaphysik zu senken. Im Zusammenhange damit erhält die Wissenslehre in dem Satze vom Lernen als Wiedererinnerung und in der Unterscheidung von Wissen und wahrer Vorstellung eine weitere, auch für die Frage nach Wesen und Lehrbarkeit der Tugend belangreiche Ausgestaltung.

Aber trotz alles Fortschritts steht Platon nun doch erst am Anfang neuer Bahnen. Erst in der folgenden Periode gelangt er dazu, die jetzt erschlossenen Gesichtsfelder nach allen Richtungen zu durchmessen, das nur ahnend Geschaute dogmatisch zu festigen und die neuen Gedanken zu zusammenhängenden und vielfach ineinander eingreifenden Doktrinen auf den Gebieten der Erkenntnistheorie, Metaphysik, Psychologie, Ethik und Politik auszubauen.

Auch in der künstlerischen Haltung weichen die Dialoge dieser Periode von denen der vorangehenden stark ab. Im Reiz der szenischen Einführung erinnert nur der Euthydem an Protagoras, Laches, Charmides, Politeia I und Lysis. Dafür bringt der Gorgias, hierin ein Vorläufer der Hauptwerke aus Platons größter Zeit, eine andere Offenbarung des poetischen Genius. Der Dichter hat sich aus der Vorhalle in das Innere der Verhandlung zurückgezogen. Hier schließt er mit dem Philosophen einen engen Bund. Der auffallend trockene Rationalismus der Jugenddialoge erhält unter der Einwirkung orphisch-pythagoreischer Denkweise eine mystische Beimischung, die zur Betätigung dichterischer Phantasie lockt, und der Weltanschauungskampf zeitigt das poetische Pathos des Propheten. Wo der Dichter dem Philosophen vorauseilt, kleidet er seine Schau in die Form des Mythus, jenem überlassend, sich daraus Grundgedanken und Stimmung dienstbar zu machen.

Unter den Dialogen dieser Periode ist nicht der dogmatisch ertragreichste, noch auch methodisch beste, wohl aber der für die Grundstimmung des Verfassers bezeichnendste der

Gorgias, der die Frage nach Wesen (449 a—466 a) und Wert (466 b bis 481 b) der Rhetorik zum Ausgangspunkte nimmt für die scharfe Ausprägung der sophistischen Weltanschauung und ihre Bekämpfung aus dem Standpunkte des uneigennützigen sokratischen Wissensstrebens (481 b bis zum Schlusse). Die Rhetorik, die ohne jede wissenschaft-

liche Grundlage nicht nur hinsichtlich Recht und Unrecht, sondern auch in Fragen der Fachwissenschaften, wie der Heilkunde, den Hörer zu bestimmter Meinung und Stellungnahme zu überreden weiß, ist keine Kunst, sondern nur eine Routine. Diesen Gegensatz hat Platon wohl der Medizin entnommen (vgl. Pohlenz, Aus Pl.s Werdezeit S. 135 ff.). Ein Heilverfahren konnte sich auf die lediglich erfahrungsmäßig festgestellte Wirksamkeit eines Heilmittels stützen oder die Kenntnis des ursächlichen Zusammenhanges zwischen Krankheit, Heilmittel und Gesundung zur Grundlage haben (vgl. 501 a). Nur das letztere Verfahren ist das einer (wissenschaftlich fundierten) Kunst. So ist auch die Rhetorik, die, wie hier 465 a ohne näheres Eingehen behauptet wird, über ihre Mittel und deren Ursache keine Rechenschaft zu geben weiß, nicht τέχνη, sondern ἐμπειρία καὶ τριβή (462 c. 463 b). Näher betrachtet ist sie Routine einer Gunst- und Lusterzeugung, also in der Hauptsache Schmeichelei (462 c. 463 a b). Mit bitterem Sarkasmus wird sie einem System der Künste (Wissenschaften) und ihrer Scheinbilder eingereiht, in welchem sie mit der Putz- und Kochkunst auf gleicher Stufe steht. Das System bietet auch dadurch, daß ihm die freilich für den Bereich der Scheinbilder nicht überall scharf durchführbare Unterscheidung normativer und korrektiver Disziplinen zugrunde liegt, erhebliches Interesse und mag daher durch ein Schema veranschaulicht werden, das sich auf die Stellen 464 c ff. 500 e ff. 517 d ff. gründet. Über das Verhältnis der Sophistik zur Rhetorik und den Vorzug des Normativen vor dem Korrektiven vgl. auch 520 a b.

	Leib		Seele		
	(gemeinsamer Name fehlt)		Politik		
Kunst Zweck: das Beste	normativ	korrektiv	normativ	korrektiv	(Wahrheit)
	Turnkunst	Heilkunst	Kunst der Gesetzgebung	Kunst der Rechtspflege	
Routine (Schmeichelei) Zweck: das Lustreichste	Putzkunst	Kochkunst	Sophistik	Rhetorik	(Schein)

Den Wert der Rhetorik erkennt der hier das Gespräch mit Sokrates führende Polos in der von ihr verliehenen Macht: die Rhetoren töten wen sie wollen und berauben und verbannen wen es ihnen gut dünkt. Er muß sich aber über den Unterschied von Wollen und Gutdünken belehren lassen: das Wollen geht immer auf das für das wollende Subjekt Gute, das Gutdünken hingegen kann fehlgreifen und das in Wirklichkeit Schädliche erstreben. Wer also den Inhalt seines Gutdünkens zu verwirklichen imstande ist, kann, da Macht etwas Gutes bezeichnen soll, deswegen noch nicht als mächtig angesehen werden (466 b—468 e, vgl. Politeia I 339 d ff.; zu 467 e Lysis 216 d f.). Im Anschluß an die Frage der Macht führt die Hervorkehrung eines neuen Gesichtspunktes zu einer bedeutsamen Wendung des Gespräches und damit zur Vorbereitung seines zweiten Hauptteiles: Soll die Macht mit Gerechtigkeit oder Ungerechtigkeit ausgeübt werden? Hier gehen die Wege scharf auseinander. Sokrates erklärt Unrechttun für schlimmer als Unrechtleiden (469 c). Der Gute (Gerechte) gilt ihm für glückselig, der Ungerechte für unglücklich

(470 c), und zwar im höchsten Grade, wenn er unbestraft bleibt (472 e). Polos hingegen sieht unter Berufung auf die allgemeine Meinung den Gipfel der Glückseligkeit in der vollendeten Ungerechtigkeit, der Tyrannis (470 d ff.; vgl. Politeia 344 a ff., vgl. o. S. 248 f.), gibt aber zu, daß das Unrechttun häßlicher (unschöner, *αἴσχιον*) sei, als das Unrechtleiden. Sokrates' Gegenbeweis verläuft in zwei Paralogismen: 1. Wenn Unrechttun nach dem Zugeständnis des Polos häßlicher (unschöner) ist als Unrechtleiden, so ist es auch schlechter (schädlicher). Denn das Schöne wird als solches bezeichnet entweder weil es Lust oder weil es Nutzen oder weil es beides gewährt, das Unschöne als unschön, weil es Unlust oder Schaden oder beides bringt. Ist nun das Unrechttun unschöner als das Unrechtleiden, so muß es entweder größere Unlust oder größeren Schaden oder beides bringen. Das Erste ist nicht der Fall, und damit ist auch das Dritte ausgeschlossen. So bleibt nur das Zweite (474 c—475 c). 2. Der richtig Strafende, insofern er Gerechtigkeit übt, tut Gutes. Also, da Tun und Leiden (Erfahren) Korrelatbegriffe sind, erfährt der Bestrafte Gutes, d. h. Nützliches, und zwar dadurch, daß er von der schlechten Verfassung seiner Seele befreit wird, die häßlicher (unschöner) als die schlechte Verfassung des Leibes und der Vermögensverhältnisse und somit, wie unter Wiederholung der früheren Argumentation ausgeführt wird, schlimmer ist (476 a—478 d). Beide Beweisführungen leiden an dem Fehler, daß die Frage, wer Empfänger von Lust und Unlust, Nutzen und Schaden ist, gar nicht gestellt, sondern von vornherein als im Sinne des zu Beweisenden gelöst angenommen wird. Das Unrechttun bringt gewiß keine größere Unlust als das Unrechtleiden — aber nur für den Handelnden selbst; anders für die Opfer seines Handelns, und darin liegt, soweit Lust und Unlust in Frage kommen, dessen Unschönheit. In der zweiten Argumentation wird man die Behauptung vom Nutzen der Strafe für den Bestraften als Befreiung von der Schlechtigkeit der Seele nicht ohne weiteres zurückweisen, aber ihre Begründung auf die Korrelation von Tun und Leiden ist nicht stichhaltig. Denn nichts stände im Wege, daß zwar, wenn der Bestrafende Nützliches tut, der Bestrafte Nützliches erfährt, aber nicht für ihn selbst, sondern für die menschliche Gesellschaft Nützliches. Auch mit der Auskunft, daß nach sokratisch-platonischer Ansicht die individuellen und die sozialen Interessen sich decken, ist nicht geholfen, denn diese These müßte entweder zuerst bewiesen oder zum mindesten als Axiom ausdrücklich der Argumentation zugrunde gelegt werden. Daß Platon diese handgreiflichen Argumentationsfehler unbewußt begangen haben sollte, ist ausgeschlossen. Sie sind vielmehr aus dem oben S. 136 angegebenen Gesichtspunkte zu erklären.

Nach diesen Ausführungen wäre nun die (gerichtliche) Rhetorik nur von Wert, wenn sie der Schuldige nicht zur Erzielung seiner Straflosigkeit, sondern im Gegenteile zur Erreichung seiner Bestrafung verwendete. Ebenso müßte man schuldige Angehörige und Freunde der Verurteilung zuführen, Feinde hingegen straffrei zu machen suchen (480 a—481 b). Dieser Satz, der einen der Mitunterredner, Kallikles, wie ein scherzhaftes Paradoxon berührt, gibt den Anstoß, daß nun endlich im zweiten Hauptteile des Gespräches die einander entgegenstehenden Ansichten auf ihre letzten Prinzipien zurückgeführt werden. Diese sind auf der einen Seite unbeschränkter Egoismus und rücksichtslose Verfolgung der Lust, auf der andern Streben nach dem Guten als höchstem Ziel. Für das erstere Prinzip beruft sich Kallikles auf den Gegensatz von *φύσις* und *νόμος* (482 e; s. oben S. 116. 137). Für das natürliche Recht erklärt er das Recht des Stärkeren, das in dem Verhalten aller Lebewesen und so auch in der menschlichen Geschichte zutage trete. Un-

rechtleiden ist darnach nicht nur schlimmer, sondern — im Gegensatze zu dem von Polos gemachten Zugeständnis — auch häßlicher als Unrechttun. Anders will es das Gesetz, das die Schwachen zur Abschreckung der Starken gegeben haben (483 b f.). Die Besten und Stärksten unter uns nehmen wir von Jugend auf in unsere Zucht und reden ihnen vor, in der Gleichheit bestehe die Gerechtigkeit. Wer aber genug Natur in sich hat, der schüttelt alle unsere widernatürlichen Satzungen von sich ab und tritt sie mit Füßen und ersteht, statt unser Sklave zu sein, als unser Herr. Von diesem Bilde des Übermenschen hebt sich das des Philosophen scharf ab. Zum Selbstschutz unfähig, ist er nach Kallikles jedem Angriff hilflos preisgegeben, und so erhält Sokrates die Mahnung, von der Philosophie abzulassen, die zwar als Bildungsmittel für die Jugend brauchbar sei, einen älteren Mann aber lächerlich mache (484 c ff.). Gegen diese Auffassung vom Rechte des Stärkeren ergibt sich der Einwand, daß die das Gesetz gebenden vielen Schwachen in ihrer Gesamtheit stärker sind als der eine oder die wenigen Starken und demgemäß ihrerseits für ihre Satzungen das Naturrecht in Anspruch nehmen können. Demgegenüber bestimmt Kallikles den Begriff des Stärkeren jetzt so, daß darunter der in öffentlichen Angelegenheiten Verständige und Mannhafte zu denken sei (491 c). Dieser ist zur Herrschaft berufen — aber nicht zur Herrschaft über sich selbst. Im Gegenteil, das Naturrecht verlangt, daß man seine Begierden so groß werden lasse wie möglich und ihnen durch Mannhaftigkeit und Verstand Befriedigung schaffe. Genußsucht, Zügellosigkeit und unbeschränkter Freiheitsdrang sind, wenn sie über die Mittel zur Befriedigung verfügen, Tüchtigkeit und Glückseligkeit (491 e ff.). *Das Lustbringende und das Gute sind identisch* (495 a ff.). Die Widerlegung erfolgt wieder in zwei logisch anfechtbaren Argumentationen: 1. Das Gute und die Glückseligkeit auf der einen, das Schlechte und die Unglückseligkeit auf der andern Seite können weder zugleich miteinander bestehen, noch zugleich miteinander aufhören. Wohl aber ist dies bei Lust- und Unlustgefühlen der Fall. Wer dürstend trinkt, hat zugleich Unlust- und Lustgefühl, bei Stillung des Durstes erlöschen beide Gefühle zugleich (495 e—497 d). Tatsächlich ist, so wäre zur Kritik dieses Beweises zu bemerken, in dem vorgebrachten Beispiele die behauptete Gleichzeitigkeit gar nicht vorhanden. Bei jedem Schluck des Trinkenden entweicht sukzessive ein Teil seiner Unlust, und dieses Entweichen hat jeweilen Lust zur Folge. Wollte man hier aber, ohne auf diese Sukzession zu achten, gleichwohl in Ansehung des Gesamtverlaufes ein Nebeneinander von Lust und Unlust behaupten, so hätte dasselbe auch von Gut und Schlecht zu gelten. So könnte z. B. ein Mensch während eines sittlichen Besserungsprozesses, durch den eine seiner schlechten Eigenschaften nach der andern entweicht, um der entsprechenden guten Platz zu machen, schlecht und gut zu gleicher Zeit genannt werden. 2. Die Guten sind gut durch die Gegenwart des Guten (bezw. von Gütern), die Schlechten schlecht durch die Gegenwart des Schlechten (bezw. der Übel), wie diejenigen schön sind, denen Schönheit gegenwärtig ist, d. h. innewohnt (497 e *τοὺς ἀγαθοὺς οὐχὶ ἀγαθῶν παρουσίᾳ ἀγαθοὺς καλεῖς ὥσπερ τοὺς καλοὺς οἷς ἂν κάλλος παρῇ;* zu ergänzen durch 498 d). Nun haben die Guten — die von Kallikles vorher genannten Mannhaften und Verständigen — und die Schlechten miteinander verglichen im ganzen gleichviel Lust- und Unlustgefühle; unter Umständen findet sich auf seiten der Schlechten ein Mehr; denn die Feigen betrüben sich stärker beim Herannahen der Feinde und empfinden größere Freude bei deren Abzuge. Wäre nun die Lust mit dem Guten, dessen Gegenwart gut macht, die Unlust mit dem Schlechten, dessen Gegenwart schlecht macht, identisch, so wären die Guten im ganzen gleich gut und schlecht wie die

Schlechten, und unter Umständen die Schlechten in höherem Grade gut und schlecht als die Guten (497 e—499 b). Hier ließe sich zunächst die Behauptung in Zweifel ziehen, daß Gute und Schlechte in der Quantität von Lust und Unlust einander im ganzen gleichstehen. Sind doch die ersteren zum Daseinskampfe besser gerüstet und haben darin die Gewähr eines größeren Maßes von Lust und eines kleineren von Unlust. Aber wichtiger ist der logische Fehler. Wir treffen hier zum ersten Male (Lysis 217 b ff. ist anderer Art) das Wort *παρουσία* in einem Sinne, in dem es analog mit den Verben *παρεῖναι παραγίγνεσθαι προσγίγνεσθαι* in den Schriften der folgenden Zeit mehrfach angewendet wird. Es bedeutet die Gegenwart des Begriffes (der Idee), dessen Innewohnen etwas zu dem macht, was es ist: so sind, wie es in dem 497 e beigefügten Parallelbeispiele heißt, die Schönen schön durch Anwesenheit von Schönheit. In diesem Sinne läßt sich sagen, daß die Guten gut sind durch Gegenwart des Guten — als Qualität (vgl. 506 d: *ἀγαθὸν δὲ οὗ παρόντος ἀγαθοί ἐσμεν . . . ἀγαθοί γέ ἐσμεν . . . ἀρετῆς τινος παραγενομένης*), aber selbstverständlich nicht durch die Gegenwart von Gütern, die man besitzt und genießt, und zu denen auch Körperkraft, Gesundheit, Reichtum usw. gehören. Die Lust wird jedermann nur zu den Gütern der letzteren Art zählen und sie nicht mit dem Guten, das gut macht, identifizieren. Auf der Voraussetzung einer solchen Identifikation beruht aber der ganze Beweis. Unter Benutzung einer Eigentümlichkeit der griechischen Sprache, einer gewissen Flüssigkeit im gewöhnlichen Gebrauche des Neutrums Singularis und Pluralis, wird im ersten Satze *ἀγαθοῦ* durch *ἀγαθῶν* ersetzt und der Gegner alsdann durch die Parallele *καλοί* und *κάλλος* sicher gemacht. Wenn je bei einem platonischen Paralogismus, so liegt in diesem Falle die Absichtlichkeit klar zutage. Tatsächlich nimmt Kallikles an der Deduktion keinen logischen Anstoß, sucht sich aber ihren Folgen dadurch zu entziehen, daß er — wie vorher (494/5) schon Sokrates — bessere und schlechtere Lustgefühle unterscheidet (499 b). Die Verschließung dieses Ausweges bildet den dogmatisch wichtigsten Abschnitt des ganzen Dialoges. Die guten Lustgefühle, so führt Sokrates 499 d ff. aus, sind die nützlichen, d. h. die etwas Gutes bewirkenden, wie z. B. die körperliche Gesundheit und Kraft bewirkenden Lustgefühle bei der Nahrungsaufnahme; die schlechten sind die das Gegenteil bewirkenden. Dasselbe Kriterium gilt für die Unterscheidung guter und schlechter Unlustgefühle. Alle unsere Handlungen haben das Gute (in dem angeführten Sinne, d. h. das uns Nützliche; vgl. mit 499 e auch 468 b im Zusammenhange von 467 e ff.) zum Ziele, um dessen willen wir alles andere vollbringen. So vollbringen wir um des Guten willen auch das Lustgewährende, nicht umgekehrt. Das Lustgewährende aber ist vom Guten verschieden (500 d). Nach dieser Feststellung wendet sich die Verhandlung zurück zu der Unterscheidung der Berufsarten, die das seelische Beste, und derjenigen, die lediglich die Lust schlechthin ohne Sonderung ihrer Qualitäten ins Auge fassen, mit vornehmlicher Berücksichtigung der Rhetorik in ihrer Verwendung gegenüber dem athenischen Demos. Sokrates gibt die Möglichkeit einer auf das seelische Beste der Bürgerschaft bedachten Rhetorik zu (503 a, vgl. 504 d), bestreitet aber, daß sie in Athen vertreten sei, während Kallikles Themistokles, Kimon, Miltiades und Perikles als solche sittlich wirkenden Redner anführen zu dürfen glaubt. Die Prüfung dieser Behauptung führt zur Wiederaufnahme der prinzipiellen Untersuchung, wobei neue, dem pythagoreischen Gedankenkreise entnommene Gesichtspunkte geltend gemacht werden (503 d ff.), deren Einführung 493 a ff. vorbereitet wurde. Wie jedes Wirken, so muß auch das Wirken auf die Seele Harmonie, Ordnung und Regelung

des Objektes sich zum Ziele setzen. Ordnung und Regelung der Seele, die mit ihrer Gesetzlichkeit gleichbedeutend sind und ihre Gerechtigkeit und Maßhaltung herbeiführen, müßte der gute Redner sich zur Aufgabe stellen (504 d), wodurch die Erfüllung ihrer Begierden, solange sie sich im Zustande der Zügellosigkeit und Ungerechtigkeit befindet, ausgeschlossen ist (505 b). Die gute Beschaffenheit eines jeden Dinges und Wesens beruht auf seiner geordneten und regelrechten Verfassung. Die geordnete Seele ist die maßhaltende. Die maßhaltende Seele also ist die gute (506 d ff.). Mit der Maßhaltung, insofern sie Tun des Zukommenden ist, sind auch die übrigen Tugenden, Gerechtigkeit, Tapferkeit und Frömmigkeit gegeben. Der Maßhaltende ist also der vollkommen Gute und demgemäß — wie unter Benutzung des Doppelsinns von *εὖ πράττειν* (gut handeln, und: sich wohl befinden) gefolgert wird — Glückselige (509 c). Damit bestätigt sich die frühere Kritik der Anschauungen des Polos und Kallikles (mit 507 e vgl. 491/2, mit 508 b: 480 b c, mit 508 c: 486 a b), insbesondere auch hinsichtlich der Bewertung des Unrechtleidens und des straflosen Unrechttuns (508 c ff.). Es fragt sich nun, mit welchen Mitteln Unrechtleiden und Unrechttun zu vermeiden sind — denn auch das Unrechttun und seine Vermeidung sind nicht Sache des bloßen Wollens (509 e; vgl. oben S. 157). Vermeidung des Unrechtleidens ist nur zu erreichen durch Angleichung an die herrschende Macht, im gegebenen Falle den athenischen Demos. Dies führt zur Anwendung der schmeichlerischen Rhetorik (513 b c). Ihr gegenüber steht das Streben nach dem Besten, d. h. der sittlichen Förderung der Bürgerschaft. Wer diesen Weg beschreitet, muß sich hinsichtlich seiner Vorbildung, seines Könnens und seiner bisherigen Leistungen prüfen. Wie für Kallikles selbst, der eben im Anfange politischer Tätigkeit steht, so ergibt diese Prüfung auch für die von ihm als verdient bezeichneten vier Staatsmänner kein günstiges Resultat (515 d ff.). Gegen sie spricht schon ihr persönliches Schicksal. Als Perikles begann, haben die Athener, die damals noch „geringwertiger" waren, nichts gegen ihn unternommen. Als er sie zur „Trefflichkeit" erzogen hatte, hätten sie ihn beinahe zum Tode verurteilt. Und ähnlich ging es Kimon, Themistokles und Miltiades. So sind diese Staatsmänner Tierhaltern zu vergleichen, die Esel, Pferde und Rinder als gutartige Tiere übernehmen und sie im Verlaufe ihrer Pflege zu Schlägern, Stößern und Beißern machen (516 a). Die ihnen nachgerühmten Verdienste verhalten sich zu der wahren, auf das Beste abzielenden politischen Tätigkeit, wie auf dem Gebiete der körperlichen Fürsorge gute Leistungen der dienenden Künste des Bäckers, des Kochs, des Webers und Schusters zu solchen der herrschenden Künste des Turnmeisters und des Arztes, die allein über die richtige Anwendung der von jenen gelieferten Hilfsmittel zu entscheiden vermögen. Jene Politiker haben die Bürgerschaft mit dem was sie begehrte bewirtet sonder Bedacht auf die Folgen, indem sie ohne die Tugenden der Maßhaltung und Gerechtigkeit die Stadt mit Häfen und Schiffswerften und Mauern und Tributen und „solcherlei Tand" anfüllten (519 a). Für Sokrates gilt es, in seinem Wirken das Beste, nicht das Lustreichste ins Auge zu fassen, unbekümmert um das möglicherweise drohende Urteil eines Gerichtes, vor dem er so hilflos dastehen wird wie ein Arzt, den ein Koch vor Kindern anklagt (521 a). Das Gericht im Hades, dessen Schilderung in einem orphische Färbung zeigenden Mythus den Schluß des Dialoges (523 a ff.) bildet, wird den Philosophen, der seiner Aufgabe und nur dieser Aufgabe gelebt hat (526 c *φιλοσόφου τὰ αὑτοῦ πράξαντος καὶ οὐ πολυπραγμονήσαντος ἐν τῷ βίῳ*) ehren und zu den Inseln der Seligen entsenden.

Für die Beurteilung dieser Ausführungen ist vor allem ihr Verhältnis zu zwei früheren Dialogen, zum Protagoras und zum ersten Buche der Politeia, von Wichtigkeit. Was die Beziehungen zum Protagoras betrifft, so fällt sofort die verschiedene Stellung zum Lustproblem ins Auge. Der Protagoras entwickelt eine hedonistische Theorie, den Kern des Gorgias bildet die Bekämpfung des Luststrebens und die Erhebung des Guten zum Lebensziele. Die Erbitterung, mit der dieser Kampf geführt, die Schärfe, mit der der Gegensatz betont wird, hat die meisten Platonforscher dazu verleitet, die Spannung zwischen den beiden Werken zu überschätzen und von einer Bekehrung Platons, einer grundsätzlichen Wandlung in seiner Stellung zur Lustfrage zu sprechen. Zunächst und in der Hauptsache gilt der Kampf dem niederen sinnlichen Lustprinzip des Kallikles. Nun wird freilich von 499 d an dargelegt, daß auch bei der guten Lust nicht die Lust selbst, sondern das Gute das Ziel sei. Aber dieses Gute wird durchaus subjektiv-eudämonistisch als Glück eines oder vieler Individuen verstanden, und das Verhältnis dieses Eudämonismus zu einem geläuterten Hedonismus bleibt unerörtert. Wollte man der Wendung *εὖ πράττοντα μακάριόν τε καὶ εὐδαίμονα εἶναι* (s. oben) besonderes Gewicht beilegen, so stände ein hedonistischer Eudämonismus außer Frage. Auch der Platon des Protagoras würde keinen Augenblick bestritten haben, daß das Gute in diesem Sinne als letztes Ziel seiner Lust- und Unlustmeßkunst zu gelten habe, und im Gorgias ist, behält man das Ganze im Auge, mit dem Satze *ἕτερον τὸ ἡδὺ τοῦ ἀγαθοῦ* noch keineswegs bestritten, daß doch auch dieses *ἀγαθόν* wieder als Eudämonie ein freilich über das nächstliegende elementare *ἡδύ* unendlich erhabenes Lustgefühl sei. So hindert nichts, im Gorgias nicht eine Umkehr, sondern einen Fortschritt auf der Bahn des Protagoras zu erkennen, der sich dadurch vollzieht, daß aus der guten, d. h. nützlichen, Einzellust das Gute abstrahiert und verselbständigt zum letzten Zwecke erhoben wird. Der Leser des Lysis wird sich dabei der in diesem Dialoge 219 b ff. erörterten, bis zu einem letzten Ziel ansteigenden Zielskala erinnern, und ich zweifle nicht, daß in der Tat Gedankengänge, wie sie sich bei Abfassung des Lysis darboten, auf den Gorgias von Einfluß gewesen sind.

Das Verhältnis des Gorgias zu Politeia I wurde schon S. 248 berührt. Es ist im Grunde der gleiche Gegensatz zweier Weltanschauungen, der uns hier wie dort entgegentritt. Aber an die Stelle des kühl forschenden Begriffsethikers ist der feurige Bekenner eines Lebensideales, an die Stelle der abstrakten Untersuchung der Kampf gegen und für konkrete Mächte im geistigen Leben der Zeit getreten. Der sittliche Nihilismus hat in den der athenischen Demokratie schmeichelnden sophistischen Rhetoren, sein Gegensatz in dem unentwegt im Dienste des Wahren und Guten verharrenden Sokrates greifbare Gestalt angenommen. Alles ist aus dem Schatten der Schule in das scharfe Licht des öffentlichen Lebens gerückt. Selbst die Doktrin vom höchsten Glück des Tyrannen hat jetzt in der Person des zeitgenössischen Schurken auf dem Throne Archelaos (471 a ff.) Farben und Umrisse gewonnen. Auf diesem Geiste eines sittlichen Bekenntnisses dem Leben und der Wirklichkeit gegenüber beruht der gewaltige Eindruck, den der Gorgias wie im Altertum (vgl. Themist. or. 33 S. 356 Dind. = Aristot. fr. 64), so auch heute auf jeden Leser hervorbringt, so weit uns auch die geschichtlichen Verhältnisse, aus denen er erwuchs, entrückt sind. Aber auch dogmatisch bedeutet das Werk einen großen Fortschritt, wie über Politeia I so über alle seine anderen Vorgänger hinaus, einen Fortschritt insbesondere in der Richtung auf die Ideenlehre. Mit dem orphisch-pythagoreischen Gedankenkreise setzt eine neue mächtige Triebkraft ein, die dieser Lehre entgegenführt. Die Anschauung von einer jenseitigen Welt und einem körperlosen Zustande der

Seele (523 a ff.), die Auffassung vom σῶμα als σῆμα — diese letztere freilich 493 a nur als fremde Lehre wiedergegeben; vgl. Philolaos, oben S. 84 —, vereinigen sich mit der scharfen Entgegensetzung von Sein und Schein (459 e. 527 b), von Streben nach dem Guten und Jagd nach Sinnenlust, zur Förderung jenes Dualismus, der ein Grundzug der Ideenlehre ist. Auf dem Felde der Politik bilden sich unter dem Einfluß dieses Dualismus jetzt schon die Keime, die sich später in den Büchern II—X der Politeia im Lichte der ausgebildeten Ideenlehre machtvoll entwickeln. Wird auch die Forderung, daß die Philosophen Könige und die Könige Philosophen werden, noch nicht in aller Form gestellt, so ist der politische Philosophenberuf doch nur eine natürliche Folgerung aus dem Verlangen einer auf Schulung und Sachkenntnis beruhenden sittlichen Hebung der Bürgerschaft und findet in Sokrates' Äußerung von einer ihm zur Aufgabe zu stellenden θεραπεία τῆς πόλεως (521 a) sogar ausdrückliche Erwähnung. Das τὰ αὑτοῦ πράττειν und die Meidung des πολυπραγμονεῖν scheidet den Philosophen hier wie in der Politeia von allen niederen Interessen, und die Geringschätzung des Materiellen, wie sie in der Bezeichnung der äußeren Machtmittel des Staates als Tandes zur Erscheinung kommt, findet in dem philosophischen Absolutismus der Politeia ihr Gegenstück.

Nüchterner, aber an philosophischem Ertrage reicher als das zuletzt besprochene Werk ist der

Menon. Er führt uns zunächst auf wohlbekannte sokratische Fährten. Das Problem des Protagoras, die Lehrbarkeit der Tugend, taucht wieder auf, und wie dort am Schlusse verlangt war, soll seine Lösung auf eine andere Untersuchung, die des Wesens der Tugend, begründet werden. Wie im Euthyphron erweist sich der Gesprächspartner — hier der Thessaler Menon, der in seiner Heimat mit Gorgias verkehrt hat — sofort als jeder logischen Schulung bar, und so muß ihm die Aufgabe des Definierens erst klar gemacht werden. Auch hier ist wieder von dem εἶδος die Rede, auf das hinblickend man beantworten kann, was Tugend ist (72 c f., vgl. auch 75 a f. und Euthyphr. 6 e). Nebenerträgnis dieser Auseinandersetzung ist einmal der Satz, daß die Tugend von jung und alt, Mann und Weib, die gleiche ist (73 a ff.; gegen Gorgias, vgl. Pohlenz, Aus Pl.s Werdezeit S. 168 Anm. 1), sodann die als Beispiel aufgestellte Definition des σχῆμα (75 b ff.), sowie die des χρῶμα (76 a ff.), wobei sich ein Ausblick auf definitionstechnische Fragen ergibt (75 c f. 76 e). Unter den von Menon aufgestellten Begriffsbestimmungen wird eine — die ἀρετή ist die Fähigkeit, die Menschen zu beherrschen (73 c) — ausdrücklich als Eigentum des Gorgias bezeichnet, der damit aber unter der Mehrheit von Tugenden, die er aufzählte (Aristot. Polit. *A* 13, 1260 a 27), jedenfalls nur die des freien Mannes gemeint haben kann. In der Geltung, die ihr von Menon gegeben wird, erweist sie sich als zu eng. Schon hier wird im Gegensatz gegen die im Dialoge Gorgias zurückgewiesene Doktrin zugestanden, daß diese Herrschaft mit Gerechtigkeit ausgeübt werden müsse. Dasselbe Zugeständnis bringt die nächste Definition, die in verbesserter Form lautet: ἀρετή ist die Fähigkeit, sich mit Gerechtigkeit das Gute zu verschaffen (79 a b, vgl. 77 b), zu Falle, da hier in die Definition der Tugend als Merkmal ein „Tugendteil" — die Gerechtigkeit — aufgenommen ist. Es muß also weiter gesucht werden. Aber, gibt Menon, damit einen zweiten Hauptteil des Gespräches (80 d—86 c) einleitend, zu bedenken, kann man denn etwas suchen, was man nicht kennt? Auch wenn man den betreffenden Gegenstand findet, weiß man ja doch nicht, ob es der gesuchte ist. Man kann überhaupt, wie Sokrates den eristischen Satz vervollständigt, weder was man weiß, noch was man nicht weiß suchen. Beim Ersteren kommt ein

Suchen nicht in Frage, beim Zweiten ist es unausführbar. Der Trugschluß hätte sich durch den Hinweis darauf erledigen lassen, daß die gesuchte Definition weder ein absolut Unbekanntes noch ein absolut Bekanntes ist. Sie ist bekannt, insofern sie gewissen durch die Einzelobjekte, die sie umfassen soll, gebotenen Bedingungen genügen muß; unbekannt, insofern das gemeinsame Wesen der Einzelobjekte erst durch vergleichende Prüfung festzustellen ist. Sokrates nimmt aber das Sophisma zum Anlasse, eine neue Theorie des Lernens zu entwickeln (81 a ff.), für deren Richtigkeit er zwar nicht einstehen will; doch soll die in ihr verkörperte Wahrheit, daß Suchen und Forschen aus sittlichen Gründen notwendig sei, unbedingte Geltung behaupten (86 b, vgl. 81 d). Die menschliche Seele, so führt er unter Berufung auf Priesterweisheit und auf eine Pindarstelle aus, ist unsterblich. Sie hat in wechselndem Dasein alles Existierende auf Erden und im Hades kennen gelernt. Bei dem Zusammenhange aller Dinge untereinander bedarf es nur der Erinnerung an eines, um auch alles Andere wiederzufinden. Suchen und Lernen ist also nur Erinnerung (*ἀνάμνησις*). Zum Beweise entlockt Sokrates einem nie in Mathematik unterrichteten Sklaven durch fortgesetztes Fragen die Lösung einer geometrischen Aufgabe. Die dabei entwickelten Kenntnisse sind in dem Gefragten als richtige Vorstellungen — *ἀληθεῖς δόξαι* —, d. i. als latente Rückstände eines im Präexistenzzustande erworbenen Wissens — *ἐπιστήμη* — bereits vorhanden gewesen. Durch Fragen werden die *ἀληθεῖς δόξαι* zu *ἐπιστῆμαι* erweckt (85 c ff.). Nach dieser Verteidigung des durch das Sophisma in Frage gestellten Forschens kann in einem dritten Hauptteile des Dialogs (86 c ff.) die Untersuchung wieder aufgenommen werden. Sie gilt jetzt aber auf Wunsch des Menon der Lehrbarkeit, nicht dem Wesen der Tugend, so jedoch, daß der notwendigen Begründung der Lehrbarkeitsfrage auf die Wesensfrage insoweit Rechnung getragen wird, als die erstere nur hypothetisch gelöst werden soll: bei welcher Beschaffenheit der Tugend — so soll gefragt werden — ergibt sich ihre Lehrbarkeit? Die Antwort fällt so aus, wie wir es nach dem Protagoras erwarten: bei ihrem Charakter als Wissen. Daß die Tugend Wissen ist, soll durch eine neue Argumentation dargetan werden, die im wesentlichen folgendermaßen verläuft (87 c ff.). Die Tugend ist ein Gut. Mithin muß, wenn es außerhalb des Bereiches des Wissens nichts Gutes gibt (*εἰ μηδέν ἐστιν ἀγαθόν, ὃ οὐκ ἐπιστήμη περιέχει*, 87 d), die Tugend Wissen sein. Der Beweis wird vermittelst der Gleichsetzung von gut und nützlich sowie von *φρόνησις* und *ἐπιστήμη* geführt. Als Gut ist die Tugend nützlich. Aller Besitz äußerer, leiblicher und seelischer Art nützt in Wahrheit nur bei richtigem Gebrauche, den die *φρόνησις* lehrt. So ist *φρόνησις* das Nützliche. Die Tugend aber ist nützlich. Folglich ist sie *φρόνησις* (= *ἐπιστήμη*), und somit lehrbar. Nun stellen sich aber die uns aus dem Protagoras (s. o. S. 240) bekannten Bedenken wieder ein. Wenn die Tugend lehrbar ist, weshalb gibt es in ihr keine Lehrer und Schüler? (die gewerbsmäßigen angeblichen Tugendlehrer, die Sophisten, sollen nicht in Betracht kommen [91 b ff., vgl. 95 b ff.]). Weshalb haben die Vertreter politischer Tüchtigkeit, Staatsmänner wie Themistokles, Aristeides, Perikles und Thukydides ihre *ἀρετή* nicht durch Unterricht ihren Söhnen übermittelt (89 d bis 96 d)? Das Rätsel wird hier (96 e ff.) im Lichte der Lehre von *ἀληθὴς δόξα* und *ἐπιστήμη* anders gelöst als durch den Sophisten im Protagoras. Zum richtigen Handeln, heißt es jetzt, kann ebensogut wie die *ἐπιστήμη* auch die *ἀληθὴς δόξα* leiten. Die früher aufgestellte These vom alleinigen Wert der *φρόνησις* (*ἐπιστήμη*) muß fallen. Freilich abgesehen von der Brauchbarkeit als Direktive für das Handeln bleibt der höhere Wert des Wissens der richtigen Vorstellung gegenüber gewahrt. Im Wissen sind die an sich flüchtigen richtigen

Vorstellungen gewissermaßen gebunden, und zwar durch die mit der ἀνάμνησις (auf Grund des Zusammenhangs aller Dinge) gegebene Erwägung der Ursache (man erinnert sich des Gegensatzes von τέχνη und ἐμπειρία im Gorgias, s. oben S. 256). Die Tüchtigkeit der Staatsmänner beruht, insofern sie nicht durch Unterweisung fortgepflanzt werden kann, auf der richtigen Vorstellung, die ihnen weder von Natur noch durch Lehre, sondern durch göttliche Eingebung (θείᾳ μοίρᾳ 99 e; vgl. hinsichtlich ihres Gegensatzes zum Wissen den Ion [oben S. 240]) zuteil wird. Hier empfindet der Leser eine Schwierigkeit. Nach der früheren Ausführung wäre zu erwarten, daß die richtige Vorstellung jedermann von Natur aus innewohne, also nicht Gegenstand einer besonderen Gottesgabe sei. Die Schwierigkeit ist wohl so zu lösen, daß die von Natur aus sozusagen schlafend vorhandene richtige Vorstellung zur Wirksamkeit erst geweckt werden muß. Das kann entweder, falls sie zum Wissen erhoben wird, durch ἀνάμνησις, d. h. Lehre, oder, falls sie auf der Stufe der richtigen Vorstellung verbleibt, durch göttliche Inspiration geschehen. — Der Dialog schließt, indem Sokrates betont, daß das erreichte Ergebnis nur ein vorläufiges sei und die Frage nach der Gewinnungsweise der Tugend sich mit Sicherheit erst beantworten lasse, wenn die andere nach ihrem Wesen gelöst sei.

Der Menon ist unter den Werken dieser Periode dasjenige, das den Charakter der Übergangszeit am deutlichsten erkennen läßt. Er zeigt einen Januskopf, der auf der einen Seite nach den Jugenddialogen, auf der andern nach den Werken der reifsten Zeit hinblickt. Der Beziehungen zu den Problemen des Protagoras und der Parallele zum Euthyphron wurde schon gedacht. Auch die gesamte Anlage des ersten Teiles, die einander ablösenden verfehlten Definitionen und ihre Elenxis, ist ganz die der begriffsethischen Dialoge, mit denen der Menon hinsichtlich seines Hauptproblems, des Wesens der Tugend, auch den anscheinend ergebnislosen Abschluß gemein hat. Der Dialog unternimmt es, die Grundfrage *τί ποτ᾽ ἔστιν ἀρετή;* zu beantworten, deren Lösung am Schlusse des Protagoras als Bedingung der Entscheidung über ihre Lehrbarkeit bezeichnet worden war — und er endigt, gerade wie der Protagoras, damit, daß der Gewinn der Verhandlung wieder in Zweifel gezogen wird, weil jenes Grundproblem noch nicht gelöst ist. Selbst die erfolgte Antwort auf die Frage *ποῖόν τί ἐστιν ἀρετή;* die Erklärung der Tugend als Wissen, mußte zurückgenommen werden. Aber gerade in dieser Zurücknahme liegt ein gewaltiger Fortschritt, der uns auf die zweite Seite der Bedeutung des Dialoges, seine Beziehungen zur zukünftigen Entwicklung führt. Der starre Intellektualismus ist gebrochen. Es gibt außer der auf Wissen beruhenden Tugend auch eine solche, die die richtige Vorstellung zur Grundlage hat. Spätere Dialoge werden uns den Philosophen auf dem gleichen Wege der Milderung und schließlichen Preisgabe des Intellektualismus zeigen. Sie werden uns auch lehren, wie fruchtbar die Unterscheidung von Wissen und Vorstellung für die platonische Erkenntnistheorie geworden ist. In der Bewertung der richtigen Vorstellung liegt aber auch eine Korrektur des Gorgias. Das Alleinrecht des auf Kenntnis der Ursache begründeten Wissens ist aufgehoben. Damit im Zusammenhange steht die Zurücknahme des Verdiktes über die großen athenischen Staatsmänner. Die Volksverderber des Gorgias erscheinen im Menon als Gottbegnadete. Zwei der dort mit Namen genannten, Themistokles und Perikles, kehren hier wieder. Man darf wohl in dieser Ehrenerklärung, wenn auch vielleicht nicht mit Th. Gomperz, Griech. Denker II 303, den Kern- und Quellpunkt des Dialoges, so doch einen seiner Quellpunkte erkennen. Jedenfalls vernehmen wir in dieser milderen Beurteilung des geschichtlich Gegebenen eine neue Tonart, die uns deutlicher aus den Schriften der Spätzeit Platons

entgegenklingen wird. Die für die Chronologie der beiden Dialoge bedeutsame Voraussetzung, daß der Menon den Gorgias berichtige, ist wohl nicht in Zweifel zu ziehen. Im Menon ist das Urteil über die Staatsmänner dogmatisch fundamentiert. Es ist zum mindesten sehr unwahrscheinlich, daß der Philosoph den hier sorgsam aufgeführten Gedankenbau im Gorgias durch ein radikal absprechendes Urteil zertrümmert, das in umsichtiger Erörterung gewonnene Ergebnis als null und nichtig ignoriert haben sollte. Ebenso gibt es von der fein ausgestalteten Lehre über Wissen und richtige Vorstellung im Menon keinen Weg zu der primitiveren, dem alten Intellektualismus näher stehenden Auffassung im Gorgias. Inhaltliche Argumente stimmen hier völlig mit den Ergebnissen der großen Mehrzahl der Sprachstatistiker überein. — Neuen Ertrag hat im Menon auch das tiefere Eindringen in die orphisch-pythagoreische Gedankenwelt gezeitigt. Was dieser der Gorgias verdankte, waren ethische oder doch unter den ethischen Gesichtspunkt gerückte Motive. Jetzt leistet sie in der Lehre von präexistenziellem Wissen und Wiedererinnerung erstmals der Erkenntnistheorie Dienste, die um so bedeutungsvoller sind, als sie, wie die spätere Entwicklung zeigt, auch auf metaphysischem Gebiete der Ausgestaltung der Ideenlehre zugute kommen. Nicht zwingend, aber doch naheliegend ist es, mit pythagoreischen Studien auch die Rolle, die in unserm Dialoge der Mathematik zufällt, in Verbindung zu bringen (vgl. außer der oben S. 263 besprochenen Stelle auch 86 e f.). Von erkenntnistheoretischer Tragweite ist endlich auch die Bekämpfung der (sophistischen) Eristik, die ein Vorspiel bildet zu der eingehenderen und durch ihren Sarkasmus schwerer treffenden Polemik des

Euthydemos, dessen Hauptinhalt ein eristischer Mummenschanz ausmacht. Die Kosten der Belustigung bestreiten zwei Vertreter der sophistischen Vielseitigkeit, Euthydemos und Dionysodoros. Groß in allem militärischen Wissen, Virtuosen im Kampfe mit schwerer Rüstung, in welchem sie auch andere unterrichten, ausgezeichnet im gerichtlichen Redestreite, für den sie gleichfalls Schüler vorbereiten, legen sie doch den Hauptwert auf den eigentlichen Sophistenberuf, das Wirken als Tugendlehrer (271 d f., 273 c f.). Von diesem Wirken geben sie hier nun seltsame Proben. Aufgefordert, einen Jüngling von der Notwendigkeit des Philosophierens und der Tugendübung zu überzeugen, treiben sie ihn durch Fangschlüsse in die Enge und setzen weiterhin dieses Spiel auch mit den anwesenden Erwachsenen fort. Es handelt sich größtenteils um Paralogismen wohlfeilster Art. Ihren Nerv bildet teils der logische Fehler der Äquivokation, die Verwertung der Mehrdeutigkeit eines Wortes — wie des Possessivpronomens, das bald ein Besitzen („mein Haustier"), bald lediglich eine Beziehung („meine Götter") ausdrückt — oder einer Wortform (*σιγῶντα* kann als Accus. sing. masc. sowie als Nom. und Accus. plur. neutr. verstanden werden), oder einer Konstruktion (in *προσήκει σφάττειν τὸν μάγειρον* kann *τὸν μάγ.* Subjekt wie Objekt sein), teils die Weglassung einer Verbindungspartikel (dein Hund, der Junge hat, ist dein [und] Vater — auch hier läßt sich übrigens der Fehler auf Äquivokation des Possessivpronomens zurückführen) oder einer selbstverständlichen Einschränkung (derselbe Mensch ist ein Wissender [hinsichtlich dessen, was er weiß] und ein Nichtwissender [hinsichtlich dessen, was er nicht weiß]; unterdrückt man die Beschränkung, so läßt sich folgern, daß er alles und daß er gar nichts weiß) u. dgl. m. Innerhalb dieses logischen Gaukelspiels sind es nur vier Sätze, die eine eingehendere Betrachtung verdienen. Euthydemos' erste Frage lautet (275 d): Welche Menschen sind die Lernenden, die *σοφοί* (die Wissenden bzw. die Gescheiten), oder die *ἀμαθεῖς* (die Nichtwissenden bzw. die Ungelehrigen, die Dummen)? Gegen die Antwort: *οἱ σοφοί* wendet Euthydemos ein, daß man in der Schule doch

lerne, was man nicht weiß, also als ἀμαθής lerne. Gegen die Antwort: οἱ ἀμαθεῖς hat der mit Euthydemos im Einverständnis stehende Dionysodoros den Einwurf bereit, daß es doch die σοφοί, nicht die ἀμαθεῖς seien, die das vom Lehrer Vorgesagte lernen. Der Leser dieses Abschnittes erhält den Eindruck, daß der Paralogismus auf dem oben durch die Übersetzung gekennzeichneten Doppelsinne von σοφός und ἀμαθής beruhe. Eine andere Auffassung läßt Platon 277 e ff. durch Sokrates vortragen. Wir können ihr erst im Zusammenhange mit dem zweiten sophistischen Dilemma näher treten. Dieses hat die Form: Lernen die Lernenden was sie wissen oder was sie nicht wissen? (276 d). Die Antwort, sie lernten was sie nicht wissen, wird zurückgewiesen mit der Bemerkung, der Schüler wisse doch die Buchstaben (Laute), aus denen sich, was der Lehrer zum Lernen vorträgt, zusammensetzt. Er lerne also was er wisse. Der andern Antwort aber wird entgegengehalten, lernen bedeute Wissen empfangen; man empfange aber nur, was man noch nicht habe. In seiner Widerlegung (277 e ff.) faßt Sokrates beide Trugschlüsse zusammen und erkennt als ihre Grundlage eine Doppelheit im üblichen Gebrauche des Wortes „lernen". Dieses bedeute sowohl die erste Aneignung elementaren Wissens über eine Sache, wie auch die dieses elementare Wissen voraussetzende Erwerbung eines Wissens von dem, was mit jener Sache in Handlung oder Rede vor sich geht. (In dem primären Sinne lernt der Schüler die Buchstaben kennen, in dem sekundären das, was die Buchstaben in ihrer Zusammensetzung ergeben. Er ist in bezug auf das primäre Wissen schon ein Besitzender zur Zeit, da er das sekundäre Wissen erst erwerben muß. Er ist also je nach dem Wortsinne wissend und nichtwissend zugleich und lernt, was er im primären Sinne weiß, im sekundären Sinne nicht weiß.) Ob diese Erklärung auf das erste Dilemma in der Form, in der es vorgebracht wurde, paßt, soll an anderer Stelle untersucht werden. Wichtiger ist, auf die Fäden hinzuweisen, die den Euthydem in diesem Abschnitte mit dem Lysis und dem Symposion sowie dem Menon verbinden. Die Doppelstellung des Subjektes hinsichtlich des Wissens und Nichtwissens erinnert an das Neutrale des Lysis und leitet hinüber zu dem philosophierenden οὔτε σοφός οὔτε ἀμαθής des Symposions. Auf das — in gewissem Sinne bekannte, in gewissem Sinne unbekannte — Objekt des Suchens und Forschens projiziert ergibt diese Doppelstellung zugleich die im Menon nicht ausgesprochene rein logische Lösung des eristischen Paralogismus von der Unmöglichkeit des Suchens (s. oben S. 263).

Die beiden anderen Trugschlüsse verdienen Erwähnung wegen ihrer Bedeutung für die Frage nach Platons Beziehungen zu Antisthenes. Wir begegnen 283 e ff. der These, es sei unmöglich die Unwahrheit zu sagen, 285 d ff. dem damit nahe verwandten Satze, es lasse sich nicht widersprechen. Aristoteles bezeugt beide Behauptungen, die erstere freilich in etwas unbestimmter Weise, für Antisthenes (s. oben S. 176 f.). So pflegt man in diesem Abschnitte und weiterhin in dem ganzen Dialoge eine Polemik gegen die antisthenische Eristik zu erkennen (s. oben S. 181 f. 223). Bei dem zwischen den beiden Philosophen bestehenden Feindschaftsverhältnisse läßt sich dieser Annahme, wenigstens soweit sie die beiden in Rede stehenden Thesen betrifft, eine gewisse Wahrscheinlichkeit nicht absprechen; auch Zellers Vermutung (II 1[4] S. 296, 2), daß sich 301 a gegen einen Angriff des Antisthenes auf die Ideenlehre (bzw. Begriffslehre) richte, ist beachtenswert. Immerhin bleibt zu bedenken, daß Platon 286 c den Satz von der Unmöglichkeit des Widerspruchs als weit verbreitet bezeichnet und angibt, Protagoras „und die noch Älteren" hätten sich seiner häufig bedient, und daß nach Plat. Kratyl. 429 d auch die Behauptung, es sei unmöglich die Unwahrheit zu sagen, in Platons Zeit und früher von vielen verfochten wurde.

Mit feiner Berechnung läßt Platon das belustigende Paradoxenspiel der eristischen Klopffechter durch ernste Ausführungen des Sokrates unterbrechen. Die beiderlei Bestandteile des Dialoges heben sich gegenseitig in ihrer Wirkung. Überhaupt ist der Euthydem ein Meisterwerk schriftstellerischer Kunst. Der ruhige, die beiden Sophisten mit überlegener Ironie abfertigende Sokrates, der über all die Tollheit in Hitze geratende Liebhaber des zu belehrenden Jünglings, Ktesippos, der aber alsbald den Eristikern mit gleicher Münze heimzuzahlen lernt, sind ebenso prächtig gezeichnet, wie die über den Erfolg ihrer Albernheiten sich kindisch freuenden Paradoxenjäger und die ihnen Beifall spendende Korona. Derselben Aufgabe, die Euthydem und Dionysodoros in so sonderbarer Weise gelöst haben, widmet auch Sokrates seine Ausführung: es gilt eine Mahnung (προτρεπτικὸς [λόγος]) zur philosophischen Betätigung. Sie zerfällt, durch eristische Produktionen der Sophisten unterbrochen, in zwei Teile (278 e bis 282 e; 288 d—292 e). Im ersten tritt uns ein aus dem Menon bekannter Gedanke entgegen. Das Wissen ist es, das durch Weisung des richtigen Gebrauches die gemeinhin ohne weiteres für Güter gehaltenen Dinge erst wirklich zu Gütern macht. Es ist also die alleinige Quelle der Glückseligkeit und muß somit Ziel unseres Strebens sein. Daß hier von der im Menon erörterten praktischen Gleichwertigkeit der richtigen Vorstellung mit dem Wissen nicht die Rede ist, nötigt so wenig, dem Euthydem vor dem Menon seine zeitliche Stelle anzuweisen, wie der Mangel eines Beweises für die Lehrbarkeit der Tugend irgendwelche chronologischen Schlüsse gestattet. Denn ein Protreptikos zum philosophischen Studium konnte selbstverständlich nur mit einer Erkenntnis rechnen, die Gegenstand der Lehre und nicht göttlicher Eingebung ist. So läßt denn Platon den Jüngling sich ohne weiteres für die Lehrbarkeit erklären. Sokrates freut sich, weiterer Untersuchung über diese Frage überhoben zu sein und sogleich seinen letzten Schluß auf die Notwendigkeit des Philosophierens ziehen zu können.

Auf Grund des im ersten Teile des Protreptikos gewonnenen Resultats soll nun im zweiten die Kunst aufgefunden werden, die nicht nur das Erzeugen, sondern auch den Gebrauch der Güter umfaßt. Nach längerem Suchen kommt die staatsmännische oder königliche Kunst in Sicht als diejenige, die die Leistungen aller anderen Künste sich zum richtigen Gebrauche dienstbar macht. Aber auch sie hält der Prüfung nicht stand. Um nützlich zu sein, muß sie Wissen mitteilen, aber kein gegenständlich bestimmtes Wissen, denn alles derartige Wissen gehört den unter ihr stehenden fachlichen Künsten. Sie übermittelt also nur Wissen als solches schlechthin. Dieses pflanzt sich, da die Nützlichkeit der zum Wissen Gelangten sich darin äußern muß, daß sie andere wissend machen, ad infinitum fort, ohne jemals gegenständliche Bestimmtheit und damit praktische Verwertbarkeit zu finden. Wir bewegen uns damit in einem aus dem Charmides bekannten Gedankenkreise (s. o. S. 245 f.) und werden hier wie dort den Quellpunkt der Erörterung in der Annahme einer allumfassenden, einheitlichen und unzerspaltbaren Wissenschaft zu suchen haben.

Mehr als bei anderen platonischen Schriften werden beim Euthydem das historische Verständnis und der Genuß dadurch beeinträchtigt, daß uns die zeitgeschichtlichen Beziehungen des Werkes nur unvollkommen bekannt sind. Was den beiden Sophisten oder ihren ungenannten Berufsgenossen tatsächlich gehört und was Platon ihnen nur geliehen hat, ist mit Sicherheit nicht auszumachen. Daß die Anspielungen auf Antisthenes fraglich sind, wurde schon erwähnt. Eine für uns nicht verifizierbare Beziehung muß 290 e f. obwalten. Durch den Schluß (304 d ff.) erscheint vollends der ganze Dialog als eine Gelegenheitsschrift, hervorgerufen durch den Angriff, der von einer bestimmten

Seite im Hinblick auf eristische Spielereien gegen die Philosophen als Pfleger wertloser Künste gerichtet worden war. Demgegenüber wird geltend gemacht, daß zwar in der philosophischen wie in jeder anderen Betätigung vielen Untauglichen wenige Tüchtige gegenüberständen; dies dürfe aber nicht hindern, wenn man der Philosophie selbst Wert beimesse, sich ihr zu widmen und seine Kinder in ihr unterrichten zu lassen. So folgt dem Protreptikos eine Apologie des philosophischen Studiums.

Man hat nun, wie schon oben S. 219 f. berichtet wurde, in dem Angreifer Isokrates vermutet und auf diese Identifizierung weittragende Schlüsse hinsichtlich der Stellung des Dialogs innerhalb der Beziehungen zwischen Isokrates, Antisthenes und Platon und hinsichtlich seiner Abfassungszeit begründet. Tatsächlich hat sich Isokrates literarisch in der hier in Frage kommenden Weise gegen die Eristik im philosophischen Unterrichte ausgesprochen (s. oben S. 219). Auch die im Euthydem gegebene persönliche Charakteristik paßt auf ihn. Der Angreifer war ein hervorragend tüchtiger Verfasser von Gerichtsreden für andere (304 d. 305 b c; dahin zielt auch der Seitenhieb 289 d): ein solcher war Isokrates nachweislich in der Zeit von etwa 400 bis etwa 390, vielleicht auch länger. Er wird ferner geschildert als Mittelding zwischen Philosoph und Politiker (305 c ff.): in der Tat bilden bei Isokrates neben der Rhetorik Politik und eine freilich in seinem besonderen Sinne verstandene Philosophie den Hauptinhalt seines Ideals und seiner Tätigkeit. Und wenn es ferner heißt, daß solche Leute sich für die weisesten aller Menschen hielten und nur in den Philosophen ein Hemmnis auf dem Wege zur allseitigen Anerkennung ihrer Weisheit erblickten (305 c f.), so erinnert man sich wohl des ärgerlichen und schulmeisterlich abkanzelnden Tones der Sophistenrede. Wir können heute außer Isokrates niemanden namhaft machen, der der Schilderung in ihren einzelnen Zügen entspräche. Aber daraus folgt noch lange nicht, daß Isokrates wirklich der Gesuchte ist. Denn unsere Kenntnis der Literatur und Geistesgeschichte jener Zeit ist durchaus lückenhaft. Der Isokrateshypothese kann also im besten Falle nur Wahrscheinlichkeit zugesprochen werden. Daß vollends die Beziehung auf eine bestimmte Schrift des Isokrates und die darauf gegründeten weiteren, insbesondere chronologischen Kombinationen in der Luft schweben, ergibt sich aus dem oben S. 219 ff. Bemerkten.

Entwickelten die Sophisten im Euthydem ein Virtuosentum im unfruchtbaren Paralogismenspiel, so versagt in den beiden nach Hippias benannten Dialogen einer aus ihrer Klasse völlig in einer ernsten, wissenschaftlichen Zielen dienenden Dialektik. Im

Kleineren Hippias zeigt sich der Sophist, der soeben noch mit einer oberflächlich moralisierenden Homerauslegung wohlfeilen Beifall gefunden hat, gänzlich hilflos, sobald ihn Sokrates in tiefer greifende Erörterung eines in seiner Epideixis berührten ethischen Problems verwickelt. Hippias bringt in weiterer Ausführung des Themas seiner Epideixis Achilleus als den wahrhaften und besten unter den Griechen vor Troja in Gegensatz zu dem lügnerischen Odysseus. Demgegenüber stellt Sokrates durch einen Induktionsbeweis fest, daß auf jedem Gebiete der Kundigste und Fähigste, also Beste, am meisten imstande ist zu lügen wie die Wahrheit zu sagen. Denn der Unkundige läuft, wenn er willens ist zu lügen, Gefahr, infolge seiner Unkenntnis die Wahrheit zu sagen. Der Lügner und der Wahrhafte stehen also nicht im Gegensatze zueinander, sondern decken sich, und der Wahrhafte ist nicht besser als der Lügner (367 c d; 369 b). Hippias will die Meinung nicht aufgeben, daß

bei Homer Achilleus wahrhaft und besser sei als der lügnerische Odysseus, und nimmt nun aus einem ihm von Sokrates entgegengehaltenen Falle, in welchem Achilleus die Unwahrheit sagt, Anlaß, das Moment der Absichtlichkeit zu betonen: Achilleus sagt die Unwahrheit unfreiwillig und arglos, Odysseus freiwillig und in böser Absicht (370 e). Aber auch damit vermag sich der Sophist den Schlingen der sokratischen Dialektik nicht zu entziehen. Ein neuer Induktionsbeweis bestätigt, was schon aus der früheren Verhandlung zu entnehmen war (371 e), daß nämlich die freiwillig, d. h. mit Wissen, Lügenden besser sind als die unfreiwillig, d. h. ohne Wissen die Wahrheit Verfehlenden. Der Läufer, der freiwillig langsam läuft, also freiwillig das „Schlechte und Schimpfliche" (373 e) tut, ist besser als derjenige, der unfreiwillig ein langsames Tempo einhält, der Ringer, der freiwillig zu Falle kommt, besser als ein anderer, der gegen seinen Willen niedergeworfen wird. Analoges gilt von den körperlichen, äußeren und seelischen Werkzeugen unseres Handelns, der Stimme, den Füßen, den Augen, Waffen und Musikinstrumenten, der Seele eines Reitpferdes oder eines Sklaven: überall ist das, was freiwillig fehlt, bzw. Mittel freiwilligen Fehlens ist, das Bessere. Das Gleiche muß auch von der eigenen Seele gelten, und so ergibt sich der noch durch ein weiteres Schlußverfahren (375 d—376 b) erhärtete Satz, daß der Gute freiwillig, der Schlechte unfreiwillig fehlt und unrecht handelt. Hippias weiß nichts zu entgegnen und bemerkt nur, daß er mit dieser These sich nicht einverstanden erklären könne. Sokrates erwidert: „Ich auch nicht", und findet es schlimm, wenn er und andere Ungelehrte im Schwanken über diese Frage auch bei „Weisen" wie Hippias keine Hilfe fänden.

Die Lösung des Rätsels, dem das wissenschaftlich unfundierte moralische Empfinden des Sophisten ratlos gegenübersteht, ergibt sich aus der sokratisch-platonischen Wissens- und Tugendlehre. In den für die Induktionsbeweise herangezogenen Fällen handelt es sich um an sich sittlich indifferente Handlungen. Der Ringer, der sich freiwillig niederwerfen läßt, ist gewiß im Vergleiche mit dem unfreiwillig Unterliegenden der Bessere, d. h. der bessere Ringer. Das Urteil über Sittlichkeit oder Unsittlichkeit seines Handelns hängt ab von dem Zwecke, den er verfolgt. Will er etwa einen zum Wettkampfe mit ihm gezwungenen leidenden Kameraden schonen, so verfährt er, insofern er sich von Nächstenliebe leiten läßt, sittlich, will er eine zum Schaden der von ihm vertretenen Kampfpartei von Gegnern ausgesetzte Bestechungssumme erlangen, so ist sein Tun als Ausfluß niedriger Gewinnsucht unsittlich. An sich ist sein vom beruflichen Standpunkt betrachtet fehlerhaftes Verhalten sittlich weder gut noch böse, und es geschieht nur zur Verwirrung des Gesprächspartners, wenn Sokrates hier (373 e f.) die Kategorien „schlecht" und „schimpflich" zur Anwendung bringt. Auf dem Gebiete der letzten Zwecke aber ist freiwilliges Fehlen nach sokratischer Lehre unmöglich. Hier gilt der Grundsatz: Niemand ist freiwillig böse (s. oben S. 156 f.). Wer also auf diesem Gebiete fehlt, zeigt damit, daß bei ihm die Voraussetzung des Wissens nicht erfüllt ist. Die Induktion ist somit falsch, da sie aus den untersuchten Fällen sittlich indifferenter Handlungen den allgemeinen Satz ableitet: Freiwilliges Fehlen ist besser als unfreiwilliges, und diesen auch auf den Bereich sittlich differenter Handlungen anwendet, innerhalb dessen es ein freiwilliges Fehlen nicht gibt. Bezeichnend für diesen Zusammenhang ist, daß die dem Induktionsverfahren zugrunde gelegten Fälle vom Läufer, Ringer usw. der Erfahrung entsprechend ohne weiteres als möglich angenommen werden, während am Schlusse von dem freiwillig

unrecht Tuenden mit dem Vorbehalte die Rede ist: „wenn ein solcher existiert“.

Durch die mit großem Geschicke durchgeführte dialektische Berückung des Sophisten, deren Verfahren im einzelnen an das *κατὰ σμικρὸν μεταβαίνειν* des Phaidros (262 a) erinnert, ist schon dieser Dialog eine Art Gegenspiel zum Euthydemos. In volleren Tönen klingt uns dessen burleske Stimmung aus dem

Größeren Hippias entgegen. Sogleich die Anlage des Dialoges zeigt ein neues Motiv, dem der Schriftsteller die ergötzlichsten Wirkungen abzugewinnen weiß: Sokrates nimmt den Mitunterredner nicht im eigenen Namen ins Verhör, sondern gibt vor, von einem knifflichen und schwer zu befriedigenden Menschen nach dem Begriffe des Schönen gefragt worden zu sein, und bittet in seiner Verlegenheit den Sophisten, der darüber jedenfalls klaren Bescheid wisse, um Hilfe, die ihm als leichte Mühe zugesagt wird. Es gilt also wieder, wie in den begriffsethischen Jugenddialogen, eine Definition, und wie dort, spielt sich die Verhandlung in Aufstellung, Prüfung und Verwerfung einer Reihe von Versuchen ab und endigt ergebnislos. Aber gerade diese parallele Anlage läßt um so deutlicher die verschiedene Orientierung der Jugenddialoge einer- und des Hippias andererseits zutage treten. Dort fehlte jede persönliche Spitze, und das Gespräch diente nur der sachlichen Klärung: hier tritt die Darstellung der philosophischen Unzulänglichkeit des Hippias und Seinesgleichen neben der dogmatischen Absicht gleichwichtig in den Vordergrund. Zu dieser Schilderung sind wie im Euthydem die Farben dick aufgetragen. Hippias, der noch vor kurzem eine mit rhetorischen Klangspielen geschmückte Epideixis über Jugendunterricht gehalten hat (286 a f.), verrät gegenüber den elementarsten Forderungen der Logik eine völlige Verständnislosigkeit, der seine sophistische Polymathie in geschickter Weise zur Folie gegeben wird (285 b ff.). Die Aufgabe des Definierens ist ihm unbekannt. Eine ähnliche Unkenntnis des Gesprächspartners ist uns bereits im Euthyphron und im Menon begegnet. Aber Hippias stellt doch seine Vorgänger in diesen Dialogen weit in den Schatten. Zwischen den Fragen: Was ist schön? und: Was ist das Schöne? erkennt er keinen Unterschied (287 d), und so lautet denn seine erste Antwort auf Sokrates' Definitionsbegehren: Ein schönes Mädchen ist schön (287 e). Als ihm eingeschärft wird, es handle sich um die Frage: Was ist das Schöne an sich, was ist das *εἶδος*, durch dessen Hinzutreten alles andere geschmückt wird und schön erscheint? (289 c d; vgl. dazu Euthyphr. 6 d, Meno 72 c und oben S. 250), meint er: Gold. Ernst mischt sich erst in die Satire, sobald Sokrates seinerseits Definitionsversuche zur Debatte stellt. Nachdem sich der Vorschlag, das Schöne für das P a s s e n d e zu erklären, als undurchführbar erwiesen hat, da das Passende zwar schön erscheinen lasse, aber nicht in Wirklichkeit schön mache (293 e ff.; vgl. jedoch 289 d *φαίνεται*), erfolgt eine Erörterung zweier weiterer Begriffsbestimmungen, die in besonderem Grade unsere Aufmerksamkeit verdient. Entsprechend dem sehr umfassenden populären Gebrauche des Wortes *καλός*, der der vielfachen Verwendung unseres „schön“ analog ist, wird das Schöne dem Brauchbaren und weiterhin dem N ü t z l i c h e n gleichgesetzt (295 c. 296 e). Aber auch dabei soll es nicht sein Bewenden haben, und zwar auf Grund folgender Erwägung: Das Nützliche ist das Gutes Schaffende. Darnach wäre das Schöne Ursache des Guten. Verursachendes und Bewirktes sind aber nicht identisch, so wenig wie Vater und Sohn. Also wäre, die Stichhaltigkeit der Definition vorausgesetzt, das Gute nicht schön und das Schöne nicht gut — was niemand zugeben wird (297 a ff.). Diesem Schlußverfahren liegt der gleiche logische Fehler zugrunde, an dem die Deduktion Protag. 331 a leidet.

Aus der begrifflichen Verschiedenheit zweier Qualitäten wird geschlossen, daß die eine der andern auch nicht inhärieren und von ihr nicht prädiziert werden könne: da das Schöne nicht das Gute ist, wird gefolgert, es sei nicht gut. Es läßt sich hier so wenig wie im Protagoras annehmen, daß der Fehlschluß von Platon nicht bemerkt und nicht beabsichtigt worden sei. — Nachdem auch dieser Definitionsversuch zurückgewiesen ist, erscheint endlich eine Begriffsbestimmung, die uns auf das bisher nur beim „Passenden" obenhin berührte ästhetische Gebiet führt. Schön ist, wie 297 e erklärt wird, was uns vermittelst des Gehörs und des Gesichts Lustgefühle bereitet. Was ist aber die gemeinsame Eigentümlichkeit, die diesen Lustgefühlen einen Vorrang vor denen der Nahrungsaufnahme, des Geschlechtsverkehrs u. dgl. gewährt? Die Antwort lautet: sie sind unter allen Lustgefühlen die unschädlichsten und besten, das Schöne ist also nützliche Lust (303 e). So führt dieser Ausweg — man erinnert sich dabei der Ausgänge des Euthyphron und des Lysis — an ein bereits verschlossenes Tor, und die Untersuchung endigt resultatlos, nicht ohne daß der in die Enge getriebene Sophist den Redebrocken und -schnitzeln des sokratischen *διαλέγεσθαι* die „schön komponierte" und persönlichen Vorteil bringende Gerichts- und Staatsrede als „schön" und wertvoll gegenüberstellt, wogegen Sokrates sich auf die Vorhaltung jenes „ihm nächstverwandten und mit ihm im selben Hause wohnenden" Dritten beruft, der, wenn Sokrates sich zur Hochschätzung der schön komponierten Rede bekehre, ihn frage, wie er denn über die Schönheit der Redekomposition oder irgendwelcher sonstigen Handlung urteilen könne, ohne zu wissen, was das Schöne sei.

In Wirklichkeit kann Platon die Widerlegung des letzten Definitionsversuches nicht für triftig gehalten haben, wenn es ihm mit dem Fehlschlusse, auf dem diese Widerlegung beruht (s. oben), nicht Ernst war. Der Satz: Schön ist, was vermittelst des Gehörs oder Gesichts Lustgefühle erregt, insofern diese Lustgefühle die besten sind, bleibt also in Platons Sinne bestehen, genügt aber freilich nicht den Anforderungen einer Definition, da mit der allgemeinen Bewertung dieser Lustgefühle noch nicht das Spezifische ihres Wesens angegeben ist.

Die Echtheit des Größeren Hippias wird auch von ernsten Platonforschern bestritten, so zuletzt von Pohlenz, Aus Pl.s Werdezeit S. 123 ff. (gegen Apelt, Platon. Aufs. S. 222 ff.). In eine Kritik der zum Beweise angeführten Tatsachen kann ich hier nicht eintreten. Für entscheidend vermag ich sie weder im einzelnen noch in ihrer Vereinigung zu halten, und der Dialog erscheint mir in seiner bei allem Burleskenhaften doch feinen Satire, in seiner Gesamttendenz und in seiner dialektischen Methode so platonisch wie nur möglich.

Die eigenartige Vereinigung von Ernst und Spiel, wie sie die zuletzt besprochenen Werke kennzeichnet, gestaltet sich im

Kratylos zu einer so innigen Verschmelzung beider Elemente, daß dieser Dialog der Interpretation große Schwierigkeiten entgegenstellt. Er zeigt uns Platon erstmals auf einem philosophischen Sondergebiete, dem der Sprachphilosophie. Hier standen einander zwei Ansichten gegenüber. Nach der einen, die in dem Gespräche von Kratylos vertreten wird, ist die Sprache ein Naturerzeugnis (383 a *φύσει πεφυκυῖαν*), nach der anderen, die Platon von Hermogenes verfechten läßt, beruht sie auf Konvention (384 d *ξυνθήκη καὶ ὁμολογία*. Über den Gegensatz der Pythagoreer und des Demokrit in dieser Frage s. Diels, Vors. 55 B 26). Die letztere Theorie wird etwas unvermittelt einem absoluten Subjektivismus gleichgesetzt und so mit Protagoras' Homomensura-Satze in Ver-

bindung gebracht, der ebenso wie der gegenteilige Satz des Euthydem, daß alles für alle unterschiedslos zugleich und immer vorhanden sei (386 d, vgl. Euthyd. 293 c ff., 297 e ff.), durch die vom Standpunkte der communis opinio vollzogene Unterscheidung von Guten und Schlechten, Vernünftigen und Unvernünftigen bekämpft wird. Haben aber die πράγματα einen von unserer Vorstellung unabhängigen Bestand, so gibt es auch für die πράξεις, zu denen das ὀνομάζειν, d. h. die sprachliche Bezeichnung, gehört, eine an der natürlichen Beschaffenheit der Dinge zu messende Richtigkeit oder Unrichtigkeit (384 d—387 d). Andererseits ist die Sprache ein Werkzeug zum Zwecke der Belehrung und zur Unterscheidung der Dinge, uns übergeben vom νόμος (Brauch), also, wie mit dem logischen Fehler der Äquivokation geschlossen wird, das Werk eines νομοθέτης (Gesetzgebers; im Folgenden ist auch von Gesetzgebern in der Mehrzahl die Rede), der ebenso wie der Schöpfer anderer Werkzeuge der Sachkunde bedarf. Er muß das Ideal des Werkzeuges (das ideale Wort; zur Verwendung von εἶδος und ἰδέα 389 b. e. 390 e vgl. Euthyphr. 6 d f., Menon 72 c, Gr. Hipp. 289 d und oben S. 250) hineinbilden in den Stoff (die Sprachelemente, Buchstaben und Silben), in Berücksichtigung der Sonderart des jeweilen zu erfüllenden Zweckes (der naturgemäßen Bezeichnung eines Dinges). Aus der Verschiedenheit des (Laut- und) Silbenmateriales ergibt sich dabei die Verschiedenheit der Sprachen (387 d bis 390 a). Das Werturteil über die Leistung des Werkzeugbereiters steht dem sachverständigen Benutzer zu, auf dem Gebiete der Sprache demjenigen, der die Kunst der Frage und Antwort — des διαλέγεσθαι — beherrscht, also dem διαλεκτικός. Er ist die beaufsichtigende Instanz für den sprachlichen Gesetzgeber (390 b—e). Als Beleg für eine solche gesetzgeberische Tätigkeit erfolgt nun die Zerlegung griechischer Nomina, die den Nachweis erbringen soll, daß bei ihrem Aufbau die Erwägung des Wesens der zu benennenden Person oder Sache maßgebend gewesen sei (391 c ff.). Daß diese einen erheblichen Teil des Werkes füllenden Etymologien im ganzen als ein geistreiches, vielleicht persiflierendes Spiel aufzufassen sind, ergibt sich deutlich aus der Ironie, mit welcher der sie vortragende Sokrates diese „Weisheit" behandelt, die er von Euthyphron überkommen haben will und ausdrücklich als problematisch und revisionsbedürftig bezeichnet (396 d f. 399 a. 428 a u. ö.). Die Wortzergliederung führt schließlich auf Primwörter, die eine weitere Zerlegung nicht zulassen. Bei diesen ist die lautliche Nachahmung des Wesens — nicht etwa der Stimme oder des Klanges — der zu benennenden Dinge das Schaffensprinzip des Namengebers und das Kriterium seines Beurteilers. Auch hier betont Sokrates das Zweifelhafte seiner Erklärungen im einzelnen, so wenn er den sprachlichen Gesetzgeber durch das mit vibrierender Zunge hervorgebrachte ρ in Wörtern wie ῥεῖν, ῥοή, τρόμος u. a. die Bewegung, durch ι das Feine und Durchdringende, durch λ das Glatte und Gleitende bezeichnen läßt u. dgl. (422 a—427 d).

Nach diesen prinzipiellen Feststellungen beginnt 428 d ein neuer Hauptteil des Dialoges, der von der Frage nach richtiger und falscher Sprachschöpfung seinen Ausgang nimmt. Hier gilt es zunächst die Abweisung einer verbreiteten Theorie, nach der es unmöglich ist Unwahres zu sagen, und also auch unmöglich Dinge falsch zu benennen. Wir kennen bereits Antisthenes als Anhänger dieser Lehre (s. o. S. 177. 266), und die Annahme, daß Platon ihn im Auge gehabt habe, findet darin eine Stütze, daß er in einem späteren Abschnitte des Gespräches mit Wahrscheinlichkeit berücksichtigt ist. Die Widerlegung geschieht durch einen Analogiebeweis: wenn man auf dem Gebiete der Gesichtswahrnehmung den Dingen nicht entsprechende graphische Abbilder zuteilen, d. h. (fälschlicherweise) für ihnen entsprechend erklären kann, muß das Gleiche

auch auf dem Gebiete der Gehörswahrnehmung für lautliche Abbilder gelten. Es gibt also gute und schlechte, richtige und falsche Sprachschöpfung. Ein irrationaler Rest wird freilich bei jeder Nachbildung bleiben. Volle Identität würde nicht ein Bild, sondern eine Verdoppelung des abzubildenden Gegenstandes bedeuten. Solange also in dem Lautbilde das Grundgepräge der Sache gewahrt ist, darf man ihm den Charakter einer Benennung dieser Sache nicht absprechen — abweichend von der bei mathematischen Größen nötigen Genauigkeit (428 d—432 e).

Wenn wir uns nun mittelst eines Wortes trotz seiner nur teilweisen Sachgemäßheit verständigen können, so beruht dies auf Gewohnheit und Konvention. In Wirklichkeit tritt sogar die Sachgemäßheit hinter der Konvention an Bedeutung zurück, so daß in gewissem Maße Hermogenes Recht behält, sowenig auch seine Auffassung von einer völlig freien, an Sachgemäßheit in keiner Weise gebundenen Konvention als Prinzip der Sprachrichtigkeit zu billigen ist (435 c, vgl. 433 e. 384 d).

An diese Ausführungen schließt sich die Frage nach dem Werte der Sprache als Mittel zur Erkenntnis der Dinge. Kratylos behauptet (435 d): Wer die Namen weiß, der weiß auch die Dinge. Nun ist von Antisthenes, der nach Diog. Laërt. 6, 17 ein Werk *Περὶ παιδείας ἢ ὀνομάτων* schrieb, durch Epiktet Diatr. 1, 17, 12 der Satz überliefert: Anfang der Bildung ist die Betrachtung der Worte. Die Vermutung liegt also nahe, daß er sich in jenem Werke in ähnlicher Weise wie es hier von Kratylos geschieht, über die Sprache als Erkenntnismittel geäußert habe und Platon auf ihn abziele. Die These wird mit vier Argumenten bekämpft: 1. Der sprachliche Gesetzgeber gab die Namen nach seiner Auffassung der Dinge. Diese Auffassung aber konnte unrichtig sein (436 b). 2. Sein Werk ist widerspruchsvoll. Der heraklitischen Anschauung vom Fluß der Dinge, die es im allgemeinen beherrscht, steht die Etymologie mancher Wörter entgegen. Bezeichnungen bester Dinge fallen, etymologisch zergliedert, mit den Namen schlechtester zusammen, schlechte Dinge erscheinen nach ihrer Etymologie als gut (436 e ff.). 3. Wenn die Namen die Kenntnis der Dinge vermitteln, wie erkannte der Sprachgesetzgeber die Dinge, da doch noch keine Namen vorhanden waren? (437 e ff.). 4. Auch unter der Voraussetzung richtiger Namengebung ist es der sicherere Weg, die Dinge unmittelbar durch sich selbst und nicht durch ihre Abbilder zu erkennen (439 a).

Als Anhang zu diesem Abschnitte erfolgt eine Polemik gegen den Heraklitismus, von dem hier (439 c) wie mehrfach im Vorhergehenden (411 c. 436 e; vgl. 401 d. 402 b) angenommen wird, daß in seinem Sinne die Sprachschöpfer, indem sie den in ihren Köpfen vorhandenen Fluß der Dinge auf die Wirklichkeit übertrugen, die Namengebung vollzogen hätten. Diese Polemik ist insofern besonders interessant, als sie ihren Ausgang nimmt von einem Schönen und Guten als absoluten Qualitäten (*αὐτὸ καλὸν καὶ ἀγαθόν* 439 d) — im Gegensatze zu einem schönen Gesicht u. dgl. — Diese absoluten Qualitäten sind etwas Beharrliches (das Schöne in diesem Sinne kann nie nichtschön, das Gute nie nichtgut werden), und bieten so den festen Punkt, um die Behauptung fortwährender Veränderung zurückzuweisen, durch die, wie 439 e ff. ausgeführt ist, auch jede Erkenntnis ausgeschlossen wäre. Denn das Erkennen setzt eine während des Erkenntnisaktes beharrende Qualität des Objektes voraus, und die Erkenntnis selbst würde, wenn alles sich verändert, ihr Wesen als Erkenntnis aufgeben und, insofern sie dies fortwährend täte, fortwährend nicht Erkenntnis sein.

Diese Erschütterung des Heraklitismus durch den Hinweis auf das *αὐτὸ καλὸν καὶ ἀγαθόν* wird 439 c ein Traum des Sokrates genannt, und es bleibt nach 440 c d eine schwierige Entscheidung, ob der von Sokrates eingenommene Standpunkt oder die heraklitische Lehre das Richtige sei. Nichts deutet mit Sicherheit darauf hin, daß man unter dem *αὐτὸ καλόν* hier etwas anderes zu verstehen habe, als unter *αὐτὸ τὸ καλόν* im Großen Hippias 289 c und als *εἶδος* und *ἰδέα* in den früheren Dialogen und im Kratylos selbst. Eine greifbare Hindeutung auf eine Verdinglichung oder Hypostasierung des Begriffes ist nicht vorhanden. Aber zweifellos führt uns jener Traum des Sokrates zum Ausgangspunkt neuer wichtiger Gedankengänge und eröffnet einen Ausblick auf die weitere Entwicklung der Lehre von den *ἰδέαι*, wie sie uns in den Schriften der nächsten Periode entgegentreten wird.

Fassen wir zusammen, so läßt sich Folgendes als Platons sprachphilosophische Ansicht bezeichnen. Die Sprache beruht auf Konvention und Brauch (der durch Paralogismus [s. oben S. 272] erschlossene Sprachgesetzgeber ist nur eine Personifikation des Brauches und kommt für Platons wirkliche Meinung nur insoweit in Betracht, als die ideale Sprachschöpfung das Werk eines sachkundigen, vom Dialektiker geleiteten Bildners sein müßte). Die sprachbildende Konvention ist aber nicht Sache ungebundener Willkür. Es gibt vielmehr richtige und unrichtige Sprachschöpfung, je nachdem die Primwörter in Nachahmung der Dinge gebildet und die abgeleiteten Wörter aus ihnen in sachentsprechender Weise zusammengesetzt sind oder nicht. Die ideale Sprache wäre also, insofern die natürliche Beschaffenheit der Dinge ihre Bildung bestimmte, zugleich Erzeugnis der Natur. Die tatsächliche Sprachbildung ist von Heraklitismus beherrscht: sie verfährt so, als ob die Dinge in beständigem Flusse wären, und entbehrt in ihrer Namengebung einer beharrlich durchgeführten Norm und Konsequenz.

An den Schluß der Werke dieser Periode stellen wir ein Parergon, das zwar philosophisch ohne tiefere Bedeutung, aber doch für Platons Stellung zur Rhetorik und zur athenischen Geschichte und Politik, vor allem aber für seine schriftstellerische Eigenart von Interesse ist. Im

Menexenos überrascht uns der Verfasser des Gorgias mit einer nach allen Regeln und mit allen Mitteln der Prunkrhetorik komponierten Grabrede auf im Kriege gefallene Athener. Daß hier ein *παίγνιον* vorliegt mit satirischer Beziehung auf die üblichen Epitaphien und ihre billige Kunst, Athen und athenisches Wesen vor Athenern überzeugend zu loben, geht zur Genüge schon aus dem Einleitungsgespräche zwischen Sokrates und Menexenos hervor und wurde bereits im Altertum empfunden, wenn man in dem Werke eine Polemik gegen Thukydides (2, 35 ff.) erkannte (Prolegom. in Plat. philos. [Plato ed. Hermann VI 196 ff.] c. 22 S. 216, 31 ff.). Aber es wäre verfehlt, die satirische Absicht einseitig zu betonen. Auch die Freude am eigenen stilistischen Können, an der Herrschaft über Mittel und Methode einer wenn auch in den Augen des Philosophen hohlen, so doch in formaler Hinsicht unverächtlichen Technik sprechen ein Wort mit, wohl auch der Gedanke, den hochmütigen Rhetoren zu zeigen, daß die Bekämpfung ihrer Kunst nicht in dem Bewußtsein der Unfähigkeit, es ihnen gleichzutun, ihren Ursprung hat. So darf man denn auch nicht Satz für Satz eine ironisierende oder karikierende Beziehung auf die herrschende Praxis der Epitaphien erwarten. Eine solche war zum Teil schon durch den Gegenstand ausgeschlossen. Wo es sich um das Lob der Gefallenen, um die Ermahnung und Tröstung der Hinterbliebenen handelt, wäre jedes Vordrängen satirischer Tendenz auch in einer fiktiven Grabrede eine geschmacklose Beleidigung heiligster

Gefühle. So erfüllen denn auch diese Abschnitte trotz ihres unser Empfinden befremdenden rhetorischen Aufputzes mit warmer Teilnahme. Wie weit im übrigen die Satire nicht nur in der stark auftragenden Nachahmung rhetorischer Gepflogenheit, sondern auch in einzelnen Wendungen und Behauptungen zu finden ist, läßt sich mit Sicherheit nicht ausmachen. Preisende Ausführungen über Athens Verfassung und Politik bildeten ohne Zweifel ein stehendes Kapitel in diesen mit öffentlichen Vorgängen im engsten Zusammenhange stehenden Leichenreden. In Platons Munde (c. 8) werden sie ohne weiteres zum Sarkasmus, der um so bitterer erscheint, wenn wir in diesem Zusammenhange einer Stelle (238 d) begegnen, die uns fast wie ein Zitat aus der perikleischen Leichenrede bei Thukydides (2, 37) berührt. Für diese und andere Beziehungen, auf die näher einzugehen nicht dieses Ortes ist, verweise ich ebenso wie für die rhetorische Komposition der Rede auf Pohlenz, Aus Pl.s Werdezeit S. 244 ff. 256 ff., der mir freilich im einzelnen namentlich hinsichtlich der Ausdeutung des Epitaphios als Kritik der auswärtigen Politik Athens zu weit zu gehen scheint. Für Platons Dogmatik ist der Dialog ohne Ertrag. Aus der populären Anschauung heraus gesprochene Sätze (wie 246 e f. *πᾶσά τε ἐπιστήμη κτλ.*) dürfen selbstverständlich nicht dogmatisch ausgemünzt werden. Auf einige Parallelen in der Politeia, die allgemeinere Gedanken betreffen, hat Pohlenz S. 295 hingewiesen.

Die auch heute noch nicht durchweg aufgegebene Athetese des Menexenos beruht auf Verkennung seiner satirischen Tendenz. Zudem wird seine Echtheit durch aristotelische Zitate (Rhet. *A* 9, 1367 b 8 f., *Γ* 14, 1415 b 30 f.) bestätigt. Über seine Abfassungszeit s. oben S. 217.

III. Die Schriften der reifen Mannesjahre.
Symposion. Phaidon. Politeia. Phaidros.

Die Werke der vorigen Periode zeigten uns Platon auf dem Wege zu einer neuen, aus sokratischen und vorsokratischen Elementen sich bildenden Weltanschauung. Der Gegensatz gegen seine Umgebung bestimmte ihn, den Kampf bald hierhin bald dorthin zu tragen. So erfuhren wechselsweise die verschiedenen Gedankenkomplexe Stärkung und tiefere Begründung. Aber es fehlte noch an einer einheitlichen Zusammenfügung der mannigfachen Elemente. Auch in Platons reifsten Mannesjahren hat sich diese freilich nicht im Sinne einer nach allen Seiten durchgreifenden und gleichbleibenden Systematisierung vollzogen. Platon ist ein Werdender gewesen sein Leben lang, und auch die Schriften dieser Periode zeugen durch Schwankungen und Veränderungen in Grundlehren für sein nie abgeschlossenes Ringen nach Erkenntnis. Aber eine Vereinheitlichung findet doch insofern statt, als die jetzt mit voller Klarheit ausgebildete Ideenlehre, d. h. die Setzung der Begriffe als selbständiger, von der Erscheinungswelt getrennter und ihr übergeordneter Substanzen, in das Zentrum der Anschauungen Platons tritt, und nach ihr sein Denken innerhalb der verschiedenen philosophischen Disziplinen sich orientiert. In der neuen Lehre findet neben sokratischen und pythagoreischen Grundgedanken auch der noch im Kratylos abgelehnte Heraklitismus als eine für das Gebiet der sinnlichen Welt berechtigte Auffassung Raum (vgl. unten § 41), während eine Einwirkung des Eleatismus, vielleicht durch Vermittlung megarischer Doktrin, in der Wesensbestimmung der Ideenwelt zutage tritt. So sammelt sich Sokratisches und Vorsokratisches in der Ideenlehre wie in einem Brennpunkte, um von hier auf Erkenntnistheorie, Metaphysik, Psychologie, Ethik, Politik und Ästhetik auszustrahlen. Natürlich er-

geben sich aus dieser Vereinigung, auch abgesehen von der veränderten Stellung zum Heraklitismus, Umgestaltungen früherer Philosopheme. Sie im einzelnen kenntlich zu machen bleibt der Besprechung der in diese Periode fallenden Dialoge vorbehalten.

Das Neue, das diese Phase platonischer Philosophie charakterisiert, ließe sich als Ergebnis einer rein innerlich vollzogenen Weiterentwicklung begreifen. Gewiß wirkten aber auch hier äußere Vorgänge unterstützend und fördernd ein. Platons erste Reise nach dem Westen war geeignet, in doppelter Weise einen Einfluß zu üben. Der Aufenthalt an alten Stammsitzen pythagoreischen Lebens und Lehrens mochte die in dem Philosophen schon vorher wirksamen pythagoreischen Vorstellungen verstärken und vertiefen. Der Harmoniegedanke gewinnt in dieser Periode für Psychologie, Ethik und Politik an Gewicht. Die Anschauungen von Präexistenz und Unsterblichkeit und die dualistische Auffassung des Verhältnisses zwischen Leib und Seele stehen zur Ideenlehre in engster Beziehung und finden auch unmittelbar, namentlich im Phaidon, ihren Ausdruck. Auch Platons politisches Denken konnte im Pythagoreerkreise neu befruchtet und zur Ausgestaltung eines Staatsideales angeregt werden. Ferner mochte aber auch dem Besuche von Syrakus in letzterer Hinsicht Bedeutung zukommen. Es konnte kaum fehlen, daß das lebhafte politische Interesse des Atheners sich der fremdartigen Welt des Tyrannenstaates bemächtigte, um daraus für die Ausbildung der eigenen Anschauung Folgerungen zu ziehen. Dabei war sicherlich der Verkehr mit dem in die sizilischen Verhältnisse eingeweihten und für Platons Gedanken empfänglichen Dion von Belang (vgl. auch Epist. 7, 326 b ff.).

Dem Inhalte der Dialoge dieser Epoche, die Platon auf dem Höhepunkt seiner Entwicklung zeigen, entspricht auch ihre vollendete künstlerische Form, der sie es mit zu danken haben, daß sie ihren Platz unter den gefeiertsten Werken der Weltliteratur behaupten. Die Politeia nähert sich allerdings in ihrer Darstellungsform denjenigen unter den Alterswerken, in denen der Dialog nur noch die äußerliche Einkleidung eines zusammenhängenden Lehrvortrags bildet. Das ist aber durch die gewaltige Fülle des Stoffes bedingt, der schon um der Übersicht und des Verständnisses willen die Vorführung in strafferer dogmatischer Form erheischte. Dabei hat jedoch der Verfasser nicht nur, im Gegensatz zu den Altersdialogen, im einzelnen, wie in der Heranziehung von Beispielen, Vergleichungen, Gleichnissen und Analogien, eine unübertroffene Pracht der Darstellung entfaltet, sondern sich auch in der schwierigen Gesamtordnung des Stoffes mit glücklichstem Erfolge von künstlerischen Rücksichten leiten lassen. Dagegen zeigt der Phaidros in der Disposition einen Mangel, macht ihn aber durch den hohen poetischen Schwung wieder wett, der einen Teil des Werkes durchzieht. Inhalt und Form in Einklang zu bringen ist dem Schriftsteller wohl nirgends besser gelungen als im

Symposion. Die Weihe des Gegenstandes, einer auf den Eros gegründeten, in der Erkenntnis der Idee des Schönen gipfelnden ästhetisch-ethischen Weltanschauung, verbreitet sich in wundervoller Weise auch über die Darstellung. Für diese ist eine eigenartige Form gewählt. Sechs Teilnehmer eines Symposions unterziehen sich in je einer Rede der vereinbarten Aufgabe, den Liebesgott zu preisen. Jede dieser Reden dient zur Charakterisierung des Redners und beleuchtet zugleich den Gegenstand von einer seiner Seiten. Die entscheidende Lösung des Erosproblems liegt in der zuletzt ergehenden Rede des Sokrates (198 a ff.). Der Eros, so etwa führt er aus, verlangt nach dem Schönen, also besitzt er es noch nicht und ebensowenig, insofern das Gute schön ist, das Gute. Er ist aber deshalb nicht häßlich und schlecht, sondern steht — als Dämon,

nicht Gott — zwischen schön und häßlich, gut und schlecht in der Mitte. Die gleiche Mittelstellung eignet ihm zwischen Weisheit und Unweisheit. Er ist der nach Weisheit Strebende, der „Philosoph". Weder die Weisen philosophieren — denn sie sind schon am Ziele —, noch die Unweisen — denn diese sind sich ihres Mangels nicht bewußt (204 a b). Auf die Berührung dieser Ausführungen mit einer Stelle des Lysis wurde schon oben S. 252 f. hingewiesen. Sie bieten zugleich die im Lysis vertagte Lösung des Zugehörigkeitsproblems: das Gute ist als Gegenstand des Begehrens das Zugehörige des weder Guten noch Schlechten. Der Gedanke findet jetzt im Zusammenhange der Eroslehre seine volle Auswertung. In dieser erhält nun auch ein wesentlicher erkenntnistheoretischer Satz des Menon seine Stelle. Der zwischen Weisheit und Unweisheit in der Mitte Stehende hat die richtige Vorstellung (Men. 85 c. 98 a, o. S. 263 f.), die im Gegensatze zum Wissen der (Kenntnis der Ursache und damit der) Fähigkeit zur Rechenschaftsablegung und Begründung entbehrt (202 a).

Als Verlangen nach dem Guten ist der Eros Verlangen nach Glückseligkeit als dem das letzte Ziel alles Strebens darstellenden Gute, und zwar Verlangen nach Glückseligkeit schlechthin. Der Gebrauch gibt aber dem Worte Eros eine engere Bedeutung. Darnach ist der Eros ein Verlangen nach Glückseligkeit, das auf einem bestimmten Wege zum Ziele strebt, nämlich durch Zeugung im Schönen auf körperlichem wie auf seelischem Gebiete (206 b). Als Verlangen nach dem Guten will der Eros (uneingeschränkten, also auch) immerwährenden Besitz des Guten. Dieser ist dem Individuum als solchem wegen der Endlichkeit seines Lebens versagt. Einen Ersatz bietet die Fortdauer des Geschlechtes. Sie wird herbeigeführt durch die Zeugung, die, insofern sie dem Unsterblichen, also Göttlichen, dient, nur im Schönen als dem zum Göttlichen allein Passenden stattfinden kann (206 a ff.). Eine Form dieses Unsterblichkeitsverlangens ist die Bemühung um Nachruhm (208 c f.). Die leiblich Zeugungslustigen wenden sich den Frauen zu und erhoffen aus Kindererzeugung Unsterblichkeit, bleibendes Gedächtnis und Glückseligkeit. Auf seelischem Gebiete entsprechen den Kindern als Zeugungsprodukte Einsicht und sonstige Tugend. Der größte und schönste Teil der Einsicht gilt der Verwaltung der Staaten und Hauswesen und heißt Besonnenheit und Gerechtigkeit (209 a; darnach wohl Xen. Mem. 4, 1, 2). Wen es zu solcher Zeugung treibt, der geht umher und sucht das Schöne, worin er zeugen kann. Die schönen Leiber begrüßt er freudiger als die häßlichen, und wenn er in einem solchen Leibe eine schöne, edle und wohlgestaltete Seele trifft, senkt er in sie als Zeugungsstoff Reden über Mannestugend und Mannesstreben und sucht sie so zu bilden. Das Erzeugte wird von beiden Teilen aufgezogen und stiftet zwischen ihnen eine weit größere Gemeinschaft und festere Freundschaft, als es leibliche Kinder zwischen ihren Eltern tun. Beispiele solcher geistigen Väter sind Homer und Hesiod, Lykurg und Solon (209 b—e). Wer sich nun der richtigen Erotik befleißigt, wird folgenden Stufengang einhalten (210 a ff.). Er wird als Jüngling schönen Leibern nachgehen, und zwar zunächst einem einzigen, um hier schöne Reden zu säen, dann, in der Erkenntnis, daß die Schönheit des einen Leibes derjenigen der anderen verschwistert ist, allen. Alsdann wird er seelische Schönheit höher zu schätzen lernen als leibliche, so daß ihn bei einem seelisch Tüchtigen schon geringe körperliche Blüte zum geistigen Zeugungswerke reizt. Diese Bildungstätigkeit nötigt ihn, das Schöne in den Bestrebungen und Gesetzen und — auf einer weiteren Stufe — in den Wissenschaften zu schauen, womit sich ihm ein weites Meer des Schönen eröffnet. Schließlich gelangt er zu einer höchsten Wissenschaft, der Wissenschaft von einem Schönen, das immer ist, nicht entsteht und vergeht, nicht größer

und kleiner wird, das ferner nicht nur in gewisser Weise, zu bestimmter Zeit und an bestimmtem Orte, in gewissem Verhältnis und für gewisse Personen schön, sonst aber häßlich ist, einem Schönen, das weder sinnlich vorstellbar, noch ein Gedanke oder eine Wissenschaft ist, das in keinem andern, weder in einem Lebewesen noch in der Erde noch im Himmel noch sonst in einem Raume sich befindet, sondern als ein an und für sich Seiendes, Einzigartiges ewig verharrt *(αὐτὸ καθ' αὑτὸ μεθ' αὑτοῦ μονοειδὲς ἀεὶ ὄν)*, und an dem alles Andere in der Weise teil hat *(μετέχει)*, daß sein Werden und Vergehen jenes ideal Schöne weder vermehrt noch vermindert, noch sonst in irgendeiner Weise affiziert (210 e ff.). Alles einzelne Schöne steht zu diesem göttlichen Schönen nur im Verhältnis des Bildes (*εἴδωλον*) zur Wirklichkeit, und nur der Hinblick auf dieses wirkliche Schöne vermag wirkliche Tugend und nicht ihre bloßen Abbilder zu schaffen (211 e f.).

Wir treffen hier die platonische Ideenlehre zunächst in ihrer Anwendung auf die Idee des Schönen. Den weiteren Ausbau dieser Lehre werden uns die folgenden Dialoge kennen lehren, aber ihre Darstellung im Symposion nötigt, schon jetzt auf ihre Bedeutung einzugehen. Nehmen wir die Idee des Schönen nach ihrer hier vorliegenden Charakteristik als Beispiel für die Idee überhaupt, so ist diese die übersinnliche, einheitliche und jeder Abhängigkeit und Veränderung entrückte Wesenheit, der die „an ihr teilhabenden" oder sie „verbildlichenden" vielen Einzeldinge verdanken, daß sie das sind, was sie sind. Sie ist mit anderen Worten der verdinglichte, zur Substantialität erhobene (hypostasierte) Begriff, aufgefaßt als Wesensquelle der unter ihm subsumierten Einzeldinge, seinerseits aber selbständig und in seiner Existenz von den Einzeldingen in keinerlei Weise beeinflußt. Aus der logischen Bedeutung der *ἰδέα*, wie wir sie in Platons früheren Dialogen antrafen, hat sich die ontologische (metaphysische) entwickelt.

Die hier vorgetragene Auffassung der Ideenlehre ist die durch den Wortlaut der platonischen Darstellung im Symposion und den nächstfolgenden Dialogen gebotene. Sie wird durch Aristoteles, Metaph. *A* 6, 987 a 29 ff., *M* 4, 1078 b 9 ff. bestätigt und hat sich auch unter den neueren Platonerklärern als die herrschende behauptet. Sie ist aber nicht unbestritten. Als ihre entschiedensten Gegner erkennen Natorp in den S. 109* 110* verzeichneten Schriften und die von ihm ausgegangene Marburger Schule der Ideenlehre keine metaphysische, sondern lediglich logische Bedeutung zu. Nach Natorp sind die Ideen „nicht Dinge, sondern Methoden" und damit „Grundlagen zur Erforschung der Phänomene" (Pl.s Ideenlehre S. 215; vgl. S. 73). Die Idee besagt, „daß in unwandelbarer Identität das Gesetz gelten muß durch alle Mannigfaltigkeit der Fälle hindurch" (a. a. O. S. 132); sie hat „nichts andres zum wesentlichen Inhalt als das logische Verfahren" (a. a. O. S. 129). Wenn Platon im Phaidros die Idee als das wahrhaft Seiende bezeichnet, so soll damit „der Begriff von allem Sinnlichen rein abgelöst, es soll die Denksetzung, rein nach dem darin gesetzten Inhalt, ohne jede fremdartige Beimischung, im Gedanken festgehalten werden" (a. a. O. S. 70). Die „Teilhabe" des Einzelnen an der Idee besagt „das Verhältnis des Falls zum Gesetz: daß er eben logisch sich ihm subsumiert" (a. a. O. S. 151). Der Terminologie des Urbilds und Abbilds aber liegt die Meinung zugrunde: „der reine Begriff ist das Ursprüngliche, der empirische das Abgeleitete". Die metaphysische Deutung der Ideen bei Aristoteles beruht nach Natorp auf Mißverständnis und hat ihrerseits wesentlich dazu beigetragen, die richtige logische Deutung nicht aufkommen zu lassen, und „erst die Wiedergeburt des Kantischen

Idealismus hat zugleich für den Idealismus Platos volles Verständnis gezeitigt" (a. a. O. S. VI).

Eine Auseinandersetzung mit Natorp an Hand der in Frage kommenden Platonstellen ist in dem hier verstatteten Raume selbstverständlich nicht möglich. Es kann nur im allgemeinen gesagt werden, daß die Durchführung seiner These nicht gelingt, ohne überall den platonischen Worten Gewalt anzutun und ihren natürlichen und nächstliegenden Sinn durch kantische Gedanken zu ersetzen, wobei Platons metaphorische Ausdrucksweise dafür verantwortlich gemacht wird, daß sich seinem Texte der gewünschte Inhalt nicht ohne Zwang abgewinnen läßt. Als Beispiel der Interpretationsweise Natorps mag hier seine Erklärung der uns beschäftigenden Symposionstelle Platz finden. Darnach bedeutet das Schöne die Gesetzesordnung, und es wird nun weiter argumentiert: „Vertritt aber das Schöne durchweg das Gesetzliche, so bedeutet das eine Schöne notwendig das Gesetz der Gesetzlichkeit selbst; also die letzte, zentrale Vereinigung aller besondren Erkenntnisse im Urgesetze der Erkenntnis selbst, in ihrer reinen Methodengrundlage" (a. a. O. S. 171).

Ein Hauptindiz gegen Natorps Deutung ist der Bericht des Aristoteles. Natorp hat deswegen zwei Kapitel seines Buches dem Versuche gewidmet, die Quellen der, wie er annimmt, irrigen Auffassung des Aristoteles aufzuspüren und die Irrigkeit seiner Ideendeutung aus seinen eigenen Ausführungen zu erweisen. Ich kann auch hier die Argumentation im einzelnen nicht verfolgen, sondern nur zusammenfassend bemerken, daß mir trotz aller aufgewandten Mühe das Hauptbedenken nicht beseitigt scheint. Aristoteles hat zwanzig Jahre lang der platonischen Schule angehört. Er müßte der denkbar unphilosophischste Kopf gewesen sein, um den Meister gerade in seiner wichtigsten Lehre so durchaus mißzuverstehen, wie es nach Natorps Ansicht der Fall war. Wenn irgendwo so liegt bei Aristoteles die Entscheidung der Ideenfrage. Er vertritt uns die mit den veröffentlichten Dialogen parallel gehende zweite Quelle für die Kenntnis der Lehre Platons, den mündlichen Unterricht. Dieser verdiente vor der schriftlichen Lehrübermittelung den Vorzug, da er Mißverständnissen weniger ausgesetzt war.[1] Das geschriebene Wort ist, wie Platon selbst im Phaidros ausführt, starr und stumm, das gesprochene vermag Rede und Antwort zu stehen, und das gilt vom Unterrichte der antiken Philosophenschule um so mehr, je größer hier die Rolle war, die neben dem fortlaufenden Vortrage das Zwiegespräch spielte.

Letzten Endes ist der Grund der logischen Umdeutung der Ideenlehre die schon von Lotze (Logik² S. 513) geäußerte Empfindung eines „Widersinns" in der Behauptung, den Ideen komme ein von den Dingen abgesondertes und doch dem Sein der Dinge ähnliches Dasein zu. Zur Entscheidung darüber, wie weit ein solcher „Widersinn" im vierten Jahrhundert vor Chr. möglich war, ist aber gewiß Aristoteles eine gewichtigere Instanz als das um zwei Jahrtausende von der Antike getrennte Empfinden moderner Philosophen. Das Emporwachsen der Ideenlehre aus heraklitischen, parmenideischen und sokratischen Lehrelementen wird uns später (§ 41) beschäftigen. Hier sei nur noch auf Eines hingewiesen. Die Neigung, Abstraktes plastisch zu verkörpern, wurzelt tief im griechischen Wesen. Dieses Streben, das die griechische Mythologie und Dichtung so reizvoll macht, war im Volke fort und fort lebendig. Man darf daran erinnern, daß

---

[1]) Es klingt paradox, ist aber vollkommen berechtigt, wenn W. W. Jaeger, Stud. z. Entstehungsgesch. d. Metaph. d. Arist. S. 140 behauptet, es sei ein bloßer Notbehelf, wenn wir über Platons Ideenlehre aus seinen Dialogen Auskunft schöpfen.

(gerade in Platons Zeit) nach der Schlacht bei Leukas (375) Eirene durch Stiftung eines Kultes aus der Sphäre vager Allegorie zum Range einer Göttin erhoben wurde und in Kephisodots Statue eine Verkörperung fand, daß ferner Tyche in der nächstfolgenden Zeit mehr und mehr zu einer in scharfen persönlichen Umrissen erfaßten Gestalt geworden ist (vgl. Leop. Schmidt, Ethik d. alten Griechen I S. 56). Diese Ader der Vergegenständlichung des Abstrakten mußte in Platon doppelt lebhaft schlagen. Denn er hat bis in seine reifsten Jahre nie aufgehört als Dichter zu empfinden und zu gestalten. Unsinnliche begriffliche Verhältnisse setzen sich ihm mit Leichtigkeit um in anschauliche mythische Vorgänge. Diese Denkart mag das Ihrige beigetragen haben zur Hypostasierung der Begriffe, so wenig diese auch als körperliche Vergegenständlichung zu denken ist.

Mit der Aufrechterhaltung des ontologischen Sinnes der Ideenlehre soll selbstverständlich nicht gesagt sein, daß diese Lehre nicht auch eine logisch-erkenntnistheoretisch bedeutsame Seite habe. In der Politeia wird sich zeigen, daß Platon seine Hauptlehre für alle Gebiete philosophischer Reflexion fruchtbar zu machen suchte, und bei den Altersdialogen wird sich ergeben, daß hier die logische Seite der metaphysischen gegenüber in den Vordergrund tritt.[1])

Bei der Erotik des Symposions, als deren Verkörperung in der den Schluß des Werkes bildenden Alkibiadesszene (212 c ff.) Sokrates erscheint, handelt es sich um ein Verhältnis von Mann zu Mann. Das sinnliche Moment in diesem Verhältnis wird keineswegs von Hause aus verworfen, sondern es bildet den Ausgangspunkt zu einer rein geistigen Beziehung, in der es sich verklärt. So wenig wie zwischen Sinnlichkeit und Sittlichkeit besteht ein Gegensatz zwischen Erscheinungs- und Ideenwelt. Jene hat Teil an dieser. Ist sie auch nur ihr Abbild, so steht sie doch als solches mit ihr in Gemeinschaft. Das Sinnliche und das Gefallen an ihm ist die Basis für den Aufstieg zur höchsten Idealität. Durch diese Wertung des Sinnlichen ist das Symposion das Evangelium der griechischen ästhetischen Weltanschauung. Was der Dichter Platon empfindet, hat hier in einer philosophischen Theorie konkrete Gestalt gewonnen. Die höchste Aufgabe ist, das ideal Schöne in seinen Wirkungen in der uns umgebenden Welt zu erkennen und zu fördern. So breitet sich der Geist freudigster Lebensbejahung wie über dem ganzen Symposion so insbesondere über der Sokrates geliehenen Erosdoktrin aus.

Aber es ließ sich an der Ideenlehre auch eine andere Seite hervorkehren. Ist die Erscheinungswelt auch ein Abbild der Ideenwelt, so ist sie doch eben nur ein Abbild. Urbild und Abbild trennt eine nie zu überbrückende Kluft. Statt der positiven Beziehung zwischen den zwei Welten rückt die negative in den Vordergrund, und so ergibt sich zwischen beiden ein Dualismus, dem der Gegensatz zwischen dem der Sinnenwelt angehörigen Körper und dem der Idee zugewandten Geiste zur Seite tritt. Für das praktische Verhalten folgt daraus die Forderung, der Sinnlichkeit abzusterben und aus dieser Welt in die jenseitige zu flüchten. An Stelle der Lebensbejahung tritt die Lebensverneinung. Kommt die erstere beim Gelage des Symposions zum Ausdruck, so durchzieht die letztere das Gespräch in Sokrates' Todesstunde, das der

Phaidon uns vorführt. Selbstverständlich stehen beide Auffassungen nicht derart zueinander im Gegensatze, daß zwischen Symposion und Phaidon

---

[1]) Das Verhältnis der metaphysischen und der logischen Seite behandelt unter einem neuen Gesichtspunkte Jul. Stenzel, Literar. Form u. philos. Gehalt des platon. Dialogs, Jahresb. d. Schles. Ges. f. vaterl. Cultur, 1916.

eine Wandlung in Platons Überzeugung anzusetzen wäre. Es handelt sich vielmehr nur um zwei verschiedene Seiten der gleichen Ideenlehre, von denen je nach Stimmung und dogmatischem Ziel die eine oder die andere in schärferes Licht gerückt werden konnte. Im Phaidon bildet Sokrates' getrostes Verhalten dem nahen Tode gegenüber den Ausgangspunkt. Des Philosophen Trachten, so wird dieses Verhalten erklärt, gilt dem Tode, nicht durch Selbstmord, der als rechtswidrige Schädigung der von den Göttern gehüteten Menschenherde (62 b, vgl. Herakl. frg. 11, Diels Vorsokr. 12 B 11) verurteilt wird (vgl. Philolaos fr. 15, Diels Vorsokr. 32 B 15), sondern dadurch, daß seine Seele sich von dem Körper loslöst, der durch seine Lüste und durch die täuschende Unvollkommenheit der Sinneswahrnehmung der Wahrheitserkenntnis im Wege steht. Völlig dieses Hindernisses entledigt wird die Seele erst im Tode. Aber besteht denn, wie es dabei vorausgesetzt wird, die Seele nach dem Aufhören des Erdenlebens fort? So ergibt sich die Notwendigkeit von Beweisen ihrer Unsterblichkeit, deren in unserm Dialoge drei ausgeführt werden. Sie stehen alle in engstem Zusammenhange mit der Ideenlehre, so jedoch, daß auch vorsokratische Anschauungen, und zwar nicht nur mittelbar durch ihre Beteiligung an der Ideenlehre, Verwertung finden. Dies gilt sogleich von dem ersten Beweise (70 c ff.). Er knüpft an an die pythagoreische Seelenwanderungslehre und stützt diese durch die an Heraklit sich anschließende Behauptung, daß alles aus seinem Gegenteile entstehe, also auch das Lebende aus dem Toten, wie das Tote aus dem Lebenden, woraus (72 a) gefolgert wird, daß die Seelen der Toten an einem Orte existieren, von dem aus sie wieder ins Leben treten. Fände nicht dieser Wechsel statt, vollzöge sich einseitig nur der Übergang vom Leben zum Tode, so würde schließlich alles Leben erlöschen (72 a ff.). — Kritisch ist hier zu bemerken, daß die These, alles entstehe aus seinem Gegenteile, nicht haltbar ist (Gesundes braucht nicht aus Krankem, Gerades nicht aus Krummem zu entstehen), und daß das aus der Unmöglichkeit des einseitigen Übergangs vom Leben zum Tode hergeleitete Argument die noch nicht bewiesene Einheitlichkeit der Seele voraussetzt. Denn eine zusammengesetzte Seele kann sich in ihre Bestandteile auflösen und damit für immer aufhören zu existieren, ihre Bestandteile aber in Zusammenfügung mit denen anderer Seelen zur Schöpfung eines neuen Lebendigen verwendet werden. — Zur Stütze dieses heraklitisierenden Gedankens wird nun die uns aus dem Menon (s. oben S. 263) bekannte Anamnesislehre herangezogen, die jetzt — bezeichnend für den Fortschritt in Platons dogmatischer Entwicklung — mit aller Entschiedenheit in den Dienst der Ideenlehre tritt. Wir besitzen, so wird (74 a ff.) an einem Beispiele demonstriert, das Wissen von einer absoluten Gleichheit, die von aller durch die Erfahrung gebotenen immer nur unvollkommenen und relativen Gleichheit verschieden ist. Dieser Besitz führt auf eine Präexistenz der Seele, aus der die in Frage stehende Fortdauer nach dem Tode zwar noch nicht unmittelbar gefolgert werden kann — für diese wird 77 c auf den Satz von der Entstehung des Lebenden aus dem Toten zurückverwiesen —, die aber doch auch für die Annahme einer Postexistenz insofern von Belang ist, als durch sie die Möglichkeit eines körperlosen Daseins der Seele erwiesen wird. So schließen sich die beiden Argumente, das heraklitisierende und das der Anamnesislehre entnommene, im letzten Grunde pythagoreische, zu einem Beweise zusammen. — Nicht ganz so deutlich klingen vorsokratische Motive in dem zweiten Beweise nach. Immerhin wird man zunächst an die die jüngeren Vorsokratiker beherrschende Auffassung des Vergehens und der Veränderung als Sonderungs- und Vereinigungsprozesse (s. oben S. 103 ff.) erinnert, wenn 78 b ff. Folgendes ausgeführt wird. In seine Teile auflösbar — und damit vergänglich — ist das

Zusammengesetzte, unauflösbar — und damit unvergänglich — ist das Einheitliche. Einheitlich ist, was sich immer gleich verhält, die Ideenwelt, zusammengesetzt das Veränderliche, die Erscheinungswelt. Letztere ist sinnlich wahrnehmbar, erstere nicht. Nach diesem Kriterium ist der Leib den Erscheinungsdingen, die Seele den Ideen ähnlicher und wesensverwandter. Wann ferner die Seele sich im Wahrnehmungsakte der leiblichen Sinnesorgane bedient, wird sie vom Leibe ins Reich des Veränderlichen gezogen und schwankt, da sie es mit schwankenden Objekten zu tun hat. Wann sie sich hingegen in ihrer Betrachtung ganz auf sich selbst stellt, wendet sie sich dem Reinen, Ewigen und Unveränderlichen zu und geht dem Objekte entsprechend sicheren Gang, woraus wieder ihre Verwandtschaft mit diesem Reiche folgt (man erinnert sich hier des in der Vorsokratik [s. oben S. 99. 108] aufgestellten Grundsatzes, daß Gleichartiges durch Gleichartiges erkannt werde). Auf die gleiche Beziehung der Seele zum Göttlichen, des Leibes zum Sterblichen führt endlich auch die Tatsache, daß von Natur die Seele zum Herrschen, der Leib zum Dienen bestimmt ist. Widersteht nun selbst der Leib nach dem Tode zu großen Teilen und unter Umständen fast in seinem ganzen Bestande der Auflösung lange Zeit, so kann erst recht bei der Seele von einer Vernichtung keine Rede sein (80 b ff.). — Ganz auf der Ideenlehre aufgebaut ist der dritte Beweis, dessen Grundlinien folgendermaßen verlaufen (103 c ff.). Entgegengesetzte Ideen, wie das Warme und das Kalte, schließen einander aus. Ebensowenig aber können Dinge, für die die Teilnahme an einer gewissen Idee wesentlich ist, wie für den Schnee die Teilnahme am Kalten, die dieser Idee entgegengesetzte, im vorliegenden Falle das Warme, in sich aufnehmen, sondern müssen, naht sie sich ihnen, weichen oder zugrunde gehen. So kann auch die Seele, für die als das Lebensprinzip (105 c, vgl. Politeia 353 d. 445 a b, Kratyl. 399 d) die Teilnahme am Leben wesensbestimmend ist, den Gegensatz des Lebens, den Tod, nicht in sich aufnehmen, muß also ein *ἀθάνατον* sein — solange, müssen wir einschränkend hinzufügen, sie existiert. Platon läßt aber, gestützt auf die gangbare Bedeutung von *ἀθάνατος*, seinen Sokrates durch Äquivokation die absolute Unsterblichkeit folgern und die Disjunktion: weichen oder zugrunde gehen, zugunsten ihres ersten Gliedes entscheiden.

Zwischen dem zweiten und dritten dieser Beweise erheben nun die Mitunterredner Simmias und Kebes, die in Theben mit dem Pythagoreer Philolaos in Verkehr standen, zwei Einwände. Beide sind für die Beurteilung von Platons Stellung zum Pythagoreismus, und weiterhin für die Gesamtauffassung des Phaidon von erheblicher Bedeutung. Der Phaidon ist mehr als jeder andere platonische Dialog von orphisch-pythagoreischer Stimmung durchzogen. Die Verwerfung des Leibes und das Todesstreben des Philosophen sind ganz im Sinne der philolaischen Anschauung vom *σῶμα* als *σᾶμα*, und auf der andern Seite wird für die Verurteilung des Selbstmordes ausdrücklich Philolaos als Zeuge angeführt (61 d e). Die Lehre von der Seelenwanderung mit Übergang der Seele auch in Tierleiber ist übernommen (81 b ff.), und hier wie in dem eschatologischen Mythus (107 c ff.) tritt in pythagoreischer Weise die ethisch-kathartische Seite der Jenseitsvorstellungen stark hervor. Der Strenge pythagoreischer Ethik entspricht auch die völlige Preisgabe des im Protagoras herrschenden und im Gorgias noch keineswegs überwundenen Hedonismus (68 b ff., vgl. oben S. 241 f. und 261). Aber an einem Punkte trennen sich die Wege Platons und zum wenigsten eines Teiles der jüngeren Pythagoreer. Unter diesen erklärte jedenfalls Philolaos die Seele für eine Harmonie (Diels Vorsokr. 32 A 23). Wie er sich diese Harmonie dachte, ist nicht überliefert. In Kreisen, die ihm nahestanden, fand der Satz, wohl unter Nachwirkung der medizinischen Theorie des Alkmaion

(s. oben S. 85),[1]) die Auffassung, daß die Seele die Harmonie in der Mischung der den Körper konstituierenden Elemente des Warmen und Kalten, Trocknen und Feuchten u. dgl. sei, und eine erhebliche Störung dieser Harmonie ihren Untergang bedeute (86 b c). Von dieser Meinung aus, die 88 c f. den Beifall des Pythagoreers Echekrates (Diels Vors. c. 40) findet, bekämpft Simmias den zweiten sokratischen Beweis durch ein Analogieverfahren (85 e ff.). Auch bei der Leier, so führt er aus, ist die Harmonie unsichtbar, unkörperlich und göttlich, die Leier selbst und ihre Saiten körperlich, zusammengesetzt und dem Sterblichen verwandt. Bleiben nun nach Zerstörung der Leier das zertrümmerte Holz und die zerrissenen Saiten noch längere Zeit vor der Vernichtung durch Fäulnis bewahrt, so müßte man nach Maßgabe der sokratischen Argumentation folgern, daß erst recht die Harmonie fortbestehe. Die Widerlegung dieser Analogie durch Sokrates gründet sich auf drei Argumente. Erstlich beweist das auch von Simmias anerkannte Wesen des Lernens als Wiedererinnerung die Existenz der Seele vor dem Leibe. Die Harmonie aber besteht nicht vor den Elementen, auf die sie sich erstreckt (91 e ff.). Zweitens gibt es hinsichtlich der Harmonie ein Mehr oder Weniger entsprechend der vollkommneren oder unvollkommneren Stimmung. Die Seele aber kann nicht mehr oder weniger Seele sein. Wer sie gleichwohl für Harmonie hält, muß von einer doppelten Seelenharmonie reden. Er muß zunächst die Seele für Harmonie erklären in dem in Rede stehenden physischen Sinne als Ergebnis der richtigen Mischung der körperlichen Elemente. Daneben gibt es aber eine Seelenharmonie im Sinne der richtigen moralischen Beschaffenheit der Seele (vgl. Gorg. 503 d ff., oben S. 259 f.). Bei der guten Seele bestehen also die physische und die moralische Harmonie, bei der schlechten nur die physische, bei ersterer also ein Mehr, bei letzterer ein Weniger an Harmonie, im Widerspruche mit der vorherigen Feststellung, daß es bei der Seele kein Mehr oder Weniger an Seele und also auch, ihr Wesen als Harmonie vorausgesetzt, kein Mehr oder Weniger an Harmonie gebe. Dieser Widerspruch ließe sich nur in einer nach ethischen Grundvoraussetzungen unzulässigen Weise so lösen, daß man den die Differenz zwischen dem Mehr und Weniger bedingenden Unterschied der moralischen und der unmoralischen Seele als nichtig und alle Seelen als gleich gut betrachtete (93 a b ff.). Zu dieser Deduktion wäre kritisch zu bemerken, daß die Annahme einer physischen und die einer moralischen Seelenharmonie auf verschiedenen Vorstellungen beruhen und die beiden Harmonien sich nicht schlechtweg addieren lassen. Sokrates selbst unterscheidet 93 c die Harmonie, die die Seele **hat** (die moralische) von der Harmonie, die die Seele **ist** (der physischen).[2]) Wollte man aber doch eine solche Addition der physischen und der moralischen Seelenqualität zulassen, so wäre der zugrunde gelegte Satz, daß keine Seele mehr oder weniger Seele sei als eine andere, eine petitio principii. — Sokrates' drittes Gegenargument gründet sich auf den Widerstreit zwischen der Seele und dem Leiblichen und die Führerschaft, die die Seele dem Leiblichen gegenüber betätigt, während die Harmonie sich niemals im Gegensatze zu den Elementen befindet, aus deren Zusammenwirken sie sich ergibt, und diese Elemente nicht beherrscht, sondern ihnen folgt. Die Bedeutung dieses Argumentes für Platons Psychologie wird uns später bei Besprechung der

---

[1]) Auch andere Einflüsse kommen in Betracht. Vgl. Diels Vorsokr. 19 A 1 § 29 (mit Diels' Anmerkung), 21 A 78 (Arist. 408 a 13), B 107. 109, und Burnet, Early Greek philos.[2] § 149, S. 344.

[2]) Vgl. dazu Arist. Pol. Θ 5, 1340 b 18 f. (Diels Vorsokr. 45 B 41): *πολλοί φασι τῶν σοφῶν οἱ μὲν ἁρμονίαν εἶναι τὴν ψυχήν, οἱ δ' ἔχειν ἁρμονίαν.*

Politeia beschäftigen. — Im Gegensatze zu dem Einwande des Simmias geht das gleichfalls gegen den zweiten sokratischen Beweis gerichtete Bedenken des Kebes von der Voraussetzung der Superiorität der Seele aus. Auch hier dient eine Analogie zur Verdeutlichung. Ein Weber schafft sich im Laufe seines Lebens eine Anzahl Gewänder, die er nacheinander aufträgt. Er ist also dauerhafter als das Gewand. Aber niemand wird daraus den Schluß ziehen, daß er nun auch sein Sterbegewand überdauern und, da dieses noch nicht verbraucht ist, sich selbst erst recht heil an irgend einem Orte befinden müsse. So webt auch die Seele während des Lebens ihr fort und fort der Vernichtung unterliegendes (87 d e. 91 e, vgl. Symp. 207 d) Körpergewand immer neu (vgl. Herakl. fr. 67[a], Diels Vorsokr. 12 B 67[a]), stirbt aber vor ihrem letzten Gewebe. Gesteht man ihr aber auch nach pythagoreischer Seelenwanderungslehre den wechselnden Eintritt in viele Leiber zu, so wird sie schließlich doch, durch die vielen Werdeprozesse aufgerieben, vor dem letzten Leibe vergehen. Schon der Eingang in einen menschlichen Leib war wie eine Krankheit der Anfang ihres Verderbens (87 a ff. 91 d. 95 c d). Der Widerlegung dieses Einwandes gilt der dritte der oben skizzierten sokratischen Beweise. Ihm geht eine Erzählung voraus, wie Sokrates an der von ihm einstmals mit Eifer betriebenen Naturphilosophie irre geworden sei und sich dazu gewendet habe, Ursache und Wesen der Dinge auf dem Wege der Begriffs- und Ideenbetrachtung zu ergründen (96 a ff.). Durch diesen Zusammenhang erhält der dritte Beweis erst seine volle Beleuchtung. Platon verdankt sein Bestes neben Sokrates den Pythagoreern, deren altehrwürdige Tradition verwandte Seiten seines eigenen Innern berührte. Aber der Pythagoreismus war weit entfernt von einer befriedigenden philosophischen Begründung der religiösen Anschauungen, die den Kern seines Wesens bildeten. So mußten sich namentlich unter der Einwirkung naturwissenschaftlicher und medizinischer Lehren Widersprüche und Schwankungen ergeben. Simmias erteilt der mit dem pythagoreischen Präexistenzglauben Hand in Hand gehenden Anamnesistheorie freudigste Zustimmung und huldigt doch einer medizinischen Lehre, die ein körperloses Dasein der Seele ausschließt. Kebes hält an dem Dualismus von Leib und Seele und der Überlegenheit der letzteren fest, läßt sich auch die Wanderung der Seele gefallen, behauptet aber ihre Sterblichkeit und gibt damit gerade das Beste preis, was aus den pythagoreischen Jenseitsvorstellungen zur Befriedigung religiösen und ethischen Verlangens zu gewinnen war. Aus dieser Wirrnis bietet nach Platon die Ideenlehre die einzige Rettung. Was sich in der Anamnesishypothese des Menon vorbereitete, gedeiht jetzt zur Vollendung. Der Pythagoreerglaube erhält durch die Ideenlehre seine philosophische Festigung und Krönung und wird so zu einer Macht in der Gedankenwelt auch außerhalb des engen pythagoreischen Kreises. Damit erlegt Platon zugleich den Dankeszoll für das, was er zur Ausgestaltung seines eigenen Innern von Pythagoreern und Pythagoreismus empfangen hat.

Während die Ideenlehre im Phaidon eine begrenzte psychologische Frage lösen soll, ergreift sie in der

Politeia B. II—X (über B. I s. oben S. 246 ff.) das Gebiet der Politik und gewinnt dadurch, entsprechend der alles beherrschenden Stellung des Staates in der griechischen Anschauung, den weitesten Wirkungsbereich. Damit wird die Politeia, wie sie unter Platons Werken mit Ausnahme der Nomoi das umfänglichste ist, zugleich auch das inhaltsreichste und bietet außerhalb des engeren Kreises der Staats- und Gesellschaftslehre auch für Erkenntnistheorie und Wissenschaftslehre, Ontologie, Psychologie und Pädagogik, Ethik, Ästhetik die reichste, in knapper Darstellung schwer zu bewältigende Gedankenfülle.

Zwar ist die Orientierung dieses großen Materials sehr einfach. In Anknüpfung an die begriffsethische Untersuchung des I. Buches ist die Gerechtigkeit als Grundfrage aller Politik das Leitmotiv. Gemäß der dort am Schlusse erhobenen Forderung sollen ihr Wesen und ihr Verhältnis zur Glückseligkeit untersucht werden, und zwar, wie die Aufgabe jetzt spezialisiert wird, in der Weise, daß die verkannte und daher jeder äußeren Belohnung beraubte Gerechtigkeit der vollendeten, durch den Schein der Gerechtigkeit gedeckten Ungerechtigkeit gegenübergestellt wird (360 e ff.). Aber Gesichtskreis und Interessen des Verfassers haben sich inzwischen ungemein erweitert. Sollte nicht die Menge des dadurch andrängenden neuen Stoffes die durch die Grundfragen gegebenen Richtlinien überdecken und die Lösung des Problems allzu lange hintanhalten, so war eine wohlüberlegte Komposition vonnöten. Auch rein künstlerische Rücksichten wiesen in die gleiche Richtung. Der Dialog durfte nicht zu einer in gerader Linie Kapitel für Kapitel erledigenden Abhandlung werden. Deshalb wurden zugunsten einer baldigen vorläufigen Beantwortung wenigstens der ersten Hauptfrage nach dem Wesen der Gerechtigkeit Theoreme, die eine ausführliche Behandlung erheischten, z. T. zunächst nur in kurzer Andeutung vorgeführt, um später in breiterem Vortrage wiederaufgenommen zu werden, z. T. gänzlich der späteren Erörterung vorbehalten. So ergaben sich auffallende Eigentümlichkeiten der Disposition, wie namentlich die große BB. V—VII umfassende Digression, aus denen man mehrfach auf eine Änderung des Grundplanes und eine sukzessive in verschiedenen Schichten erfolgte Abfassung des Werkes geschlossen hat (s. d. Liter. S. 94* f.). Tatsächlich gibt weder die Anordnung des Stoffes, noch das im Zusammenhange damit herangezogene Verhältnis zu Aristophanes' Ekklesiazusen (s. oben S. 222 f.) und zum platonischen Timaios, noch auch sachliche oder sprachliche Differenzen zwischen den verschiedenen Teilen der Schrift genügende Anhaltspunkte zur Feststellung ihrer Entstehungsgeschichte, obwohl es bei einem so umfangreichen Werke von vornherein nicht ausgeschlossen ist, daß es nicht in einem Zuge geschrieben und seine jetzt vorhandene Anlage durch Aufnahme mehr oder weniger abgeschlossener Entwürfe einzelner Teile mitbestimmt wurde, wie denn ja dem Gesamtwerke ein Jugenddialog als erstes Buch einverleibt worden ist, oder nachträgliche Erweiterungen stattfanden (eine solche ist wahrscheinlich das Kapitel über die mimetische Poesie 595 a ff. [vgl. 398 b]). — Für eine übersichtliche Darstellung empfiehlt es sich, nicht den Windungen des Gespräches zu folgen, sondern die Hauptlehren in strafferer Ordnung darzulegen.

Die Gerechtigkeit soll zunächst im Staate aufgesucht werden, der in seinen größeren Verhältnissen sie leichter erkennen läßt als das Individuum (368 d ff.). Zu diesem Zwecke erfolgt eine geschichtliche Erörterung über Entstehung und Entwicklung des Staates, die unmerklich in die normative über die richtige Staatsverfassung übergeht. Der letzte Grund für die Bildung des Staates liegt nach 369 b ff. darin, daß die Menschen zur Befriedigung ihrer einfachsten Lebensbedürfnisse sich gegenseitig unterstützen, unter Durchführung einer Arbeitsteilung, die durch die verschiedene Beanlagung der Individuen wie durch die Natur der beruflichen Verrichtungen erfordert wird. So besteht die einfachste Staatsgemeinde aus vier oder fünf Menschen, von denen einer für Nahrung, ein anderer für Wohnung, ein dritter für Kleidung usw. sorgt. Die mit der Kultur wachsenden Ansprüche und die dadurch gebotene Ausdehnung des Staatsgebietes führen zum Kriege mit Nachbarn und veranlassen die Bildung eines Kriegerstandes, aus dem durch Aussonderung der Besten der Stand der Staatsregenten hervorgeht. So teilt sich die Bevölkerung in drei berufliche Klassen: die Ge-

werbtreibenden (*γεωργοὶ καὶ δημιουργοί*, als Erhalter der anderen Stände auch *μισθοδόται καὶ τροφεῖς*), die Wächter schlechthin (*προπολεμοῦντες*, als Helfer der Regenten auch *ἐπίκουροι*) und die vollkommenen Wächter oder Regenten (*φύλακες παντελεῖς* oder *ἄρχοντες*). Auch diese drei Stände sind durch das Prinzip strengster Arbeitsteilung geschieden, deren Losung ist *τὰ ἑαυτοῦ πράττειν*, die Geschäfte des eigenen Berufes und nur diese vollziehen. Kriterium der Zugehörigkeit zum einen oder zum andern Stande ist die natürliche Beanlagung („den zum Regentenamte Berufenen ist bei der Geburt Gold, den Kriegern Silber, den Gewerbtreibenden Eisen und Kupfer beigemischt" 415 a). Ihr entspricht der verschiedene Grad der durch die Erziehung gegebenen Ausbildung, hinsichtlich deren aber nur für den Krieger- und Regentenstand von Platon Bestimmungen getroffen werden. Beide Stände erhalten die in Griechenland übliche Ausbildung in Gymnastik und Musik (der letzteren in einem weiteren Sinne, in welchem sie auch die Beschäftigung mit den Werken der Dichtkunst umfaßt), die in ihrer Vereinigung die richtige Beschaffenheit der Seele zum Ziele haben. Die Gymnastik allein betrieben verroht, die Musik verweichlicht die Seele, ihre Verbindung erzeugt die erstrebenswerte harmonische Verfassung. Der größte Bildungswert kommt dabei der Musik zu, die eine Stimmung der Seele bewirkt, kraft deren sie das Gute und Schöne, wo es sich immer bietet, erkennt und liebt (376 e ff. 410 c ff. 401 d ff.). Für die höchste, den Regenten vorbehaltene Erziehung haben die beiden Disziplinen, auf die sich die Ausbildung der Krieger beschränkt, nur propädeutischen Wert. Sie werden ergänzt durch eine wissenschaftliche Bildung, die in einem geregelten, von der Jugend bis in die reifsten Jahre sich erstreckenden Kursus zunächst die mathematischen Wissenschaften mit Einschluß der Astronomie und Harmonik umfaßt und in der Wissenschaft von den Ideen, der Dialektik, ihren Abschluß erreicht (521 c ff. 535 a ff.). Denn die Regenten sind keine anderen als die allein mit der Wahrheitskenntnis ausgerüsteten Philosophen (484 b ff. u. ö.). Wenn nicht die Philosophen Könige oder die Könige Philosophen werden, ist kein Ende des Unheils im staatlichen Leben und im menschlichen Dasein überhaupt (473 d). Schon diese energisch formulierte Behauptung zeigt, was andere Stellen des Werkes bestätigen, daß es sich in der Politeia nicht um eine „Utopie" handelt, eine Staatskonstruktion, die der Ideale gestaltenden Phantasie Genüge leisten soll, auf deren Verwirklichung es aber nicht ankommt, sondern daß der Philosoph alles Ernstes von seinem Staate und nur von ihm das Wohl der Menschheit erwartet. Das Widerstreben der gewöhnlichen Meinung gegen die These vom Philosophenkönigtum freilich und die relative Berechtigung dieses Widerstrebens, sofern die Philosophen durch ihr Verweilen in der jenseitigen Welt die Fähigkeit zur praktischen Leitung der Geschäfte des Diesseits einbüßen, werden von Platon keineswegs verkannt (s. besonders das Höhlengleichnis 514 a ff.). Deshalb soll der wissenschaftliche Kursus, um der Weltentfremdung der Philosophen vorzubeugen, durch eine vom 35. bis zum 50. Lebensjahre dauernde Tätigkeit in Ämtern des Krieges und Friedens unterbrochen werden und erst darnach seine Zöglinge die letzte Stufe zur Betrachtung der Idee des Guten emporführen, die sie, meistens mit der Philosophie beschäftigt, zeitweise aber auch miteinander abwechselnd den staatlichen Angelegenheiten sich widmend, ins Leben hineinzubilden haben (539 e ff.).

Die Idee des Guten als Gipfel des Ideenreiches und Gegenstand höchster Erkenntnis führt zu eingehenderer Unterscheidung der Objekte und der ihnen im einzelnen entsprechenden Erkenntnis- bezw. Vor-

stellungsweisen überhaupt (507 b ff.). Hier sind zunächst zwei Reiche voneinander abzugrenzen, das eine gebildet vom Sinnlichen (ὁρατὸν γένος), dem Gebiete des Werdens (γένεσις) mit der es erfassenden Wahrnehmung, das andere vom Intelligibeln (νοητὸν γένος), dem Gebiete des Seins (οὐσία) mit der ihm zugewandten Verstandes- bezw. Vernunfttätigkeit. Innerhalb eines jeden der beiden Reiche sind wieder zwei Sondergebiete zu scheiden. Im Bereiche des Sinnlichen stehen an unterster Stelle die durch Schatten oder Spiegelung (im Wasser oder auf Gegenständen mit glatter Oberfläche) entstehenden Abbilder — εἰκόνες — sinnlicher Objekte. Ihnen gilt die niederste Form vorstellender Tätigkeit, die εἰκασία. Die nächst höhere Stufe bilden die sinnlichen Dinge selbst, die bereits eine verhältnismäßig größere Sicherheit des Erfassens gewähren. Der ihnen zugewandte Bewußtseinsakt verhält sich zu dem früheren wie ergreifendes Glauben zu unsicher tappendem Vermuten; sein Name ist πίστις. Beide Vorstellungsweisen fallen unter den umfassenderen Begriff der δόξα. Innerhalb des zweiten Reiches gebührt der geringere Rang den Objekten der mathematischen Erkenntnis und der ihnen gewidmeten Verstandestätigkeit. Der Mathematiker bedarf der sinnlichen Dinge als Bilder. An ihnen entwickelt und veranschaulicht er seine Sätze. Dabei setzt er Gerades und Ungerades, Figuren, verschiedene Winkel usw. voraus, und ohne von diesen Voraussetzungen Rechenschaft zu geben, befaßt er sich mit den daraus herzuleitenden Lehren. Sein Weg geht also von oben nach unten, er richtet sich nicht auf die ἀρχή, sondern auf die τελευτή (510 b, vgl. 533 c). Diese Bewußtseinsaktion nennt Platon διάνοια. Auf der höchsten Stufe steht unter den Objekten die Ideenwelt, unter den Bewußtseinsakten die auf die Ideen gerichtete Vernunfttätigkeit. Sie bedarf keines Sinnlichen als Vehikels, und die Voraussetzungen sind für sie nur die Basis des Aufstiegs zu einer voraussetzungslosen ἀρχή. Ihr Name ist νόησις (im engeren Sinne), νοῦς oder ἐπιστήμη. Die beiden oberen Erkenntnisweisen fallen unter den gemeinsamen Begriff der νόησις (im weiteren Sinne), die also der δόξα entgegensteht. Die höchste Idee ist, wie bemerkt, die des Guten. Sie verleiht auf dem Gebiete des Intellektuellen den Objekten das Sein und die die Erkennbarkeit ermöglichende Wahrheit, den Subjekten die Erkenntnisfähigkeit. Ihr Absenker ist auf dem Gebiete des Sinnlichen die Sonne, die in analoger Weise den Objekten Werden, Wachstum, Ernährung und Vorstellbarkeit, den Subjekten Vorstellungsfähigkeit gewährt. Daß die Sinnendinge keine volle Realität besitzen, daß sie nur Bilder nach dem Muster der Ideen (die Stellen bei Zeller, Kl. Schr. I 376 f.) sind, und was sie sind der Teilnahme an der Idee (476 d) verdanken, stimmt zu der von Platon bereits im Symposion und Phaidon vorgetragenen Lehre. Ihrer Mittelstellung zwischen Sein und Nichtsein entspricht die Mittelstellung der δόξα zwischen ἐπιστήμη und ἄγνοια (478 d, vgl. Symp. 202 a und oben S. 277).

Die soeben nach 508 a ff. 532 c f. ausgeführte Theorie von den Stufen des Seins und Erkennens läßt sich durch das Schema S. 288 veranschaulichen.

Die ständische Gliederung der Staatsgemeinde führt nun zur Antwort auf die Frage nach der Gerechtigkeit im Staate. Diese wird in der Weise bestimmt, daß die Vierzahl der Kardinaltugenden vorausgesetzt und zunächst σοφία, ἀνδρεία und σωφροσύνη in den drei Ständen und ihrem gegenseitigen Verhältnisse aufgesucht werden. Die noch übrig bleibende Tugend muß die δικαιοσύνη sein. Nun ergibt sich leicht, daß die σοφία im Regenten-, die ἀνδρεία im Kriegerstande zu finden ist. Die σωφροσύνη hingegen hat ihren Sitz nicht in einem bestimmten Stande, sie ist vielmehr die zwischen Regenten und Beherrschten bestehende Einigkeit darüber, wer zu herrschen hat. Als δικαιοσύνη bleibt das, was die Grundvoraus-

A. Objektive Seite: Stufen des Seins.

Sinnliches (Ὁρατὸν γένος). (Reich der γένεσις). (Lebengebendes Prinzip die Sonne).		Intelligibeles (Νοητὸν γένος). (Reich der οὐσία). (Realitätspendendes Prinzip die Idee des Guten).[1]	
Schatten- und Spiegelbilder.	Sinnendinge (τά τε περὶ ἡμᾶς ζῷα καὶ πᾶν τὸ φυτευτὸν καὶ τὸ σκευαστὸν ὅλον γένος [510 a]).	Mathematisches.	Ideen.

B. Subjektive Seite: Stufen des Erkennens bezw. Vorstellens.

Δόξα. (Vorstellung ermöglichendes Prinzip die Sonne).		Νόησις (im weiteren Sinne). (Erkenntnis ermöglichendes Prinzip die Idee des Guten).	
Εἰκασία.	Πίστις.	Διάνοια.	Νόησις (im engeren Sinne), νοῦς, ἐπιστήμη.
		Entsprechende	*Wissenschaften.*
		Mathematik	Dialektik (Philosophie).

Verhältnis: 534 a: *ὅ τι οὐσία πρὸς γένεσιν, νόησιν πρὸς δόξαν, καὶ ὅ τι νόησις πρὸς δόξαν, ἐπιστήμην πρὸς πίστιν καὶ διάνοιαν πρὸς εἰκασίαν* (vgl. auch Tim. 29 c; *ὅτιπερ πρὸς γένεσιν οὐσία, τοῦτο πρὸς πίστιν ἀλήθεια*).

setzung für den Bestand der übrigen bildet; es ist nichts anderes als die Befolgung der schon im historischen Rückblick hervorgetretenen Maxime des *τὰ αὑτοῦ πράττειν καὶ μὴ πολυπραγμονεῖν* (427 d—434 c). Jeder Stand hat sich mit seiner besonderen Aufgabe, und nur mit dieser, zu befassen. So wird die Gerechtigkeit zu einer auf dem richtigen Verhalten aller Stände beruhenden Gesamttugend des Staates.

Damit ist der Weg zur Auffindung der Gerechtigkeit des Individuums gebahnt. Dessen Seele wird in drei den Ständen innerhalb des Staates entsprechende Teile zerlegt und ihre Tugenden in analoger Weise bestimmt wie die der Staatsgemeinde. Der oberste dieser Seelenteile ist die überlegende Vernunft, *τὸ λογιστικόν*, für welches das Streben nach Erkenntnis charakteristisch ist (daher auch als *φιλομαθὲς καὶ φιλόσοφον* bezeichnet). Ihren Gegenpol bildet als unterster Teil das Begehrliche, *τὸ ἐπιθυμητικόν*, das die niederen auf Nahrung, Geschlechtslust u. dgl. gerichteten Triebe umfaßt, zu deren Befriedigung es im allgemeinen des Besitzes bedarf (daher auch *φιλοχρήματον καὶ φιλοκερδές*). Zwischen diesen beiden Teilen steht das Mutartige, *τὸ θυμοειδές*, der Inbegriff der edleren Affekte und Triebe, des Zornes über Unrecht, des Mutes und Strebens nach Sieg, nach Beifall und Ehre (daher auch *φιλόνικον καὶ φιλότιμον*). Die Tugenden der einzelnen Seelenteile wie der Gesamtseele ergeben sich aus der Analogie mit dem Staate und seinen Ständen ohne weiteres (434 d ff. 439 d ff. 580 d ff.).

Wie nun in der Einzelseele und dem Individuum der eine oder der andere Seelenteil die Vorherrschaft hat, so gilt dies auch von ganzen Völkern. Die Griechen sind durch das *φιλομαθές*, die Thraker, Skythen und anderen Völker

---

[1]) Schöpfer der Ideen Gott, 597 b ff.

des Nordens durch das *θυμοειδές*, die Phöniker und Ägypter durch das *φιλοχρήματον* gekennzeichnet (435 e f.).

Diese Lehren, in denen Platon in überaus geistreicher Weise Staats-, Individual- und Völkerpsychologie und -Ethik miteinander in Verbindung setzt, lassen sich durch die Tabelle S. 290 einer übersichtlichen Betrachtung vermitteln.

Wir treffen hier zum ersten Male die Annahme von Seelenteilen. Daß sie aus der Dreiteilung der Staatsgemeinde hergeleitet ist und nicht umgekehrt diese aus ihr, steht schon durch den Vorgang der politisch-ökonomischen Trichotomie des Hippodamos (s. oben S. 86) außer Zweifel (vgl. darüber auch Pohlenz, Aus Pl.s Werdezeit S. 229 ff.). Noch im Phaidon begründete die Einheitlichkeit der Seele einen Unsterblichkeitsbeweis (s. oben S. 282). Die gleiche Homerstelle, die dort 94 d e den Streit zwischen Seele und körperlichen Affekten bezeugen sollte, gilt hier 441 b als Beleg für den Kampf der Seelenteile gegeneinander. Die wichtigste Seite der Neuerung ist, daß sie dem ethischen Intellektualismus verhängnisvoll werden mußte. Im Protagoras war ausdrücklich bestritten, daß das Wissen in seiner Herrschaft über den Menschen durch irgendwelche Affekte paralysiert werden könne. Unsittliches Verhalten galt als Folge eines ganz im Intellektuellen gelegenen Fehlers, eines unrichtigen Urteils oder einer Falschmessung. Schon in der Zwischenzeit hatten sich bei Platon Anschauungen geltend gemacht, die sich mit diesem strikten Intellektualismus nicht wohl vereinigten (Gorg. 525 b c [dazu Gomperz, Gr. Denk. II S. 286] und die ebenerwähnte Darstellung des Phaidon von dem Streite zwischen Seele und körperlichen Affekten). Durch die Psychologie der Politeia wird er in seinen Grundfesten erschüttert. Völlig preisgegeben hat ihn Platon freilich auch jetzt nicht. Das richtige Verhalten der Wächter bezeichnet er als Festhalten einer Ansicht, ja eines Lehrsatzes, des Satzes nämlich, daß das Beste des Staates für das Handeln maßgebend sei (412 e. 503 a), und in gleicher Weise erscheint die Tapferkeit als Festhalten einer Ansicht über das, was zu fürchten ist (429 b c. 430 b. 433 c. 442 b c; vgl. Protag. 360 d, Lach. 194/5 und oben S. 241. 244). Durch Vergewaltigung oder Zaubertrug seitens der Affekte kann eine Ansichtsänderung herbeigeführt werden (413 b c). Das unrichtige Verhalten beruht darnach also auch jetzt noch auf einer Falschmeinung. Aber diese hat — und darin liegt der Unterschied gegenüber dem Protagoras — ihren letzten Grund nicht in einem fehlerhaften Verfahren des Intellektes selbst, sondern im Eingreifen einer andern neben dem Intellekte und im Widerstreite mit ihm wirkenden seelischen Macht. In dem psychologischen Hauptabschnitte 441 c ff. erscheint dagegen die Wirksamkeit der niederen Seelenteile als nicht durch den Intellekt vermittelt, sondern unmittelbar für Zustand und Funktion der Seele mitbestimmend. Andererseits wird 602 c ff. die im Protagoras behandelte Doktrin von Messen und optischer Täuschung mit der neuen psychologischen Theorie in der Weise in Einklang gebracht, daß die richtige Messung dem *λογιστικόν*, die falsche dem ihm widerstrebenden schlechten Seelenteil zugeschrieben wird.[1])

Fraglos bedeutet die neue Lehre, obwohl sie durch Aufstellung von Seelenteilen — nicht Seelenvermögen — die Einheitlichkeit des Ichs in Frage stellt, einen Fortschritt, insofern sie den außerintellektuellen Momenten des Seelenlebens gerecht zu werden sucht. Im Zusammenhange damit steht die Be-

---

[1]) 602 e ist statt *τούτῳ δὲ πολλάκις* zu lesen *ταὐτῷ* (scil. *ἀνθρώπῳ*) *δὲ πολλάκις* oder (mit Schleiermacher) *τῷ δὲ πολλάκις*.

Stände	Charakteristika der Stände	Staat: der einzelnen Stände	Staat: Tugenden der gesamten Staatsgemeinde		Seelenteile	Charakteristika der Seelenteile	Seele: der einzelnen Seelenteile	Seele: Tugenden der ganzen Seele		Völker
Ἄρχοντες (*φύλακες παντελεῖς* oder *φύλ. τέλειοι*)	*Βουλευτικόν*[1])	*Σοφία*			*Λογιστικόν* (*λόγος, νοῦς*)	*Φιλομαθὲς καὶ φιλόσοφον*	*Σοφία*			Griechen (*Φιλομαθές*)
Φύλακες (*προπολεμοῦντες, ἐπίκουροι*)	*Ἐπικουρικόν* oder *ἐπικουρητικόν*	*Ἀνδρεία*	*Σωφροσύνη* (Einigkeit des herrschenden und der beiden beherrschten Stände über den Beruf des ersteren zur Herrschaft)	*Δικαιοσύνη* (jeder Stand *τὰ αὑτοῦ πράττει*)	*Θυμοειδές*	*Φιλόνικον καὶ φιλότιμον*	*Ἀνδρεία*	*Σωφροσύνη* (Einigkeit des herrschenden und der beiden beherrschten Seelenteile über den Beruf des ersteren zur Herrschaft)	*Δικαιοσύνη* (jeder Seelenteil *τὰ αὑτοῦ πράττει*)	Thraker, Skythen u. a. (*Θυμοειδές*)
Γεωργοὶ καὶ δημιουργοί (*μισθοδόται καὶ τροφεῖς*)	*Χρηματιστικόν*				*Ἐπιθυμητικόν*[2])	*Φιλοχρήματον καὶ φιλοκερδές*				Ägypter, Phöniker (*Φιλοχρήματον*)

[1]) Vgl. Politeia 440/1.

[2]) Für Platons Spätzeit wäre nach Tim. 69 d ff. die Tabelle durch eine weitere Rubrik zu ergänzen, in der als Wohnsitze dem *λογιστικόν* das Haupt, dem *θυμοειδές* die Brust, dem *ἐπιθυμητικόν* die Gegend zwischen Zwerchfell und Nabel zu entsprechen hätten, S. unten beim Timaios.

gründung einer psychologischen Temperamentenlehre (503 c f., vgl. 375 b ff. 410 c ff. 441 e), die uns in erweiterter Ausführung im Politikos wieder begegnen wird.

Das um der Auffindung der Gerechtigkeit willen entworfene Staatsideal erhält nun eine nähere Ausgestaltung auch nach der ökonomischen und sozialen Seite. Daß den Regenten sowohl wie den Kriegern keine gewerbliche Tätigkeit gestattet ist, folgt schon aus dem Grundsatze des τὰ αὑτοῦ πράττειν. Auch jeglicher Privatbesitz ist ihnen untersagt, ihr Unterhalt beruht lediglich auf einer Besoldung seitens des dritten Standes, eine Maßregel, der weiterhin der Hinweis darauf zur Stütze dient, daß mit der Aufhebung des Besitzes auch die auf der Unterscheidung von mein und dein beruhenden Interessendivergenzen beseitigt und dadurch die Einigkeit innerhalb des Staates gefördert wird (416 d ff. 464 b ff.). Unter demselben Gesichtspunkte werden Ehe und Familie aufgehoben und Frauen- und Kindergemeinschaft eingeführt (457 c ff.). Innerhalb der auf diese Weise vereinheitlichten Staatsgemeinde wird von den Regierenden die Erzeugung und Auferziehung des Nachwuchses unter Beobachtung der für Alter und Beschaffenheit der Eltern festgesetzten Normen aufs genaueste geregelt, wobei auch Täuschung der Untergebenen im Interesse des Staatswohles als gerechtfertigt gilt (458 e ff.). Die aus dem Zusammenhang der Familie und Hausgemeinschaft gelösten Frauen stehen den Männern, soweit nicht der physische Geschlechtsunterschied unmittelbar eine Änderung bedingt, völlig gleich, erhalten dieselbe Erziehung wie sie und nehmen mit ihnen an den Geschäften des Krieges und der Staatsverwaltung teil (451 c ff.). Auf den Einwand, daß die Wächter bei ihrer Ausschließung von Erwerb und Besitz kein glückliches Leben führen werden, wird zunächst entgegnet, daß es nur auf das Glück des Ganzen, nicht auf das einer Klasse der Bevölkerung ankomme (419 e ff.). Weiterhin aber stellt sich heraus, daß gerade ihnen das höchste Maß des Glückes zuteil wird (465 e ff. 580 d ff.).

Das in der beschriebenen Weise geordnete beste Staatswesen — daher Aristokratie genannt — wird nach Platons Meinung zwar festgefügt und dauerhaft sein, freilich aber, wie alles Gewordene, keinen unbegrenzten Fortbestand haben, sondern schließlich dem Verfalle ausgesetzt sein. Dieser vollzieht sich in Abstufungen, die den geschichtlich gegebenen Hauptverfassungen entsprechen: der Timokratie — einer wesentlich auf den Krieg berechneten Staatsform nach Art der kretischen und lakonischen, in der das θυμοειδές und damit das φιλότιμον die Oberhand erhält —, der Oligarchie — charakterisiert durch das φιλοχρήματον —, der Demokratie — der anarchischen, in allen Farben schillernden Staatsform, die Gleichheit unterschiedslos Gleichen und Ungleichen zuteilt —, und der Tyrannis — der Gewaltherrschaft eines Einzelnen —. Die ausführliche Behandlung, der Platon 543 d ff. diese Verfassungen und ihre Entwicklung auseinander unterzieht, berücksichtigt jeweilen, wie es bei der Aristokratie geschehen ist, zugleich auch das zu der betreffenden Verfassung eine Parallele bildende Individuum. Die sehr temperamentvolle Besprechung der Demokratie spiegelt unzweifelhaft des Philosophen persönliche Stellung zur athenischen Politik wider (vgl. dazu auch Pohlenz, Aus Pl.s Werdez. 241 ff.), und auch in dem Abschnitte über die Tyrannis wird man die Nachwirkung der Erfahrungen erkennen dürfen, die er selbst am Hofe des I. Dionys gemacht hatte.

Die Schilderung des die Ungerechtigkeit verkörpernden Tyrannen bietet den Anknüpfungspunkt, das Verhältnis der Ungerechtigkeit und der Gerechtigkeit zur Glückseligkeit ins Auge zu fassen und damit den zweiten

Teil der der Schrift gestellten Aufgabe zu lösen. Wie der Tyrannenstaat, so ist auch das ihm entsprechende Individuum unglücklich, glücklich hingegen der mit der Aristokratie in Parallele zu setzende (587 c d) königliche Mann (577 c—580 c). Der glücklichere Zustand des letzteren ergibt sich auch aus einer Vergleichung der Lustgefühle. Hier ist das Urteil des φιλόσοφος, der ebenso wie der φιλότιμος und der φιλοκερδής die dem eigenen Wesen zugehörigen Lustgefühle am höchsten bewertet, das maßgebende; denn er kennt aus eigener Erfahrung auch die charakteristischen Lustgefühle der beiden anderen, während diese den seinigen gegenüber in Unkenntnis sind, und er besitzt in φρόνησις und λόγος das Organ der Kritik (580 d—583 a). Ferner sind seine Lustgefühle nicht relativ und auf Täuschung beruhend (die meisten und größten körperlichen Lustgefühle sind nur Aufhören von Unlustgefühlen, 583 b—585 a), und entsprechend der Korrelation zwischen den höchsten geistigen Funktionen und der voll realen Welt (s. oben S. 286 ff.) ist allein die Befriedigung der Begehrungen des φιλόσοφος eine Füllung mit dem wirklichsten und wahrsten Inhalte (585 a—586 c).

Diese Erwägungen bereiten die Beantwortung der Frage vor, ob die hinter dem Scheine der Gerechtigkeit geborgene Ungerechtigkeit Vorteil bringe (588 b zu vgl. mit 361 a, s. oben S. 285). Sie wird verneint, da die Ungerechtigkeit als die ungeordnete Verfassung der Seele, die Herrschaft des buntscheckigen und vielköpfigen Tieres (des ἐπιθυμητικόν) und des Löwen (des θυμοειδές), die in ihr mit dem Menschen (dem λογιστικόν) vereinigt sind, ein Übel ist, das sich verschlimmert, wenn infolge seiner Verborgenheit die Strafe und damit die Herbeiführung des normalen, der körperlichen Wohlbeschaffenheit vergleichbaren, aber viel wertvolleren Seelenzustandes unterbleibt (588 b ff.). Was bei Entscheidung über sittliches oder unsittliches Verhalten auf dem Spiele steht, ist um so größer, da die Seele unsterblich ist (608 b ff.). Dafür erfolgt hier ein neuer (die Beweise des Phaidon, oben S. 281 ff., ergänzender) Beweis. Jedes Ding, heißt es, kann nur durch das ihm eigentümliche Übel vernichtet werden (der organische Körper durch Krankheit, Getreide durch Mehltau, Holz durch Fäulnis, Kupfer und Eisen durch Rost). Die der Seele eigentümlichen Übel sind die den Kardinaltugenden entgegenstehenden Laster. Da diese die Seele erfahrungsgemäß nicht vernichten, ist sie überhaupt unvernichtbar, d. h. unsterblich (der Beweis leidet, abgesehen von Bedenken gegen seine erste Prämisse, wie die oben S. 283 besprochene Argumentation des Phaidon an dem Fehler, daß das Wesen der Seele als physischen Lebensprinzips und ihre moralische Beschaffenheit nicht auseinandergehalten werden). Hinsichtlich der Teilnahme der beiden niederen Seelenteile an der Unsterblichkeit besteht in Platons Ausführungen (611 a ff., vgl. 614 a ff.) eine Unklarheit, auf die hier nicht näher eingegangen werden kann. Jedenfalls bringt nach dem eschatologischen Mythus 614 b ff. die Zeit nach dem Tode eine Vergeltung, und darin neben dem, was ihm während des leiblichen Lebens von Göttern und Menschen an Wohltaten zuteil wurde, findet der Gerechte, auch abgesehen von dem eigenen Werte der Gerechtigkeit, seinen Lohn (614 a).

Es erübrigt noch, die Erörterungen über die Dichtung (377 b ff. 595 a ff.) ins Auge zu fassen, die zunächst ein Kapitel in Platons Wächterpädagogik bilden, in ihrer weiteren Ausführung aber sich zu einer ästhetisch-ethischen Theorie auswachsen, die eine gesonderte Betrachtung erheischt. Wir treffen hier vorerst den alten uns aus Xenophanes (s. o. S. 90) bekannten Kampf gegen die unwürdigen Götterdarstellungen des Mythus, die ebenso wie vieles in der Zeichnung seiner Helden und wie die Vorstellungen der Dichter von der Unterwelt und ihre Aussagen über das Glück der Ungerechten und das Unglück der Gerechten im Leben als

der Erziehung der Wächter nicht förderlich befunden werden. Eine besondere Berücksichtigung finden hierbei die mimetischen Elemente der Poesie, d. h. diejenigen Teile der Dichtung, in denen die handelnden Personen sich in direkter Rede äußern (392 c ff.). Eine solche Nachahmungstätigkeit, die die Vertreter der verschiedensten Berufe und Bestrebungen in ihren Äußerungen darstellt, paßt schon an sich nicht zu dem für den Idealstaat maßgebenden Prinzip der Arbeitsteilung und wirkt moralisch verderblich, wenn die Äußerungen schlechter Charaktere wiedergegeben werden; denn das von Jugend auf Nachgeahmte wird zur eigenen Natur. So bleibt im Idealstaate nur für die Dichtung Raum, die Äußerungen des Guten nachahmt (394 e—398 b). Noch strenger verfährt Platon 595 a ff. Hier wird überhaupt über alle Poesie, soweit sie Nachahmung ist, der Stab gebrochen, und zwar im wesentlichen auf Grund der inzwischen dargelegten Ideenlehre und ihrer Folgerungen für Erkenntnistheorie und Psychologie. Die mimetische Poesie, so vernehmen wir hier, ist, insofern sie das Sinnliche nachahmt, ein Abbild des Abbildes und somit von Sein und Wahrheit durch eine doppelte Strecke getrennt. Wüßten die Dichter die Wahrheit der Dinge, so würden sie sich mit Taten statt mit Nachahmungen befassen. Homer hat im Gegensatze zu den großen Gesetzgebern, den Heerführern und Erfindern keinerlei gemeinen Nutzen gestiftet und auch nicht, wie Pythagoras, einem engeren Kreise einen Lebensweg gewiesen. Sonst hätte man nicht ihn — und das Gleiche gilt von Hesiod — als Rhapsoden umherziehen lassen, ohne daß sie ein Belehrung suchender Anhang an einen Ort gefesselt oder sich ihnen auf ihrer Wanderschaft angeschlossen hätte. Auch unter anderm Gesichtspunkte erscheint der Dichter in seiner Mimesis sinnlicher Dinge als minderwertig. Drei Verhältnisse nämlich gibt es zu den Gegenständen des täglichen Bedarfs, das des Benutzers, das des Verfertigers und das des Nachahmers. Der erste besitzt das Wissen um die Dinge (er weiß warum sie so oder so beschaffen sein müssen, vermag also *λόγον διδόναι*, vgl. o. S. 256. 264; natürlich kann von Wissen nur in relativem Sinne die Rede sein, ein Wissen in vollem Wortsinne hat den Sinnendingen gegenüber nicht statt), der zweite die richtige Vorstellung (er schafft nach den Angaben des Benutzers richtig, ohne sich der Gründe bewußt zu sein), der dritte keines von beiden. Ferner wendet sich die Dichtung, die ja mit der Wahrheit nichts zu tun hat, nicht an das *λογιστικόν*, sondern an die niederen Seelenteile und bewirkt so, indem sie diese begünstigt, eine schlechte Seelenverfassung. Endlich kann durch das Mitleid mit dem jammernden Helden und das Wohlgefallen an dem hier entwickelten Reiz der Dichtung auch der Tüchtige schließlich zur Schwächlichkeit auch im eigenen Verhalten verführt werden. So gelangt Platon zu der in alter wie neuer Zeit viel besprochenen Verbannung der epischen, tragischen und komischen Poesie aus seinem Staate und zur alleinigen Duldung von Hymnen auf die Götter und Preisliedern auf wackere Menschen (607 a).

Was sich gegen diese Argumentation einwenden läßt, bedarf keiner Auseinandersetzung. Aber zu ihrem Verständnis ist es nötig, ihrer letzten Ursache nachzugehen. Schon im Ion hatte Platon nachdrücklich den Unterschied von Poesie und Wissenschaft betont, aber die Dichter hatten noch als *θείᾳ μοίρᾳ* Begnadete ihren Ehrenplatz behalten (s. o. S. 239 f.). Jetzt, da er der eigenen dichterischen Vergangenheit ferner steht und die Jahre seinen philosophischen Absolutismus haben wachsen lassen, verfährt er radikaler. Dabei tritt der schon im Ion wirksame letzte Grund seines Vorgehens nur um so schärfer zutage. Von manchen höre man, bemerkt er 598 d, Homer und die Tragiker verständen alle Künste und wüßten in allen Fragen der menschlichen Sittlichkeit und in den göttlichen Dingen Bescheid, denn der Dichter müsse, um gut zu dichten, als Wissender

dichten. Der moderne Leser muß sich diese verkehrte Ansicht auf der gegnerischen Seite, er muß sich ferner die auch sonst nachweisbare dem griechischen Bildungswesen eigentümliche Ausnutzung Homers als Weisheits- und Wissensquelle gegenwärtig halten, um Platons Polemik zu verstehen und innerhalb gewisser Grenzen als berechtigt zu erkennen. Der Fehler liegt, ähnlich wie bei dem Verdikt über die athenischen Staatsmänner im Gorgias, nur darin, daß der einmal herausgeforderte philosophische Doktrinarismus die Tatsächlichkeiten des Lebens in schroffster Weise mißachtet. Aber wie dort im Menon so ist auch hier in den Nomoi der Übertreibung ihre Remedur zuteil geworden.

Die vorstehende Darstellung mußte sich auf die dogmatisch wichtigsten Gedanken der Politeia beschränken und konnte von dem Reichtum ihres Gesamtinhaltes ebensowenig eine Vorstellung geben, wie von ihrem geistreichen, durch Analogien, Bilder und Gleichnisse geschmückten Vortrage. Durch diesen wiegt das Werk auch in künstlerischer Hinsicht reichlich das auf, was ihm an einer lebendigen, die Mitunterredner voll beteiligenden Dialogführung abgeht. Eben durch diese Annäherung an die fortlaufende Rede schuf sich der Schriftsteller die Möglichkeit, in breiterer zusammenhängender Erörterung sich über eine Reihe die Zeit bewegender Kulturfragen auszusprechen, so hinsichtlich des äußeren Staatslebens über die Milderung des Kriegsbrauches insbesondere Griechen gegenüber (469 b ff.), hinsichtlich der inneren geistigen Entwicklung über die Stellung der Volksmeinung zu den Philosophen (487 d ff.), über die Gefahren der Erschütterung der Vätermoral durch die Mitteilung dialektischer Kunst an Jugendliche oder von Natur nicht zur Charakterfestigkeit Veranlagte (537 d ff.) u. a. m. Für alle diese Ausführungen sei auf das Werk selbst, für die kulturgeschichtlich interessanten mittelalterlichen und neuzeitlichen Parallelen zu den Einrichtungen des platonischen Staates auf den S. 116* Z. 12 ff. genannten Aufsatz E. Zellers verwiesen.

Die Seelendreiteilung der Politeia erscheint in einem neuen Zusammenhange durch Verknüpfung mit dem aus dem Symposion uns bereits bekannten Erosthema im

Phaidros. Auch ihn beherrscht die Ideenlehre in Verbindung mit den Sätzen von Präexistenz, Anamnesis und Unsterblichkeit, so jedoch, daß zunächst das früher im Gorgias in Angriff genommene Problem der Rhetorik den Vordergrund behauptet. Die Verhandlung geht aus von einem Probestück jener Epideiktik, in der eine weltfremde Schulrhetorik mit advokatischer Kunst eine paradoxe These verficht: Phaidros verliest eine „Rede des Lysias“ — die Streitfrage, ob eine echte oder eine auf platonischer Nachahmung der Weise des Lysias beruhende, ist mit Wahrscheinlichkeit zugunsten der letzteren Annahme zu entscheiden; vgl. die S. 96* angeführte Dissertation Weinstocks —, in der einem Jüngling die Nachteile der Preisgabe an einen Verliebten und die Vorzüge des gleichen Verhaltens einem Nichtverliebten gegenüber dargelegt werden. Sokrates unternimmt es, ihr eine bessere über das gleiche Thema entgegenzusetzen, in der er den Eros als eine ohne Vernunft die auf das Rechte gerichtete Vorstellung überwältigende, auf Lustgenuß an leiblicher Schönheit ausgehende Begierde definiert (238 b c) und ihre Verderblichkeit für den Geliebten schildert. Ehe er aber an den positiven Teil seiner Aufgabe herantritt, bricht er ab, um in einer Palinodie eine völlig andere Auffassung des Eros zu entwickeln. Ist dieser auch ein Wahnsinn, so ist damit noch nicht gegeben, daß er etwas Schlechtes sei. Die Mantik, die zur Auffindung von Sühn- und Weihemitteln führende prophetische Begeisterung, der Enthusiasmus der Dichter sind Arten eines durch göttliche Zuteilung — *θείᾳ μοίρᾳ*, vgl. oben S. 240. 264 — dargebotenen und daher

heilsamen Wahnsinns. Daß dahin auch der Eros gehört, lehrt eine Betrachtung der Natur der Seele und ihres Tuns und Leidens (245 c ff.). Zunächst ergibt sich, daß sie unsterblich ist, und zwar aus folgender Erwägung: Was seine Bewegung nicht von einem andern empfängt, sondern sich selbst bewegt, betätigt diese Bewegung, da es sich selbst nicht im Stiche lassen wird, in Ewigkeit, ist also unsterblich. Als Anfang der Bewegung ist es ungeworden, als ungeworden ist es unzerstörbar, denn nach seiner Vernichtung würde weder es selbst aus etwas anderem, noch etwas anderes aus ihm werden können. Der Himmel und das ganze Reich des Werdens würden zusammenstürzen und keine Quelle neuer Bewegung und neuen Werdens besitzen. Dieses sich selbst Bewegende ist die Seele; denn jeder von außen her bewegte Körper ist unbeseelt, jeder von innen heraus selbständig sich bewegende beseelt. (Der Beweis, der mit dem dritten des Phaidon [oben S. 282] verwandt, in seiner besonderen Form aber wohl durch Erwägungen wie die des Alkmaion, Vorsokr. 14 A 1. 12, angeregt wurde, ist nicht triftig. Es ist nicht bewiesen, daß, die Selbstbewegung der Seele in ihrem jetzigen Zustande vorausgesetzt, diese durch keinen ersten Anstoß von außen bewirkt und uranfänglich ist, und aus einer solchen Uranfänglichkeit ließe sich auf dem hier beschrittenen Wege ihre unbegrenzte Fortdauer nicht folgern.) Diese unsterbliche Seele gleicht nun einem mit seinem Lenker engstens verbundenen geflügelten Zweigespanne. Bei den Göttern sind Lenker und beide Rosse gut und edel; bei den Menschen ist der Lenker (gemeint ist das *λογιστικόν*) von menschlicher Art, von den Rossen das eine (das *θυμοειδές*) schön, gut und von edler Abkunft, von dem andern (dem *ἐπιθυμητικόν*) gilt das Gegenteil. Der Flug aller Gespanne strebt empor zur äußeren Seite des Himmelsgewölbes, dem „überhimmlischen Orte", wo bei der Umdrehung des Gewölbes die Schau der Gerechtigkeit selbst, der Mäßigung, des von aller Relativität freien Wissens und der übrigen realen Welt (der Welt der Ideen, zur Charakterisierung 247 d vgl. Symp. 210 e ff., oben S. 277 f.) dem Gefieder Nahrung und Wachstum bringt. Aber nur den göttlichen Gespannen gelingt dieser Flug in vollkommener Weise. Bei den menschlichen bewirkt das zur Erde niederdrückende unedle Roß, daß im günstigen Falle das Haupt des Lenkers in den überhimmlischen Ort hineinragt, während der ganzen Umdrehung oder nur zeitweise, so daß ihm von der Schau vieles entgeht. Aber einmal hat jede Menschenseele das wahrhaft Seiende geschaut, dessen Erinnerung sie zum begrifflichen Denken befähigt (249 b c. 249/50; vgl. oben S. 263). Im ungünstigen Falle bleibt das ganze Seelengefährt unterhalb des Himmelsgewölbes und nährt sich statt vom Wissen von der Vorstellung (vgl. oben S. 263 f. 286 f.). Der ihrem besten Teile zukommenden Gefiedernahrung entbehrend verliert die Seele ihre Flügel, sinkt zur Erde hinab und geht ein in einen Leib. Je nach dem Maße dessen, was sie vom Seienden geschaut haben, werden die Seelen den Keimen von Menschen verschiedener nach Wert und Beruf abgestufter Kategorien eingepflanzt, und nach ihrem Verhalten während des leiblichen Daseins richtet sich nach dem Tode ihr Schicksal, das sie unter Umständen auch in Tierleiber und aus solchen wieder in Menschenleiber führt (246 a—249 c).

Der Eros beruht nun auf der Erinnerung an das beim Seelenfluge geschaute ideal Schöne, die durch den Anblick des sinnlich Schönen geweckt wird. Unter allen Ideen besitzt allein die Schönheit in ihren sinnlichen Abbildern einen Glanz, dessen Helligkeit wir mit dem Gesichtssinne als dem hellsten unserer Sinne aufnehmen. Er bewirkt — wie 251 a f. unter Heranziehung bekannter Vorgänge der organischen Welt ausgeführt wird — ein neues Sprossen des Seelengefieders. Die Trennung von dem Schönheitsabbilde verursacht den pein-

vollen Zustand des strebenden aber gehinderten Wachstums. So verlangt der vom Eros Beherrschte nach engstem Zusammensein mit dem geliebten Schönen. Dabei drängt das unedle Roß im Widerstreit gegen den Lenker und seinen dem Lenker gehorchenden bessern Gefährten auf Befriedigung in sinnlichem Liebesgenusse und erfüllt die Seele mit Zwiespalt und Schwanken. Da die Schönheitswirkung des Geliebten von dem Liebenden, den sie berührt, einem Echo vergleichbar auf den Geliebten zurückwallt, erzeugt sie in diesem gleiches Verlangen und gleichen Kampf. Wird dieser bei beiden zugunsten eines geordneten Verhaltens und zugunsten der Philosophie entschieden, so führen sie ein glückseliges und einträchtiges Leben in Selbstbeherrschung und genießen nach dem Tode das Glück der Beflügelung. Befleißigen sie sich aber eines zwar unphilosophischen, aber ehrliebenden Verhaltens (256 b c *διαίτῃ . . . ἀφιλοσόφῳ, φιλοτίμῳ δέ*), so gewinnen vielleicht im Rausche oder in einem sonstigen Zustande der Unbedachtheit die niederen Rosse in den unbewachten Seelen die Oberhand und setzen dann und vereinzelt auch in der Folgezeit durch, was die Menge preist (den sinnlichen Genuß). Auch in diesem Falle besteht, obwohl in geringerem Grade, während des Lebens zwischen beiden dauernde Freundschaft, und beim Tode verlassen sie den Leib zwar unbeflügelt, aber auf dem Wege zur Beflügelung (249 d bis 256 e).

An die drei Erosreden schließen sich Erörterungen über die Rhetorik, in die eine scharfe Kritik der lysianischen Rede eingeflochten ist. Hier lebt zunächst der im Gorgias geführte Kampf gegen die unwissenschaftliche rhetorische Routine wieder auf. Phaidros hat gehört, der Redner habe es nur mit dem Scheine zu tun, Kenntnis der Wahrheit sei ihm nicht vonnöten. Die Widerlegung durch Sokrates stützt sich auf einen im Kleinen Hippias ausgeführten Gedanken: auch zur Erweckung täuschenden Scheines gehört Wissen der Wahrheit (s. o. S. 268). Der Redner soll in der Lage sein, nach Möglichkeit jedes Ding jedem andern für jeden Hörer durch allmählichen, schrittweisen Übergang als gleich erscheinen zu lassen und den von einem andern in dieser Weise erregten Schein als trügerisch aufzudecken. Das kann nicht geschehen ohne Kenntnis der zwischen den Dingen bestehenden Gleichheit und Ungleichheit (259 e—262 c; 272 d—273 d). Während sich aber der Gorgias im wesentlichen auf eine Bestreitung der Rhetorik in ihrer landläufigen Übung beschränkt und auf eine der Wahrheit und Sittlichkeit dienende Redekunst nur seltene Ausblicke bietet (s. oben S. 259), verbreitet sich der Phaidros eingehend über die Grundvoraussetzungen einer wissenschaftlichen Rhetorik. Unter ihnen liegt eine auf dem Gebiete der Logik. Die Rede muß, wenn ihr Gegenstand seinem Wesen nach nicht ohne weiteres jedem Zweifel entrückt ist, mit seiner Definition beginnen, sie muß ferner, einem Organismus vergleichbar, in ihrer gesamten Anlage eine sachgemäße Ordnung einhalten und die logischen Operationen der begrifflichen Zusammenfassung und Zerlegung (der Einteilung) ausführen. So zeigt sich die Dialektik als wesentlichstes Stück der Rhetorik, und die gewöhnliche Meinung, die Dialektik und Rhetorik scheidet, geht irre. Was die üblichen rhetorischen Kurse und Lehrbücher an Regeln und Anweisungen bieten, hat nur den Wert einer Vorbereitung zur eigentlichen Redekunst (262 c—269 c). Die zweite Voraussetzung — neben der logischen — ist psychologischer Art. Die Rhetorik muß, um ihrem Anspruche gemäß Seelenleitung zu sein, auf der Kenntnis der Natur der Seele fußen, die sich von der Kenntnis der Natur des Weltganzen nicht trennen läßt. Der Redner muß die verschiedenen Arten der Seelen und beseelten Menschen wie die der Reden sondern und unter Berücksichtigung des ursächlichen Zusammenhanges theoretisch und von Fall zu Fall

auch praktisch entscheiden, welche Redeart auf diese, welche auf jene zur Erreichung des einen oder des andern Zweckes eine Wirkung hervorbringt (269 e bis 272 b). Aber die von Phaidros verlesene Lysiasrede bietet den Anlaß, noch ein weiteres Problem zu stellen. In welchem Falle verdient die schriftliche Darlegung überhaupt Lob, in welchem Tadel? Jedes Schriftwerk ist stumm wie ein Bild. Es vermag nicht Rede und Antwort zu stehen. Es gelangt in die Hände Berufener und Unberufener und kann sich gegen ungerechte Schmähung nicht helfen. Das Gegenteil gilt von dem im mündlichen Unterrichte unmittelbar an den Lernenden gerichteten Worte. Ihm gegenüber hat die schriftliche Aufzeichnung nur den Wert eines Spiels oder eines Erinnerungsmittels für den Aufzeichnenden selbst oder für andere. Tadel verdient also der Verfasser jedweder schriftlichen Darstellung, wenn er ihr große Sicherheit und Klarheit zuschreibt. Wer sich hingegen des Wertverhältnisses beider Darstellungsweisen bewußt ist und darnach verfährt, der ist der rechte Mann. Wenn er im Wissen um die Wahrheit sein Werk niedergeschrieben hat und imstande ist, ihm im wissenschaftlichen Streite zu helfen und durch sein eigenes lebendiges Wort das Geschriebene in den Schatten zu stellen, dann verdient er Philosoph zu heißen oder mit einem ähnlichen Namen geehrt zu werden (274 b—278 d). Mit einem Hinweise auf den jugendlichen Isokrates, der infolge seiner philosophischen Veranlagung Besseres hoffen lasse als Lysias (s. darüber o. S. 219 f.) und alle anderen Redenverfasser, schließt der Dialog.

Das Neue, das der Phaidros bringt, liegt zunächst in dem Nachweise, daß und unter welchen Bedingungen die Rhetorik sich mit den Forderungen der Wissenschaft in Einklang bringen läßt. Vergleicht man den Gorgias, so tritt ein Fortschritt der Entwicklung klar zutage, insofern der Philosoph sich jetzt bestrebt, den Gesamtbereich geistiger Äußerungen, zu denen ja auch die Rhetorik gehört, wissenschaftlich zu durchdringen. Die damit gebotene Einigung zwischen Philosophie und Rhetorik behauptet zugleich eine wichtige Stelle innerhalb der im Laufe der Jahrhunderte vielfach wechselnden Beziehungen zwischen den beiden Disziplinen, die die griechische Kultur beherrschen. Für das philosophische Gebiet ist ungleich wichtiger die in der zweiten Rede des Sokrates enthaltene Eroslehre. In der idealen Tendenz der Erosverklärung kommt sie mit der entsprechenden Theorie des Symposions überein, dogmatisch aber ist sie reicher ausgestaltet und fruchtbarer. Das dankt sie der neuen, erstmals in der Politeia zu Worte gekommenen Seelenlehre. Durch diese gelingt es, die ethische Verschiedenheit der Erosformen psychologisch auf Unterschiede im Verhalten der Seelenteile zu gründen. Die Wirkung reicht aber weiter auch ins Gebiet der Erkenntnistheorie. Schon im Symposion vermittelte im Eros ein Irrationales das Wissen von der Idee des Schönen. Vollends wurde in der Politeia der Rationalismus der früheren Zeit Platons durch die Seelentrichotomie erschüttert. Jetzt tritt der Eros in engste Beziehung zur Anamnesis und bahnt durch das Medium des Schönen den Weg zur Ideenwelt überhaupt. Das *θεία μοίρα* ist nicht mehr, wie im Menon, eine Eigentümlichkeit der *ἀληθὴς δόξα*, sondern auch die *ἐπιστήμη* ist Wirkung einer gottgesandten Begeisterung.

Nicht der rhetorische und philosophische Inhalt des Phaidros an sich ist die Ursache, daß dieser Dialog den noch immer heiß umstrittenen Mittelpunkt der Platonforschung bildet. Es handelt sich bei dem Streite vielmehr um Meinungsverschiedenheiten über die chronologische Stellung des Werkes. Die Ansätze bewegen sich in dem Spielraume von der ersten platonischen Schrift bis zu den Altersdialogen. Bei der wichtigen Rolle, die in dem Gespräche neben anderen Hauptdoktrinen der Ideenlehre zufällt, ist die Entscheidung der Frage für die Auf-

fassung der gesamten Entwicklung Platons von grundlegender Bedeutung. Die verschiedenen von der Platonforschung zur Lösung des Problems verwendeten Kriterien und ihre Ergebnisse haben uns bereits oben S. 216. 220. 224. 226. 232 f. beschäftigt. Es erübrigt nur, nach dem Überblick über den sachlichen Inhalt des Dialoges auf die daraus zu ziehenden Schlüsse näher einzugehen. Hier ergibt sich nun sogleich aus seiner trichotomischen Psychologie, daß er nur nach dem Phaidon, der die Einheit der Seele aufs nachdrücklichste betont, verfaßt sein kann. Es fragt sich also zunächst nur noch, ob er unmittelbar vor der Politeia seine Stelle zu erhalten hat oder später als diese Schrift entstanden ist. Die letztere Annahme scheint mir unabweisbar. Jeder in der platonischen Dogmatik Unbewanderte, der den Phaidros vor der Politeia und dann wieder nach diesem Werke liest, macht die Erfahrung, daß sich ihm erst bei der wiederholten Lektüre das Verständnis der zweiten Sokratesrede erschließt. Das Gleichnis von Seelenlenker und -rossen bleibt eine in ihren Umrissen unbestimmte, in ihrer Deutung unklare Allegorie, solange nicht die scharf geprägte psychologische Theorie der Politeia als seine Unterlage erkannt ist. Die mit dem Bilde kaum noch vereinbare Bezeichnung des zweiten Seelenrosses als *πολύς, εἰκῇ συμπεφορημένος* (253 d e) erklärt sich erst aus der *πολυειδία* des niedersten Seelenteiles der Politeia (580 d) und der Charakteristik der ihm entsprechenden Demokratie als *πεποικιλμένη* und *πάντα γένη πολιτειῶν* umfassend (557 c f.) sowie des demokratischen Mannes als *παντοδαπός* und *παραδείγματα πολιτειῶν τε καὶ τρόπων πλεῖστα ἐν αὑτῷ ἔχων* (561 e). Auch die *ὕβρις* und *ἀλαζονεία* dieses Pferdes, die Ehrliebe des besseren Rosses und seine Befreundung mit der *ἀληθινὴ δόξα* (253 d e) erhalten zum mindesten ihr volles Licht erst aus der Politeia (560 c e. 430 b und oben S. 289). Gleicherweise wird das 247 a den Göttern gegebene Attribut *πράττων ἕκαστος αὐτῶν τὸ αὑτοῦ* nur dem Leser ganz verständlich sein, dem aus der Politeia die große Bedeutsamkeit dieses Ausdruckes nachklingt, und die der *τεταγμένη τε δίαιτα καὶ φιλοσοφία* als zweitbestes Verhalten der Liebenden entgegengesetzte *δίαιτα ἀφιλόσοφος φιλότιμος δὲ* gewinnt erst als Parallele zu der dem Philosophenstaat nachfolgenden Timokratie und dem ihr entsprechenden *φιλότιμος* (s. o. S. 291) als der zweiten Rangstufe der Verfassungen und Individuen ihre zutreffende Auffassung. Wollte man nun trotz dieser und noch weiterer in die gleiche Richtung zeigender Beziehungen des einen Werkes zum andern, für deren Darlegung auf v. Arnim, Platos Jugenddial. usw. S. 156 ff. (dagegen Pohlenz, Gött. gel. Anz. 1916, 268 ff.) verwiesen sei, dem Phaidros seine Stelle vor der Politeia geben, so bliebe als Auskunft nur die Annahme übrig, der Verfasser des Phaidros habe für Leser geschrieben, die bereits durch seinen mündlichen Unterricht in die in Frage kommenden Lehren der Politeia eingeweiht waren. So wenig eine solche Annahme grundsätzlich von der Hand zu weisen ist (s. oben S. 227), macht es doch beim Phaidros das große Aufgebot poetischer Mittel wie auch die Auseinandersetzung mit Lysias und dem üblichen Betriebe der Rhetorik im höchsten Grade unwahrscheinlich, daß er sich an die Schule und nicht an den weitesten Kreis gebildeter Leser wende. Man wird also zu dieser Auskunft nur unter dem Drucke zwingendster Beweisgründe für die Priorität des Phaidros seine Zuflucht nehmen. Ohne bei der hier gebotenen Kürze in eine Erörterung der für diese Priorität vorgebrachten sachlichen Argumente eintreten zu dürfen, kann ich nur bekennen, daß mir keines von ihnen den oben aus dem inhaltlichen Verhältnis zur Politeia gezogenen Schluß an Beweiskraft aufzuwiegen scheint. Daß andererseits auch der durch v. Arnim auf Grund sachlicher wie sprachlicher Erwägungen empfohlenen Ordnung: Politeia,

Theaitet, Parmenides, Phaidros, Sophistes entscheidende Bedenken entgegenstehen, wird sich unten aus dem engen Zusammenhange zwischen Parmenides und Sophistes ergeben.

Die Schriften der Altersjahre.

Theaitetos, Parmenides, Sophistes, Politikos, Philebos, Timaios, Kritias, Nomoi und Epinomis.

In den Werken der zuletzt behandelten Periode strahlte die ontologische Ideenlehre als die Sonne an Platons Gedankenhimmel in ungetrübtem Glanze. Die Altersdialoge bieten ein wesentlich verändertes Bild. Das Gestirn ist nicht erloschen, aber mit seinem alles überstrahlenden Glanze ist es vorbei. Parmenides, Sophistes und Timaios beweisen, daß die Ideenlehre auch im ontologischen Sinne für ihren Urheber immer noch gültig ist. Der Parmenides ist der Frage ihrer Zulässigkeit gewidmet, im Sophistes erhält sie eine vervollkommnete Form, und der Timaios nimmt sie zum Ausgangspunkt für seine Kosmologie. Aber ihre Herrschaft über die platonische Gedankenwelt ist nicht mehr die gleiche. Der Philebos macht von ihr nicht den Gebrauch, den man nach dem Gegenstande dieses Gespräches erwarten müßte, im Theaitetos fehlt, obwohl auch hier zu ihrer Verwertung alle Veranlassung wäre, zum mindesten ihre ausdrückliche Erwähnung, und die noch übrigen Dialoge lassen sie gänzlich unberührt. Über die Ursachen dieser Wandlung wird keine volle Klarheit zu erlangen sein, bis uns etwa ein günstiges Geschick durch neues Material tiefere Einblicke in Platons Innen- und Außenleben, die Vorgänge innerhalb seiner Schule und die gesamte philosophische Bewegung dieser Epoche erschließt. Ausdrückliche, bald ablehnende, bald zustimmende oder vermittelnde Stellungnahme zu anderen Schulen und stillschweigende Berücksichtigung fremder Richtungen tritt in den Dialogen dieser Periode stark hervor. Darunter stehen mit den Schicksalen der Ideenlehre zunächst die Beziehungen zum Eleatismus in engem Zusammenhange, die in den Dialogen Parmenides, Sophistes und Politikos auch ihre äußere Kennzeichnung finden. Der Bedeutung der Dialektik für die Schule des Parmenides entspricht das in der Mehrzahl der Altersdialoge Platons hervortretende Interesse für das Verhältnis des Einen zum Vielen, für Einteilung und Zusammenfassung, Begriffsbildung und Prädikation. So gewinnt die logische Seite der Ideenlehre an Boden, was die ontologische verliert. Eine zweite auch für die Ideenlehre folgenreiche Einwirkung übt der Pythagoreismus. Daß Platon ihm zugetan war, ließ sich schon im Gorgias und in anderen Gesprächen früherer Zeit beobachten. Jetzt, vom Philebos ab, erreicht die Zuneigung ihren höchsten Grad. An Stelle der ontologischen Ideenlehre rücken die mathematischen Wissenschaften und die Astronomie in den Vordergrund des Interesses. Letztere tritt, an volkstümliche und pythagoreische Anschauungen anknüpfend, in den Dienst des Kultus der Sterngottheiten. So greift die Wandlung auch in das Gebiet der Religion ein. Von der abstrakten göttlichen Idee wendet sich die Verehrung den konkreten himmlischen Wesenheiten zu.

Nur die Kehrseite der Zurückstellung des Jenseitigen ist eine intensivere Beschäftigung mit dem Diesseits. Dem begeisterten Fluge zum „überhimmlischen Orte" folgt ein nüchternes Verweilen beim Irdischen. Im Prinzip bleibt die Bewertung der sinnlichen Welt in ihrem Verhältnis zur übersinnlichen die alte. Gleichwohl findet das Sinnliche und Erfahrungsmäßige in mehreren Werken dieser Periode eine Aufmerksamkeit, wie sie ihm in keiner früheren Phase des platonischen Schrifttums zuteil wird. Der Timaios verrät eingehende Beschäftigung mit Einzelheiten der Naturwissenschaften, Anthropologie und

Medizin. Vor allem aber zeigt sich der neue Geist im Politikos und in den Nomoi auf dem Gebiete der Politik, sicherlich unter Miteinwirkung der praktischen Betätigung des Philosophen für die syrakusische Reform. Die hier herrschende Beachtung des geschichtlich Gegebenen und Erwägung des unter menschlichen Verhältnissen Erreichbaren hebt sich scharf ab von dem idealistischen Absolutismus der Politeia. Durch diesen besonderen Charakter lassen die Altersdialoge verstehen, wie aus Platons Schule Aristoteles hervorgehen konnte. Daß umgekehrt in manchen Punkten, besonders in der neuen Stellung zur Ideenlehre Platon durch Aristoteles beeinflußt worden sei, ist sehr wohl möglich, wenn auch unbeweisbar.

Die größere Nüchternheit der Reflexion spiegelt sich auch in der äußeren Form der meisten unter den Altersdialogen. Von Anzeichen für die Abnahme künstlerischer Rücksichten war bereits oben S. 228 die Rede. Im einzelnen verhalten sich freilich die verschiedenen Dialoge sehr ungleich. Der Theaitetos verrät auch abgesehen von seiner sorgsam ausgeführten Szenerie in der Art, wie er sich durch einen glücklichen Griff der lästigen Referierformeln entledigt (s. o. S. 228 f.), und in der Unterbrechung der trockenen logischen Verhandlung durch den prachtvollen Philosophenexkurs (172 c ff.) ein sehr reges Kunststreben. Tiefer stehen die folgenden Schriften bis zum Timaios. Doch bekundet auch hier manche Einzelheit, wie im Politikos der in die dürre Deduktion eingelegte Mythus (268 d ff.), ein Bemühen um die Form. Sehr ungleich sind in ihren einzelnen Abschnitten die Nomoi. Namentlich in ihren Anfangspartien zeigen sie einen neuen Aufschwung des künstlerischen Interesses darin, daß in Nachahmung des natürlichen Gespräches die sachliche Verhandlung an persönliche Umstände der Unterredner anknüpft und der geradlinige Verlauf in der Behandlung der Materie nach Möglichkeit gemieden wird (vgl. u. a. die Stellung der methodischen Proömienfrage 719 e ff. inmitten des sachlichen Kontextes, die nachträgliche Subsumption des Vorangehenden unter den Begriff des Proömiums 723 d e, die Einflechtung eines Teiles der Ehegesetzgebung in das Proömienkapitel 721 a ff.). Um so kunstloser sind manche anderen Partien des Werkes. Die Dialogform ist hier ganz oder so gut wie ganz vernachlässigt, z. T. vielleicht infolge Mangels einer Schlußredaktion, der bewirkte, daß die für die sizilische Gesetzgebung niedergeschriebenen Aufstellungen im wesentlichen ihre ursprüngliche Gestalt behielten, ohne der für das Literaturwerk gebotenen Umformung unterworfen zu werden.

Am nächsten steht den Dialogen der vorangehenden Periode wie zeitlich so auch in seiner literarischen Eigenart der

Theaitetos, ja er greift in seiner gesamten Anlage sogar auf die Schriften der sokratischen und der Übergangs-Periode zurück. Wie dort so besteht auch hier die Aufgabe in einer Begriffsbestimmung, und zwar der des Wissens. Wieder verläuft die Untersuchung in sukzessiver Prüfung und Zurückweisung verschiedener Definitionsversuche, um schließlich ergebnislos zu endigen. Und auch darin besteht eine Ähnlichkeit mit einigen jener frühen Schriften, daß die von dem Mitunterredner Theaitetos zuerst aufgestellte Definition auch unter dem logisch formalen Gesichtspunkte unbrauchbar ist: das Wissen wird hier (146 c d) definiert durch Aufzählung einer Anzahl von Wissenschaften und Wissen einschließenden Künsten. Eine ernstliche Diskussion beginnt erst mit der zweiten Begriffsbestimmung, die das Wissen der Wahrnehmung gleichsetzt (151 e). Diese These wird von dem Gesprächsleiter Sokrates als gleichbedeutend mit dem protagoreischen Homomensura-Satze bezeichnet und dieser wieder mit der, wie es heißt, von allen Weisen außer Parmenides anerkannten Lehre vom

Fluß aller Dinge in Verbindung gebracht. Nichts ist an sich, alles ist nur Ergebnis der Bewegung und gegenseitigen Mischung (152 d). Das gilt auch von den Gegenständen unserer Wahrnehmung. Die Farbe beispielsweise ist nichts außer uns Existierendes, sondern das Ergebnis des Auftreffens des Auges auf eine entsprechende (für die Wahrnehmung durch dieses Organ geeignete) Bewegung. Sie ist weder das was trifft, noch das was getroffen wird, sondern ein zwischen beiden in der Mitte Gelegenes, das natürlich für jedes wahrnehmende Subjekt eigenartig sein wird (153 d ff.). Dieser Relativismus wird auch für die Erklärung der Tatsache in Anspruch genommen, daß die nämlichen Gegenstände, ohne eine Veränderung zu erleiden, je nach dem an sie herangebrachten Maßstabe quantitativ und qualitativ verschieden erscheinen (sechs Würfel sind mehr [im Verhältnis zu vieren] und weniger [im Verhältnis zu zwölfen]; Analoges gilt von Farben- und Temperaturverschiedenheiten; 154 b ff.). Der Erläuterung soll eine nähere Ausführung der auf die Flußlehre gegründeten relativistischen Wahrnehmungstheorie dienen, die nun als geistiges Eigentum gewisser nicht mit Namen genannter Philosophen gekennzeichnet wird (156 a ff.; gemeint sind möglicherweise Aristippos und seine Anhänger, s. oben S. 188; vgl. jedoch auch E. Stoelzel, Die Beh. d. Erkenntnisprobl. im platon. Theaet. S. 40 f.). Es gibt nach dieser Lehre zwei Arten der Bewegung; die eine bedeutet Wirken, die andere Leiden. Durch ihr Zusammentreffen entstehen Wahrgenommenes (die Weiße, in Projektion der weiße Gegenstand) und Wahrnehmung (das Sehen, in Projektion das sehende Auge). Wirkendes und Leidendes bedingen sich also gegenseitig und sind Erzeugnisse eines Werdeprozesses. Jedes (beharrliche) Sein ist ausgeschlossen für Einzelteile sowohl wie für Komplexe (den Menschen, den Stein usw.). Daraus aber, wie aus der Unrichtigkeit der Traum- und Wahnvorstellungen und den Sinnestäuschungen ergibt sich die Unhaltbarkeit des Satzes, daß für jeden ist, was ihm erscheint (156 a—158 a). So biegt diese Betrachtung, die unternommen wurde, um im Sinne des protagoreischen Relativismus eine den Begriffen „mehr“, „weniger“ usw. anhaftende Schwierigkeit zu heben, zu einer Widerlegung dieses Relativismus um. Die Lehre von Fluß und Werden schien dem Satze des Protagoras eine Stütze zu bieten; tatsächlich löst sie ihn auf. Aber bei dieser Widerlegung soll es jetzt noch nicht bleiben. Sokrates selbst tritt ihr mit einer Antwort vom Standpunkte des Relativismus entgegen (158 e ff.). Im Wechselspiel werden nun wieder gerade die unzertrennbare Beziehung zwischen Wahrgenommenem und Wahrnehmendem und die Aufhebung des beharrlichen Seins der Persönlichkeit zugunsten des Protagoras verwendet. Die Auflösung der Persönlichkeit im Werdestrom wird als Zerlegung in verschiedene einander sukzedierende Einzelpersönlichkeiten verstanden. Für jede unter diesen gilt hinsichtlich ihrer Beziehung zur Umwelt wieder die unverbrüchliche Korrelativität von Wahrnehmungssubjekt und -objekt. Beide sind nur füreinander da. Ihr Sein ist relativ, aber in dieser Relativität ist es wirklich, und das Wahrgenommene besitzt Wahrheit für das wahrnehmende Subjekt, das zu seiner Beurteilung die maßgebende und untrügliche Instanz ist. So scheint doch der Homomensura-Satz und mit ihm Theaitetos' These: Wissen = Wahrnehmung zu Recht zu bestehen (160 d e). Aber gegen beide richtet Sokrates alsbald wieder neue Angriffe. Diese zerfallen in zwei Gruppen. Die erste beginnt mit gehässig persönlichen Ausfällen gegen Protagoras. Weshalb habe er nicht das Schwein oder den Hundsaffen oder dgl. für das Maß aller Dinge erklärt, um zu beweisen, daß er selbst, der ob seiner Weisheit wie ein Gott Bewunderte, nicht mehr Verstand habe als eine Kaulquappe? Und worin bestehe nach Protagoras' Grundvoraussetzung seine

Weisheit, um deren willen er beanspruche, andere für vieles Geld zu unterrichten? (161 c ff.) Hieran schließen sich Argumente gegen Protagoras und Theaitetos von mehr oder weniger stark hervortretendem eristischem Charakter (163 b ff.). Wieder kommt Sokrates selbst der Gegenpartei zu Hilfe und leiht Protagoras eine Verteidigung, in der Ton und Methode der vorangehenden sokratischen Argumentation scharf getadelt werden (162 d f. 166 a ff.). Das wichtigste Stück dieser Apologie und den Anknüpfungspunkt für einen späteren Teil der Verhandlung bildet die oben S. 130[1]) skizzierte Ausführung, wonach sich die Annahme von Abstufungen der Weisheit sehr wohl mit dem relativistischen Hauptphilosophem des Protagoras verträgt. Nun erst erfolgt in einer zweiten Gruppe die endgültige Widerlegung des Satzes vom Menschen als Maß aller Dinge und der These, Wissen sei Wahrnehmung (169 d ff.). Diese Widerlegung verläuft in folgenden Gedankengängen: 1. Alle Menschen urteilen, es gebe Weisheit und Unverstand, richtige und falsche Meinung. Sowohl in dem Falle, daß die Menschen immer wahr urteilen, wie auch in dem anderen, daß ihr Urteil bald wahr, bald unwahr ist, liegt in ihren Urteilen Wahrheit und Unwahrheit, und Protagoras ist widerlegt (170 a ff.). 2. Protagoras' Satz ist für ihn wahr, für seine Bestreiter unwahr. Er ist also um so viel mehr unwahr, als diese Bestreiter Protagoras an Zahl überragen (170 e f.). 3. Protagoras gesteht durch den Homomensura-Satz den Bestreitern dieses Satzes Wahrheit zu, während diese einen Irrtum ihrerseits nicht zugeben. So ist der Satz weder für ihn selbst, noch für einen andern wahr (171 a ff.). 4. Die in der erwähnten Apologie (166 a ff.) dem Protagoras geliehene Unterscheidung größerer und geringerer Weisheit ist als mit der allgemeinen Ansicht zusammentreffend wiederaufzunehmen. Es ergibt sich, daß sie mit dem protagoreischen Maßsatze tatsächlich sich nicht verträgt. Überall wo Nutzen und Schaden in Frage kommen, wird sich das Urteil des Weisen (Sachverständigen) durch den in der Zukunft sich einstellenden Erfolg bewähren. Hier scheitert also die Annahme gleicher Wahrheit aller subjektiven Meinungen. Sie behält vorläufig noch Bestand auf dem Gebiete der sittlichen Urteile (gerecht, ungerecht usw.) und der gegenwärtigen Sinneswahrnehmungen (warm, trocken, süß usw.). Hier ist die These: Wahrnehmung = Wissen noch unerschüttert (171 d—172 b; 177 c—179 c). Aber eine Betrachtung der ihr zur Unterlage gegebenen Flußlehre entzieht ihr auch da den Halt. Denn in dem allgemeinen Flusse verschwimmt mit ihren Objekten auch die Wahrnehmung selbst. Man kann nicht mit größerem Rechte von Sehen reden als von Nichtsehen, von Wahrnehmung als von Nichtwahrnehmung und demgemäß von Wissen als von Nichtwissen (179 d—182 e; vgl. dazu Kratyl. 440 a, oben S. 273).

Nun werden Flußlehre und Homomensura-Satz verlassen und der Behauptung, Wissen sei Wahrnehmung, durch eine unmittelbar auf sie gerichtete Erwägung der letzte Stoß versetzt. Diese fußt auf dem Wesen der Wahrnehmung als eines durch körperliche Sinnesorgane vermittelten Bewußtseinsvorganges. Jedes dieser Organe liefert nur Wahrnehmungen einer bestimmten, optischen, akustischen oder sonstigen Art. Was die verschiedenen Wahrnehmungen miteinander verknüpft, sie nach den Gesichtspunkten der Zahl, des Seins und Nichtseins, der Ähnlichkeit und Unähnlichkeit, Identität und Verschiedenheit, des Schönen und Häßlichen, Guten und Schlechten beurteilt, kann nicht selbst wieder körperlich vermittelte Wahrnehmung, sondern muß eine unmittelbare Tätigkeit der Seele selbst sein. Nur diese Tätigkeit vermag Sein und Wahrheit

[1]) Dort hätte gesagt werden sollen, daß auch die Ausführung Plat. Theait. 166 d nur vom platonischen Sokrates dem Sophisten geliehen ist.

zu erfassen und damit das Wissen zu gewähren, das somit etwas von der Wahrnehmung Verschiedenes ist (184 b—187 a).

Theaitetos berücksichtigt dieses Ergebnis und erklärt in einer dritten Definition (187 b) das Wissen für etwas rein Psychisches, die richtige Vorstellung (ἡ ἀληθὴς δόξα). Dies führt zunächst auf die Nebenfrage nach Wesen und Entstehungsweise der falschen Vorstellung. Sie kann nicht als Vorstellung von Nichtseiendem gedeutet werden — wer sich Nichtseiendes vorstellt, stellt sich überhaupt nichts vor (189 a) —, sondern als Setzung eines Seienden für ein anderes (189 b c: ἀλλοδοξίαν τινὰ οὖσαν ψευδῆ φαμεν εἶναι δόξαν). Zur Veranschaulichung dienen die Gleichnisse von der Wachstafel (dem Gedächtnis), zu deren Prägungen irrtümlicherweise nicht übereinstimmende Gegenstände (die Wahrnehmungsbilder) als ihnen entsprechend in Beziehung gesetzt werden, und vom Taubenschlage, in welchem der Besitzer, willens eine bestimmte Taube zu erhaschen, fehlgreift. Aber auch so erheben sich Schwierigkeiten, in denen es sich rächt, daß man sich mit der falschen Vorstellung beschäftigt, ehe man das Wesen des Wissens erkannt hat (187 d—200 c d). So bleibt die Nebenfrage ungelöst, und die Verhandlung kehrt wieder zu der Hauptfrage zurück. Daß nun richtige Vorstellung schlechthin und Wissen nicht identisch sind, zeigt sich sofort. Vermag doch der Gerichtsredner in einem kurzen Plaidoyer dem Richter zwar eine richtige Vorstellung (Meinung), aber damit noch kein Wissen über einen nur durch Autopsie erkennbaren Sachverhalt beizubringen. Deshalb muß die richtige Vorstellung genauer bestimmt werden. Dies geschieht in einer vierten Definition. Nach der Bestimmung eines Ungenannten ist das Wissen die mit Erklärung verbundene richtige Vorstellung (201 c: τὴν μετὰ λόγου ἀληθῆ δόξαν ἐπιστήμην εἶναι). Daß es sich um Platons Gegner Antisthenes handelt, wird alsbald klar (201 e ff.). Der Ungenannte bestreitet nämlich für das Einfache (die Elemente der Dinge) die Möglichkeit des λόγος (der Prädikation). Es könnte nur von einem οἰκεῖος λόγος, der von A nur wieder A aussagt, die Rede sein (vgl. o. S. 176), der aber hier nicht als λόγος im eigentlichen Sinne angesehen wird. So kann das Einfache nur mit seinem Namen genannt werden und ist, da das δοῦναί τε καὶ δέξασθαι λόγον als Bedingung des Erkennens vorausgesetzt wird, nicht erkennbar, sondern nur wahrnehmbar. Vom Zusammengesetzten hingegen gibt es einen λόγος (= ὀνομάτων συμπλοκή) und damit ein (analytisches) Erkennen und Wissen (vgl. o. S. 177). Die Kritik (202 d ff.) richtet sich zunächst gegen die Scheidung des Elementaren und des Zusammengesetzten hinsichtlich ihrer Erkennbarkeit: Entweder ist das Zusammengesetzte nichts anderes als die Summe seiner Bestandteile; dann versteht man nicht, wie unerkennbare Elemente summiert ein Erkennbares ergeben sollen (der Einwand trifft den Gegner nicht, da dieser von einem Begriff des Erkennens als Analyse ausgeht). Oder das Zusammengesetzte ist etwas von der Elementensumme Verschiedenes und Eigenartiges; als solches ist es einheitlich und müßte sich somit nach der gegnerischen Voraussetzung dem λόγος und dem Erkennen entziehen. Zur Widerlegung der Definition selbst (ἐπιστήμη = μετὰ λόγου ἀληθὴς δόξα) wird ein dreifacher Sinn des Wortes λόγος unterschieden. Es bedeutet entweder den sprachlichen Ausdruck; dann wäre jeder richtig Vorstellende, soweit er nicht etwa stumm ist, zugleich auch wissend (206 d f.). Oder λόγος bezeichnet (im Sinne des Antisthenes) die auf die letzten Elemente zurückgehende Aufzählung der einen Gegenstand bildenden Bestandteile; demgegenüber zeigt ein Beispiel (207 d f.), daß eine richtige Aufzählung der Elemente auf einem zufälligen Treffen des Wahren beruhen kann und keineswegs die für das Wissen charakteristische Konsequenz und Festigkeit einschließt. Oder endlich ist unter λόγος die Angabe eines den

Gegenstand von anderen unterscheidenden Merkmales zu verstehen; die Erfassung eines solchen Merkmales aber, so wird behauptet, ist schon die Voraussetzung der *ὀρθὴ δόξα* (208 c ff.; das Argument ist nicht triftig, da der richtig Vorstellende sich des Merkmales, nach welchem er einen Gegenstand von anderen unterscheidet, nicht bewußt zu sein braucht). So fällt auch die vierte Definition. Da eine weitere nicht aufgestellt wird, endigt der Dialog ohne positives Ergebnis.

Der Theaitet ist in seinem weitaus überwiegenden Teile der Beschäftigung mit den Lehren bestimmter fremder Philosophen und Richtungen gewidmet und unterscheidet sich durch Umfang und Tiefe dieser Beschäftigung wesentlich von den Jugenddialogen, mit denen er im übrigen den elenktischen Charakter gemein hat. Das protagoreische Philosophem wird durch die Verbindung mit dem Heraklitismus vertieft und gegen die polternde antisthenische Polemik — eine solche ist wahrscheinlich in den später getadelten Ausfällen 161 c ff. enthalten — und eristische Angriffe in Schutz genommen, um schließlich doch seine ernsthafte Widerlegung zu finden. Durch die Verbindung mit der Homomensura- und der Flußlehre empfängt der Sensualismus der Aristippeer, wenn diese tatsächlich 156 a ff. gemeint sind, eine neue Beleuchtung. Die Flußlehre selbst erweist sich für die sensualistische Erkenntnistheorie, der sie hier dienen soll, als destruktiv. Der Schlußabschnitt wendet sich wieder gegen Antisthenes und bestreitet seine Bestimmung des Wissens. Klingt diese Bestimmung in ihrer Formulierung auch an Platons eigene im Menon 97 e f., Symposion 202 a, Phaidon 76 b und in der Politeia 531 d vertretene Wissenslehre an, so wäre es doch ein Irrtum anzunehmen, daß der Philosoph sich im Theaitet selbst kritisiere (so Raeder, Pl.s philos. Entwickelung S. 290). Auch nach Platon ist es allerdings die Fähigkeit des *λόγον δοῦναι*, die den richtig Vorstellenden zum Wissenden erhebt. Aber die von ihm als Voraussetzung dafür betrachtete Erwägung des ursächlichen Zusammenhanges der Dinge (*αἰτίας λογισμός*) ist etwas ganz anderes als der lediglich analysierende *λόγος* des Antisthenes (Theait. 201 e ff.). Dazu kommt, daß noch im Politikos 309 c die *ἀληθὴς δόξα μετὰ βεβαιώσεως* als Göttliches in der Seele bezeichnet wird (vgl. auch Tim. 51 e). Ebensowenig berechtigt die Nichterwähnung der Ideenlehre, der man allerdings wenn irgendwo so bei der Frage nach dem Wesen des Wissens zu begegnen erwartet, zu der Annahme, daß Platon zur Zeit der Abfassung des Theaitet an dieser Lehre nicht mehr festgehalten habe. Sie ist die stillschweigende positive Ergänzung zu der negativen Kritik fremder Auffassungen. Daß es sich um eine stillschweigende Ergänzung handelt, scheint freilich, erinnert man sich der beredten Ausführung dieser Lehre in den vorangehenden Gesprächen, bemerkenswert und zeugt im Verein mit der Eigenart der noch folgenden Werke dafür, daß für den alternden Philosophen die Vertretung und Ausgestaltung seines zentralen Dogmas nicht mehr im Vordergrunde des Interesses stand. Daß er es aber nicht aufgab, geht sogleich aus den beiden nächsten Dialogen, dem Parmenides und dem Sophistes, hervor. In gewisser Weise bilden sie — und hierin schließt sich der Politikos ihnen an — eine Ergänzung des Theaitetos. War hier (183 e f.) eine Beschäftigung mit den Gegenfüßlern der Herakliteer, den Eleaten, ausdrücklich abgelehnt, so treten diese jetzt in den Mittelpunkt, auch in der äußeren Form der Gespräche, indem die bis jetzt festgehaltene Leitung der Verhandlungen durch Sokrates preisgegeben und an dessen Stelle Vertreter der eleatischen Schule gesetzt werden. Im

Parmenides treffen wir Zenon und Parmenides mit dem noch jugendlichen Sokrates im Gespräch. Dieses nimmt seinen Ausgang von einer Schrift

Zenons, in welcher er der parmenideischen Einheitslehre durch den Nachweis zu Hilfe kommt, daß das Viele sowohl gleich als ungleich sein müßte, womit er seine Unmöglichkeit als erwiesen betrachtet. Anders urteilt Sokrates vom Standpunkte der Ideenlehre. Nach ihm sind die Ideen der Gleichheit und Ungleichheit allerdings unvereinbar, die Einzeldinge aber können an beiden zugleich teilhaben, und Analoges gilt von den Ideen der Einheit und Vielheit und den an ihnen partizipierenden Dingen. Parmenides lobt den Eifer des Jünglings und fragt u. a., ob er auch eine von den Einzelmenschen gesonderte Idee des Menschen oder Ideen des Feuers oder Wassers annehme. Hierüber äußert sich Sokrates zweifelnd. Ideen geringfügiger und verächtlicher Dinge vollends wie des Haares und des Schmutzes scheut er sich anzusetzen trotz der dahin drängenden Konsequenz und erhält nun von dem eleatischen Schulhaupte die Zurechtweisung, er nehme in seiner Jugendlichkeit noch zu viel Rücksichten auf die Meinungen der Menschen. Habe ihn einmal die Philosophie voll erfaßt, so werde er keines von jenen Dingen verachten. Verhält sich bis dahin Parmenides zur Ideenlehre keineswegs ablehnend, so macht er im Folgenden drei Aporien gegen sie geltend: 1. Partizipieren die Einzeldinge jeweilen an der ganzen Idee oder nur an einem Teile derselben? (131 a ff.). Im ersten Falle erhebt sich das Bedenken, daß das Eine nicht in vielem voneinander Getrennten gegenwärtig sein kann, ohne von sich selbst getrennt zu sein. Im zweiten ist es um die für die Idee wesentliche Einheitlichkeit geschehen, und die nur an einem Teile der Idee partizipierenden Dinge werden nicht des mit der Idee gesetzten Gattungscharakters teilhaftig. 2. Das viele Gleichartige führt zur Ansetzung einer entsprechenden Idee (z. B. das viele Große zur Ansetzung der Großheit). Die Idee aber ist mit dem vielen ihr Untergeordneten selbst wieder durch Gleichartigkeit verbunden, und so wäre eine neue Idee als Quelle dieser Gleichartigkeit anzusetzen (über der Großheit und dem vielen Großen eine Großheit höherer Ordnung) u. s. f. in infinitum (Argument des *τρίτος ἄνθρωπος*; vgl. oben S. 143 unter Polyxenos und unten § 49). Sokrates' Auskunft, in den Ideen nur subjektive Gedanken zu sehen, hebt die Schwierigkeit nicht, da den Gedanken Dingliches entspricht, und ebensowenig bietet die Auffassung der Ideen als Musterbilder der Dinge einen Ausweg (132 a ff.). 3. Ideen, die eine Korrelation einschließen, können nur innerhalb der Ideen-, nicht innerhalb der sinnlichen Welt ihre Korrelate finden (der Idee des Herrn entspricht nur die Idee des Sklaven, nicht der Sklave der Erscheinungswelt). Solche Korrelate sind auch Wissen und Wahrheit (Sein). Die ideale Wahrheit kann also dem einzelmenschlichen Wissen kein Objekt sein. Auf der andern Seite kann aber auch das ideale Wissen nicht zur Wahrheit der Einzeldinge in Beziehung treten. So führt die Ideenlehre zu dem Paradoxon, daß die jenes ideale Wissen besitzende Gottheit die Erscheinungswelt nicht kennt, ebensowenig wie sie sie — nach dem gleichen Grundsatze der Korrelation — beherrscht. Und doch, so schließt Parmenides, nimmt man angesichts dieser und ähnlicher Schwierigkeiten von der Setzung gesonderter und sich immer gleich bleibender Ideen Abstand, so entschwindet jedes Objekt des Nachdenkens, und wissenschaftliche Erörterung wird unmöglich (133 b –135 c). Der junge Sokrates gerät durch diese Darlegung in ernstliche Verlegenheit und wird von dem Eleaten belehrt, es fehle ihm noch an (dialektischer) Übung. Seine Lösung der zenonischen Aporie durch die Ideenlehre wird lobend anerkannt, ihm aber eingeschärft, er möge sich in der zenonischen Methode schulen und insbesondere jeweilen neben den logischen Folgen einer Position (z. B. der Setzung der [Idee der] Gleichheit) auch die der entsprechenden Negation in Betrachtung ziehen (135 c ff.). Auf Bitten versteht sich Parmenides dazu, dieses Verfahren an einem

Beispiele zu veranschaulichen. So prüft er in eingehender, triftige und untriftige Argumentationen mischender Untersuchung die Thesen, daß das Eine ist und daß es nicht ist, und gelangt nach Herausarbeitung einer Reihe von Antinomien zu dem Endergebnis, daß, wie es scheint, mag das Eine sein oder nicht sein, es sowohl selbst wie auch das Andere im Verhältnis zu sich selbst und zueinander alles auf alle Weise ist und nicht ist und sich als solches offenbart und nicht offenbart (137 c—166 c). Damit schließt das Werk.

Der Parmenides ist und bleibt das größte Rätsel des platonischen Schrifttums. Kein anderer Dialog läßt den Leser gleicherweise in Unklarheit über die Absicht des Ganzen und die Bedeutung seiner Teile. Welcher Herkunft sind die Einwendungen gegen die Ideenlehre? Wie hat sie Platon bewertet? Enthält dieser Abschnitt eine ernstgemeinte Selbstkritik des Urhebers der Ideenlehre? Und was bezwecken die Antinomien des Parmenides? Handelt es sich dabei um eine parmenideische Selbstkritik, eine Widerlegung des Eleatismus, durch die sich Platon für das mit der eigenen Selbstkritik gebrachte Opfer entschädigt? Daß die Antworten der Platonforscher auf diese und andere Fragen einander in buntester Weise widersprechen, liegt wesentlich an der Eigenart des Werkes selbst, das so wie es vorliegt eine vorzeitig abgebrochene Verhandlung darstellt. Die Annahme, daß wir es mit einem Torso zu tun haben, ist nicht leichthin von der Hand zu weisen. In der Tat nimmt durch das Fehlen jedes Abschlusses der Parmenides unter allen platonischen Dialogen — vom Kritias natürlich abgesehen — eine Ausnahmestellung ein. Weder erhält die Erörterung durch Erledigung einer aufgestellten These innerlich eine Abrundung, noch ist ihr etwa durch die Bemerkung, daß ein Ziel erreicht oder nicht erreicht sei, daß man später diesen oder jenen Punkt nachholen, jetzt aber abbrechen müsse oder dgl., ein äußeres Kennzeichen der Beendigung gegeben. Auch der Kontrast zwischen dem komplizierten Plan der Dialogform und ihrer schließlich völlig preisgegebenen Durchführung ließe sich dafür geltend machen, daß die letzte Hand an das Werk nicht angelegt worden ist. Auf der andern Seite ist zu erwägen, daß das Gespräch in seinem jetzigen Bestande mit einem großen, durch die dialektische Probe des Parmenides bewirkten Effekt schließt, den eine weitere Fortspinnung der Unterredung beeinträchtigen müßte. Wie dem nun aber auch sei, auch wenn Platon von Anfang an nicht mehr zu geben beabsichtigte, als er tatsächlich gegeben hat, jedenfalls gab er für den heutigen mit den Entstehungsumständen des Werkes nicht vertrauten Leser zu wenig. Dieser kann also nur durch Erwägungen zu einem Wahrscheinlichkeitsurteile über das Werk gelangen. Einen festen Punkt hierfür bietet zunächst die Tatsache, daß in dem Gespräche Parmenides die Notwendigkeit der Annahme von Ideen anerkennt trotz der dagegen von ihm selbst erhobenen Einwendungen, die er übrigens 133 b. 135 a b ausdrücklich für widerlegbar erklärt. Damit ist die Einheitslehre aufgegeben. Daß dies durch ihren bedeutendsten Vertreter geschieht, ist ein besonders feiner Zug der platonischen Darstellung. Platon ist sich dessen, was er dem Eleatismus verdankt, wohl bewußt und gibt seiner Sympathie für Parmenides wie in diesem Dialoge so auch anderwärts (Theait. 183 e, Soph. 217 c) warmen Ausdruck. Indem nun der große Eleate selbst ohne Kampf die Unentbehrlichkeit der Ideenlehre zugibt und den wankenden Sokrates in ihr bestärkt, erscheint diese Lehre nicht als eine feindliche Doktrin, die den Eleatismus befehdet und verdrängt, sondern als eine befreundete Richtung, die ihm sein Problem lösen hilft und, indem sie seinen Widerstreit mit der Erfahrung schlichtet, ihn krönt und vollendet, ihrerseits aber auch aus der Anerkennung durch den Altmeister erhöhtes Ansehen gewinnt. Aus diesem Gesichtspunkte ergibt sich wohl auch die zu-

treffende Auffassung der parmenideischen Antinomien. Auch sie schließen die Gültigkeit der Einheitslehre aus. Aber es wäre eine besondere mit Platons Zuneigung zu Parmenides unverträgliche Bosheit, wenn ihn als eigentliche Triebfeder die Absicht leitete, das Eleatenhaupt seine eigene Lehre jämmerlich zerpflücken zu lassen, eine Absicht, die übrigens schon deshalb unwahrscheinlich ist, weil ja auch die entgegengesetzte Theorie von der Nichtexistenz des Einen ad absurdum geführt wird. Es besteht nicht der mindeste Grund, in dieser Partie des Gespräches nicht das zu erkennen, als was sie ausgesprochenermaßen eingeführt wird, nämlich ein methodisches Musterbeispiel, bei dessen Ausgestaltung zu einem an Gorgias erinnernden dialektischen Bravourstück zweifellos das Platon damals beherrschende, namentlich durch den Sophistes verbürgte Interesse für eleatische Dialektik mitgesprochen hat. Die dialektische Kunst bleibt die Größe des Eleaten, auch nachdem er durch die Billigung der Ideenlehre seinen ontologischen Standpunkt verlassen hat. Was fehlt, ist die Anwendung des Musterbeispiels auf den vorliegenden Fall, der Nachweis der Folgerungen, die sich nicht nur aus der Position — davon war schon die Rede —, sondern auch aus der Negation der Ideen ergeben. Daß aus dem Widerstreite im Sinne Platons ein Ausweg zum Siege der Ideenlehre führen mußte, steht schon nach den Bemerkungen des Parmenides 133 b. 135 a b außer Zweifel. Es ist nicht umsonst der jugendlich unreife Sokrates, der in Verlegenheit gerät und sich zweimal eine Zurechtweisung durch Parmenides zugunsten der Ideenlehre und ihrer konsequenten Durchführung gefallen lassen muß. Über den Ursprung der Sokrates verwirrenden Einwände gegen die Ideenlehre sind nur vage Vermutungen möglich. Das Argument des *τρίτος ἄνθρωπος* bedarf hinsichtlich seiner Beziehung zu Polyxenos und Aristoteles einer genaueren Untersuchung. An sich ist wohl möglich, daß Platon hier einen Einwand seines Schülers berücksichtigt. Das dritte Argument erinnert an den erkenntnistheoretischen Grundsatz: Gleiches durch Gleiches (oben S. 99. 108). Ein Versuch, den durch ihn hervorgerufenen Schwierigkeiten zu entgehen, wird uns im Timaios begegnen.

Mit dem Parmenides steht innerlich im engsten Zusammenhange der

Sophistes, obwohl er sich äußerlich als eine Fortsetzung des Theaitetgespräches darstellt. Aber auch diese äußerliche Verbindung ist in Wirklichkeit nur sehr locker. Sokrates beteiligt sich nur an der Einleitung des Gespräches, als Führer der eigentlichen Verhandlung tritt an seine Stelle ein Fremdling aus Elea, ein Schulgenosse des Parmenides und Zenon. Die Unterredung wendet sich alsbald der Frage nach dem Wesen des Sophisten, des Staatsmannes und des Philosophen zu. Zunächst gilt es, den Sophisten und seine Kunst begrifflich zu bestimmen. Als leicht faßliches Musterbeispiel der Methode dient die Begriffsbestimmung der Kunst des Anglers durch fortgesetzte Zweiteilung des Umfanges der Kunst überhaupt und ihrer Unterabteilungen (218 e ff.). Das Beispiel erweist sich nicht nur methodisch, sondern auch inhaltlich als fruchtbar, insofern der Sophist als Jäger (auf reiche und angesehene Jünglinge) ein Gegenstück zum Angler bildet (221 c ff.). Aber die Bestimmung der Sophistik erfolgt noch nach weiteren, von anderen Gesichtspunkten ausgehenden Einteilungen der Kunst. Unter ihnen ist für die folgende Diskussion grundlegend diejenige, bei der sich die Sophistik als wahrheitsfremde Kunst der Meinungserzeugung (233 c), als Kunst der Nachahmung (234 b. 235 a) und Bildverfertigung (236 c) herausstellt. Die Frage, zu welcher Unterabteilung der Bildkunst sie zu rechnen sei, bleibt unentschieden. Denn schon die bisherige Einteilung führt auf eine Aporie, die nach Lösung verlangt. Das Bild setzt, indem

es sich von dem Original als dem Wirklichen unterscheidet, das Dasein des Nichtseienden voraus, im Widerspruch mit der Lehre des Parmenides (236 c ff.). Das Nichtseiende erscheint als ein völlig unfaßbarer Begriff, dessen Negation in Schwierigkeiten verwickelt wie seine Position (238 d ff., vgl. die Antinomien des Dialogs Parmenides). Ein Ausweg aus der Verlegenheit ist nur zu finden, wenn Parmenides widerlegt und dargetan wird, daß das Nichtseiende doch in gewissem Sinne ist und das Seiende in gewissem Sinne nicht ist (241 d ff.). Eine zu diesem Zwecke unternommene Prüfung der bisher aufgestellten Theorien über das Seiende ergibt, daß das Seiende gleiche Schwierigkeiten bereitet wie das Nichtseiende. Diejenigen, die zwei Prinzipien, wie z. B. das Warme und Kalte, annehmen, müßten, wollen sie nicht das Seiende als ein drittes ansetzen, dieses mit einem der beiden oder mit beiden identifizieren. Im ersten Falle wird jeweilen das andere, vom Sein ausgeschlossene Prinzip aufgehoben, im zweiten fallen beide, als mit dem Seienden identisch, in eines zusammen (242 b ff.). Nicht minder gerät die (eleatische) Lehre, die das All für eines erklärt, mit sich in Widerspruch, wenn man ihr über das Verhältnis des Seienden zum Einen und Ganzen Rechenschaft abverlangt (244 b ff.). Neben den eigentlichen Ontologen sind aber noch andere Richtungen zu prüfen. Da sind die Materialisten, die nur Körperliches als seiend anerkennen. In schroffem Gegensatze zu ihnen stehen die Idealisten, die nur körperlosen Ideen das wahrhafte Sein zusprechen und dem Körperlichen lediglich ein Werden zuerkennen (246 a ff.). Lassen sich die ersteren, wie billig, dazu gewinnen, auch seelischen Eigenschaften als etwas Unkörperlichem ein Sein zuzugestehen, so ergibt sich für sie ein erweiterter Seinsbegriff. Sie werden als seiend das bezeichnen müssen, was die Kraft besitzt, auf irgend ein Anderes eine Wirkung auszuüben oder von ihm eine solche zu erleiden (247 d e). Wendet man sich aber zu den „Ideenfreunden", so werden sie diese Definition nicht anerkennen. Leiden und Wirken scheint ihnen nur der Welt des Werdens, nicht aber der des Seins zuzukommen. Ihnen wird (mit einem logischen Fehler) entgegengehalten, daß das Erkennen, dessen Objekt das Seiende ist, und das Erkanntwerden, das vom Seienden ausgesagt wird, ein Wirken und Leiden bedeuten; Leiden aber sei nicht möglich ohne Bewegtwerden; also sei das Seiende bewegt (248 a ff.). Zu dieser These führt noch ein anderer Weg. Das vollkommen Seiende ist vernunftbegabt. Daraus folgt, daß es belebt, und hieraus wieder, daß es beseelt ist. Beseeltes aber kann nicht bewegungslos sein. Andererseits darf dem Seienden, das (im Gegensatze zum Werdenden) das in seinem Wesen und seinen Beziehungen sich gleich Bleibende ist, die Ruhe nicht abgesprochen werden, ohne die es auch nicht Gegenstand der Erkenntnis sein kann. Das Seiende ist also zugleich ruhend und bewegt, und der Philosoph darf somit weder den Eleaten noch Heraklit beistimmen (248 e ff.). Prüft man aber die Begriffe Bewegung, Ruhe und Sein in ihrem gegenseitigen Verhältnis, so zeigt sich eine Aporie. Bewegung und Ruhe sind Gegensätze. Das von beiden prädizierte Sein kann daher weder mit der Ruhe noch mit der Bewegung identisch sein. Das Bewegung und Ruhe umfassende Seiende kann also nur als ein Drittes gedacht werden, das an sich weder ruht noch sich bewegt. Das scheint unmöglich. Damit bestätigt sich, daß die Erfassung des Seienden nicht weniger schwierig ist als die des Nichtseienden (250 a ff.).

So ist eine neue Untersuchung nötig. Sie beginnt (251 a ff.) mit der Aufstellung des Prädikationsproblems. Wie kommen wir dazu, einen Gegenstand mit vielen Ausdrücken zu benennen, z. B. einen Menschen nach Farbe, Gestalt, Größe und moralischen Eigenschaften mit mancherlei Prädikaten zu bezeichnen? Junge Leute und spätlernende Greise (Antisthenes, vgl. oben S. 176.

181 f.) haben ihren Spaß daran, hier sofort den Einwand zu erheben, daß Vieles nicht Eines und Eines nicht Vieles sein könne. Das Rätsel löst sich — und damit schwindet auch die bisher erörterte ontologische Schwierigkeit — in der Weise, daß die Gattungsbegriffe — die Ideen — eine Gemeinschaft miteinander eingehen und sich vermischen, ohne daß deshalb die in ein solches Gemeinschaftsverhältnis eintretende ihre Eigenart aufgäbe oder sich mit der andern identifizierte. In dieser Weise tritt das Sein einerseits mit der Bewegung, andererseits mit der Ruhe in Verbindung. Freilich kann nicht jede Idee zu jeder andern in dieses Verhältnis treten. So schließen Ruhe und Bewegung einander aus. Zu beurteilen, welche Ideen untereinander der Gemeinschaft fähig und welche es nicht sind, ist Sache des Philosophen, der über das dialektische Wissen gebietet. Er ist dadurch imstande, über Einteilung und Zusammenfassung der Gattungen und Arten, über Analyse und Synthese zu entscheiden (251 a—253 e).

Nun tritt auch das Wesen des Nichtseienden ans Tageslicht. Setzt man vorerst drei Hauptideen, Seiendes, Ruhe und Bewegung, so ist jede mit sich selbst identisch, von den beiden anderen aber verschieden. Damit ergeben sich zwei weitere mit den anderen von Fall zu Fall in Gemeinschaft tretende Hauptideen: Identität und Verschiedenheit. Betrachtet man nun unter diesen fünfen beispielsweise die Bewegung in ihrem Verhältnis zum Seienden, so zeigt sich, daß sie zugleich Seiendes und nicht Seiendes ist, ersteres insofern sie sich mit der Idee des Seienden verbindet, letzteres insofern sie dem Seienden gegenüber mit der Idee der Verschiedenheit in Gemeinschaft steht und so mit dem Seienden (begrifflich) nicht identisch ist. Das Nichtseiende ist somit nichts Anderes als das Verschiedenseiende. Jedes Ding ist nichtseiend im Verhältnis zu einer Unzahl anderer Dinge, und das Seiende selbst ist der unbegrenzten Zahl anderer Begriffe gegenüber ein Nichtseiendes. Das Wesen des Nichtseienden ist also die Verschiedenheit, die sich, ähnlich wie die Wissenschaft, über alles verbreitet und in viele besonders benannte Teile zerspaltet. Ihre dem Schönen, dem Großen, dem Gerechten entgegengesetzten Teile sind das Nichtschöne, das Nichtgroße, das Nichtgerechte u. s. f., und jedem dieser Teile kommt ebensogut das Sein zu, wie der Verschiedenheit als Ganzem (257 c ff.).

Damit ist nun, so führt der Eleate aus (258 d), in Übertretung des parmenideischen Verbotes (Parmen. fragm. 7) nicht nur der Weg der Forschung nach dem Sein des Nichtseienden beschritten, sondern sogar neben dem Sein des Nichtseienden auch sein Gattungsbegriff, die in ihrer Zerteilung auf alles sich ausdehnende Verschiedenheit, festgestellt. Gegner des eingeschlagenen Beweisverfahrens, die die Untersuchung verwirren und das Identische in gewissem Sinne als verschieden, das Verschiedene als identisch, das Große als klein und das Ungleiche als gleich zu erweisen suchen (wie es die sophistische Eristik tut), verraten damit ihre Unreife, und der Versuch alles von allem loszureißen (jede Begriffsverbindung zu zerschneiden, wie es von Antisthenes geschieht) zeugt für völligen Mangel an philosophischer Bildung und droht jeder wissenschaftlichen Untersuchung den Untergang (259 b ff.). Es ist gut, daß jetzt solchen Leuten die Erkenntnis der Mischung des einen mit dem andern aufgezwungen ist. Der Sophist wird nun freilich behaupten, nicht alles habe am Nichtseienden Anteil, und das Urteil — das innerlich in der Vorstellung vollzogene sowohl wie das in Worten geäußerte — gehöre zu dem, was dieses Anteils entbehre. Er wird also die Annahme, es gebe unwahre Urteile, bestreiten (vgl. Antisthenes, oben S. 177) und sich dadurch gegen die Bestimmung der Sophistik als Täuschungskunst verwahren (260 a ff.). Deshalb erfolgt in eingehender Erörterung und an der Hand

eines Beispieles der Nachweis, daß im Urteile Nichtseiendes für Seiendes gesetzt, also Unwahres behauptet werden kann. Damit wendet sich die Verhandlung zu der unterbrochenen Definition des Sophisten zurück, die nun auf dem Wege einer neuen, auch auf die Unterabteilungen der Bildverfertigungskunst sich erstreckenden Einteilung erledigt wird.

Die Verwandtschaft des Sophistes mit dem Parmenides springt in die Augen. Hier wie dort gibt der Eleate die eleatische Grundlehre preis, und die Ideenlehre löst die vom Eleatismus ungenügend behandelte Seinsfrage. Den Einwänden, die im Parmenides gegen die Ideenlehre erhoben werden, entspricht im Sophistes eine Korrektur, die sich die Ideenfreunde in ihren Anschauungen gefallen lassen müssen. In beiden Gesprächen triumphiert die eleatische Dialektik. In beiden ist die auf dem Wege dieser Dialektik gewonnene Widerlegung des Eleatismus nicht das letzte Ziel. Im Sophistes ist die Bekämpfung der Sophistik in der Person des Antisthenes der klar hervortretende Endzweck, und hier, in der Polemik gegen die Aufhebung der Prädikation und die Leugnung unwahrer Urteile, werden Fäden, an denen schon in früheren Dialogen und zuletzt wieder im Theaitetos gesponnen wurde, weitergeführt. Durch diesen Zweck ist es auch bedingt, daß, obwohl sich in der Ideenlehre des Sophistes das ontologische und logische Moment aufs engste verknüpfen, doch das letztere in den Vordergrund rückt. Die Ideen haben in der entscheidenden Diskussion ihre Bedeutung wesentlich als Gattungsbegriffe. Daß sie aber nicht darin aufgehen, zeigt neben der ontologischen Erörterung 248 c ff. der Gebrauch der sonst ontologisch verwendeten Termini *μετέχειν* und *μέθεξις* (vgl. besonders 255 e. 259 a). So ist das Ergebnis des Dialoges auch für die platonische Metaphysik von großer Bedeutung. Die Gemeinschaft der Ideen, die im Grundgedanken auch Platons bisheriger Dogmatik nicht fremd war (Politeia 476 a), findet ihre Ausgestaltung und ihre Verwertung für die Lösung des Problems des Nichtseienden.

Wichtig und daher viel behandelt ist die Frage, welche Philosophen mit den „Ideenfreunden" gemeint seien, deren Lehre der Eleate berichtigt. Der von Schleiermacher geäußerten Vermutung, daß dabei an die Megariker zu denken sei, hat sich neben vielen anderen Forschern auch Zeller angeschlossen. Sie scheitert aber an dem auch von Zeller (Phil. d. Gr. II 1[4] 254 f.) nicht entkräfteten Bedenken, daß nach Aristoteles' Zeugnis Platon der Begründer der Ideenlehre ist und daß die Unterscheidung der Reiche des Seins und des Werdens (Soph. 248 c) sich mit der megarischen Einheitslehre nicht verträgt. In neuerer Zeit ist die überwiegende, u. a. auch von Th. Gomperz und Raeder vertretene Meinung, daß Platon durch den Mund des Eleaten seine eigene Ideenlehre in ihrer bisherigen Form bekämpfe, um ihr eine wesentlich veränderte entgegenzustellen. Aber auch dieser Ansicht läßt sich nur mit erheblicher Einschränkung beipflichten. Ein Hauptpunkt, den der Eleate beanstandet, das Nichtwirken der Ideen, deckt sich keineswegs mit der in Platons früheren Dialogen ausgeführten Anschauung. Ein Wirken wird der obersten, alle Realität und Erkenntnis erzeugenden Idee in der Politeia ausdrücklich zugeschrieben (s. oben S. 287), und auch die anderen Ideen wirken, indem sie die Einzeldinge zu dem machen, was sie sind (Phaidon 100 d). Das Leiden wird allerdings der Idee im Symp. 211 b mit klaren Worten abgesprochen, aber es ist schwer glaublich, daß Platon diese Lehre durch den handgreiflichen Paralogismus, der unter Mißbrauch der sprachlichen Passivform aus dem Erkanntwerden auf Leidensfähigkeit schließt (Soph. 248 d f.), für widerlegt gehalten haben sollte. Die Vernunftbegabtheit der obersten Idee und damit ihre Belebtheit und Beseeltheit und mit dieser wieder ihre Bewegung wären auch für Platons frühere Lehre daraus zu folgern, daß sie nach

der Politeia Quelle aller Vernunfttätigkeit ist. Aber freilich, diese Konsequenz hat der Philosoph bisher nicht gezogen. Im Gegenteil, im Phaidon 78 d behauptet er, daß jede Idee keiner Veränderung irgendwelcher Art (und somit auch keiner Bewegung [vgl. Theait. 181 d]) unterworfen sei. Insoweit bietet also der Sophistes in der That eine Ausgestaltung und Modifikation der früheren Ideenlehre im Sinne größerer Folgerichtigkeit. Aber die Schwierigkeit, daß die Leugnung eines Wirkens der Ideen auf die platonische Lehre nicht zutrifft, bleibt bestehen, und damit erhebt sich aufs neue die Frage: Auf welche Ideenfreunde zielt der Eleate? Einige Forscher nahmen an, die Polemik sei gegen Schüler Platons gerichtet, die dessen Lehre in jenem Sinne ausdeuteten. Diese Hypothese läßt sich bei unserer dürftigen Kenntnis der damaligen platonischen Schule so wenig widerlegen als beweisen. Aber es kommt noch eine andere Möglichkeit in Betracht. Der Hauptertrag des Dialoges ist der Satz von der Gemeinschaft und Mischbarkeit der Ideen. Um ihn schärfer hervortreten zu lassen, überspannt der Eleate, der als Gesprächsperson nicht ohne weiteres mit Platon identifiziert werden darf, die Ideenstarrheit der platonischen Lehre bis zur Aufhebung des Wirkens der Ideen und schafft sich so eine Folie für deren Beweglichkeit und Flüssigkeit. Die von ihm bekämpfte Lehrform ist also in diesem Punkte nur eine Fiktion oder eine zu Unrecht gezogene Konsequenz. Man bemerke, daß der Mitunterredner über die Lehre der Materialisten und die Grundzüge der idealistischen Doktrin wohl unterrichtet ist (246 b. 248 a), hingegen von der Bestreitung des Wirkens und Leidens in der realen Welt der Idealisten noch nie gehört hat und auch der Eleate selbst sein Wissen darüber in problematischer Form äußert (248 b, der Eleate: . . . *σὺ μὲν οὐ κατακούεις, ἐγὼ δὲ ἴσως διὰ συνήθειαν*, worauf der Mitunterredner: *τίν᾽ οὖν δὴ λέγουσι λόγον;*).

Als eine Fortsetzung des Sophistes gibt sich der

Politikos, der das zweite der dort aufgestellten Themen, die Begriffsbestimmung des Staatsmannes, erledigen soll. Wieder ist Sokrates nur an der Einführung des Gespräches beteiligt, dessen Leitung dem eleatischen Fremdling übertragen ist. Analog dem Verfahren des Sophistes wird der Gesamtkreis der Wissenschaften und Künste — beide Begriffe werden nicht geschieden — durch fortgesetzte Zweiteilung zerlegt, um als eines der letzten Einteilungsglieder Wissenschaft und Kunst des Staatsmannes (des königlichen Mannes) an den Tag treten zu lassen. Auch hier gibt ein triviales Musterbeispiel, die Definition der Webekunst, die Wegeleitung. Unter den Gesichtspunkten, nach denen diese Einteilungen erfolgen, ist von Bedeutung für den materiellen Ertrag des Dialogs die Scheidung der mittelbar und der unmittelbar wirkenden Künste (281 e. 287 b ff.). Im Staate umfaßt die Gruppe der mittelbar wirkenden alle Künste, die dem Regierenden in der Pflege des Staatswohles zur Hand gehen. Dahin gehören die Künste, die sich mit Herstellung und Verbreitung von Gebrauchs- und Besitzgegenständen jeder Art und mit dienenden Verrichtungen befassen, wie solche u. a. auch von den Wahrsagern und Priestern geleistet werden. Unmittelbar wirkend ist die eigentliche Regierungskunst. Aber so klar diese Scheidung begrifflich ist, so wenig durchschlagend ist sie für die Praxis des gewöhnlichen Lebens. Priesterliche und Regierungsfunktionen sind in vielen Staaten aufs engste miteinander verknüpft. Dazu macht eine große Schar vielartiger Menschen Anspruch auf das Regiment, die mit dem wahren Regenten, dessen Wesen es zu bestimmen gilt, nichts gemein haben. Hier ist ein Kriterium ins Gedächtnis zu rufen, das die Voraussetzung der ganzen bisherigen Untersuchung bildete. Es galt ja, das Wesen des Staatsmannes durch Einteilung der Wissenschaften zu bestimmen. Das Wissen also ist es, das den wahren Staatsmann von allen

anderen zum Regiment sich Drängenden unterscheidet. Wer das königliche Wissen besitzt, ist der königliche Mann, mag er tatsächlich regieren oder nicht (292 e). Wo ein solcher Wissender oder eine Anzahl solcher Männer den Staat leitet, da besteht die richtige Verfassung. Neben diesem Merkmal ist alles andere belanglos. Es ist gleichgültig, ob einer, wenige oder viele, ob Reiche oder Arme das Ruder führen, ob mit oder gegen den Willen der Staatsgemeinde, ob mit (geschriebenen) Gesetzen oder ohne solche regiert werde. Freilich ist leicht einzusehen, daß das Wissen nicht im Besitze vieler sein kann, die Demokratie also auszuschließen ist (291 d—293 e. 297 b. 300 e). Der Mitunterredner nimmt nun daran Anstoß, daß der Eleate die Notwendigkeit der Gesetze in Abrede stellt. Er erhält die Belehrung, das Gesetz könne sich nie genügend der unendlichen Verschiedenheit der Menschen und Handlungen anpassen. Es sei wie ein herrischer Mensch, der keinen Rat annehmen und auch nichts Besseres gegen sein Geheiß geschehen lassen will. Steif und starr, wie es ist, könne es das Regiment des lebendigen einsichtigen Herrschers nur beeinträchtigen. Freilich aber, so heißt es weiter, wird man des Gesetzes nicht ganz zu entraten vermögen. Wie der Turnlehrer einer größeren Schar die gleichen Anstrengungen auferlegen und für alle ein Zeichen zum Beginne und zur Beendigung der Übung geben muß, so ist auch im Staate überall zu individualisieren nicht möglich. Es muß also das Gesetz eintreten, dessen Unschmiegsamkeit aber wenigstens insofern unschädlich zu machen ist, als es dem Regenten gestattet sein muß, auf Grund seines staatsmännischen Wissens gegen die bestehenden Gesetze, nötigenfalls unter Anwendung von Gewalt, zu verfügen (293 e—297 b).

Dieser „richtigen" Verfassung stehen nun alle anderen, die nicht auf dem Regimente des Wissenden aufgebaut sind, als „unrichtige" entgegen. Sie werden als ihre Nachahmungen, teils besserer, teils schlechterer Art, bezeichnet; besserer, wenn sie das Gesetz, das im richtigen Staate dem Wissenden gegenüber nur eine sekundäre Rolle spielt, in Ermangelung dieses Wissenden als allein maßgebende unverbrüchliche Norm betrachten; schlechterer, wenn sie sich durch das Beispiel des souveränen Wissenden im richtigen Staate bestimmen lassen, von der Beachtung des Gesetzes abzusehen (293 e. 297 c ff.). So ergibt sich, unter Heranziehung der Zahl und des Vermögens (s. darüber unten S. 314) der Regierenden sowie der Gewaltsamkeit oder Nichtgewaltsamkeit des Regimentes als weiterer Kriterien, eine Gruppierung der Verfassungen, die sich durch folgendes Schema veranschaulichen läßt:

A. Richtige Verfassung.	B. Unrichtige Verfassungen.			
Auf das Regiment des Wissenden gebaut, des Gesetzes nicht bedürftig (abgesehen von dem 294 c f. Bemerkten).	Nicht auf das Regiment des Wissenden gebaut, des Gesetzes bedürftig.			
	I. Das Gesetz wird beachtet.		II. Das Gesetz wird nicht beachtet.	
	Zahl (und Charakteristik) der Regierenden:	Verfassungen:	Zahl (und Charakteristik) der Regierenden:	Verfassungen:
	Einer (nicht gewaltsam)	1. Königtum	Die Menge (der Armen)	4. Gesetzlose Demokratie
	Mehrere (Reiche)	2. Aristokratie	Mehrere (Reiche)	5. Oligarchie
	Die Menge (der Armen)	3. Gesetzliche Demokratie	Einer (gewaltsam)	6. Tyrannis

Alle unrichtigen Verfassungen sind lästig und drückend für den, der unter ihnen zu leben hat, aber mit Unterschied. Die Verfassungen 1—6 stellen in dieser Beziehung eine Stufenleiter vom wenigst Schlimmen zum Schlimmsten dar. Die Monarchie ist wegen ihrer konzentrierten Macht im Guten (als Königtum) wie im Schlimmen (als Tyrannis) die stärkste Verfassung, die Demokratie wegen ihrer Machtzersplitterung im Guten wie im Schlimmen die schwächste, die Herrschaft einer beschränkten Zahl steht zwischen beiden in der Mitte (302 b bis 303 b).

Alle nun, die als Regierende an unrichtigen Verfassungen beteiligt sind, hat man vom Begriffe des Staatsmannes auszuschließen. Sie gleichen der Erde und den Steinen, die der Goldscheider vom Golde trennt. Aber dieser hat auch wertvolle Stoffe, wie Silber und Kupfer, abzusondern. Ihnen entsprechen die Vertreter der Feldherrnkunst, der Rechtskunde und der der Gerechtigkeit dienstbaren Rhetorik. Sie alle üben dienende (mittelbar wirkende) Künste. Im Unterschiede von ihnen handelt die königliche (staatsmännische) Kunst nicht selbst, sondern befiehlt den zum Handeln Befähigten, indem sie die richtige Zeit und Gelegenheit zur Ausführung des für den Staat Wichtigsten wahrnimmt (303 b—305 d). Hier stellt sich heraus, daß (gleicherweise wie im Sophistes) das triviale Einteilungsbeispiel nicht nur methodisch, sondern auch materiell förderlich ist: der Staatsmann ist der Weber, der alle Fäden im Staate zu einem Gewebe zusammenfügt. Das Gleichnis ist aber noch weiter zu verfolgen. Das ganze Gebiet des Schönen durchzieht der Gegensatz des Raschen und Heftigen auf der einen Seite, des Ruhigen und Gelassenen auf der andern. Dementsprechend besteht auch innerhalb der Tugend — im Widerspruch mit der gewöhnlichen Annahme, die alle Tugendteile für einander befreundet hält — ein Widerstreit zwischen ihren Teilen: die Tapferkeit steht auf der Seite des Raschen und Heftigen, die Besonnenheit auf der des Ruhigen und Gelassenen. Die Tapferen sind zu Gewalttätigkeit und Streit, die Besonnenen zu schwächlicher Friedfertigkeit geneigt. Der königliche Weber scheidet nun durch Vermittlung der staatlichen Erzieher diejenigen, die einer Vereinigung der Gegensätze unzugänglich sind, aus: die Gewalttätigen verfallen der Todesstrafe, Verbannung oder Atimie, die niedrig (und feige) Gesinnten dem Sklaventum. Die übrigen vereinigt er zu einem Gewebe, in welchem die zur Tapferkeit Neigenden die Kette, die zur Besonnenheit Neigenden den Einschlag bilden. Die Vereinigung geschieht teils durch göttliche (intellektuelle), teils durch menschliche (physische) Bindemittel. Göttlich ist die Einpflanzung der gefestigten richtigen Vorstellung (309 c: *ἀληθῆ δόξαν μετὰ βεβαιώσεως*, vgl. oben S. 263 f. 303. 304), die den Tapfern besänftigt und von tierischer Roheit zurückhält, den Besonnenen aber vor tadelnswerter Gutmütigkeit bewahrt und so beide zur Vereinigung befähigt. Das menschliche Band besteht in der Anordnung des richtigen Verfahrens bei Ehebündnissen. Entgegen dem üblichen Bestreben, in der Ehe gleiche Charaktere miteinander zu verbinden, wodurch sich jede der beiden Wesensarten im Laufe der Generationen ins Extreme steigert, gilt es die entgegengesetzten Charaktere zusammenzuführen, deren Vereinigung nicht schwer ist, wenn das (göttliche) Bindemittel gleicher Vorstellungen über schön und gut vorhanden ist. Das gleiche Prinzip der Vereinigung der Gegensätze, in einer Person oder innerhalb eines Kollegiums, ist auch für die Besetzung der staatlichen Beamtenstellen maßgebend. Mit dieser Schilderung der königlichen Webekunst gilt das Ziel für erreicht, und die Unterredung findet ihren Abschluß (305 e—311 c).

Mit dem Sophisten teilt der Politikos das in dem ausgedehnten Einteilungsverfahren zutage tretende dialektische Interesse. Die auf diesem Wege ver-

laufende Suche nach dem Staatsmann dient nach 285 d ausgesprochenermaßen dem Zwecke dialektischer Schulung, und so ist es ganz am Platze, wenn das Verfahren mehrfach durch methodologische Erörterungen über richtiges und falsches Einteilen unterbrochen wird (262 a ff. 265 a ff. 266 d ff. 285 a ff.). Aber tatsächlich macht sich neben dem formalen Gesichtspunkte ein inhaltlicher in gleicher Stärke geltend, und hier tritt der Dialog aus der eleatischen Gedankensphäre trotz des Gesprächsleiters heraus. Platons politische Reflexion kommt wieder zu Worte. Der Sinn, in welchem dies geschieht, läßt wohl den Einfluß der praktischen Bestrebungen und Erfahrungen erkennen, die mit dem Aufenthalte des Philosophen in Sizilien verbunden waren, und steht zugleich im Einklang mit der neuen Richtung seines Denkens überhaupt. Von den ideenkundigen Regenten der Politeia ist nicht mehr die Rede. Der wahre Herrscher ist der Wissende, der politisch Sachverständige schlechthin, wie ihn schon Sokrates verlangt hatte (s. o. S. 157). Aber auch für die eines solchen Herrschers entbehrenden Staaten kennt Platon jetzt ein wenn auch nur sehr beschränktes und relatives Heil in dem unverbrüchlich gehaltenen Gesetz. Der Gesetzesstaat ist der *δεύτερος πλοῦς* (300 b c), der beste der Notbehelfe. So bildet der Politikos eine Etappe auf dem Wege von der Politeia zu den Nomoi. Die Betonung der den Gesetzesstaaten unablässig innewohnenden Übel (301 e) klingt wie ein Nachhall des Wortes der Politeia (473 d) von den Übeln, die nicht aufhören, solange nicht die Philosophen Könige und die Könige Philosophen sind; und in der historischen Herleitung der unvollkommenen („unrichtigen") Verfassungen aus dem Zweifel der Menschen an der Existenz eines mit Tugend und Wissen waltenden Herrschers (301 c d) vernehmen wir schon die resignierte Stimmung, die die Nomoi durchzieht.

Der Aufmerksamkeit auf das geschichtlich Wirkliche entspringt eine Systematisierung der Verfassungen, die die Brücke bildet zwischen der oben S. 158 wiedergegebenen sokratisch-xenophontischen und der in § 52 zu besprechenden aristotelischen. Neben der Zahl der Regierenden, Gesetzlichkeit und Ungesetzlichkeit des Regimentes, freiwilligem und unfreiwilligem Gehorsam der Beherrschten (gewaltsamem oder nicht gewaltsamem Regiment) bilden Reichtum und Armut die Kriterien (291 e f.): Aristokratie und Oligarchie bedeuten Herrschaft der Reichen (301 a), Demokratie Herrschaft der (armen) Menge über die Reichen (291/2).

Aber auch damit ist die Bedeutung der Schrift noch nicht erschöpft. Schon in der Politeia zeigte sich im Zusammenhange mit dem Wanken des Intellektualismus eine aufkommende psychologische Temperamentenlehre (s. oben S. 291: vgl. auch Theait. 144 a). Im Politikos ist der Intellektualismus durch die Temperamentenlehre völlig verdrängt. Damit ergibt sich der schärfste Widerspruch gegen den Protagoras. Dort war das Wissen die alleinige Quelle der Tugenden, die dadurch eine Einheit bildeten und miteinander nicht im Streite liegen konnten. Im Politikos sind entgegengesetzte Temperamente die Grundlage widerstreitender Tugenden, und dem Wissen bleibt nur die Aufgabe einer regulierenden, die Gegensätze versöhnenden Einwirkung. Auch darin verrät sich das Nachlassen des philosophischen Doktrinarismus und die wachsende Hinneigung zu einer durch das reale Leben gebotenen Auffassung.

Nach den drei Eleatendialogen zeigt der

Philebos wieder ein wesentlich anderes Gepräge. Schon äußerlich tritt dies darin zutage, daß Sokrates aufs neue die führende Person des Gespräches wird. Und echt sokratisch ist auch das Thema: Was ist das Gute? Schon in der Politeia (505 b ff.) waren bei einer nur streifenden Berührung der Frage

zwei Antworten einander entgegengestellt worden: Das Gute ist Lust, und: Das Gute ist Vernunfttätigkeit (Einsicht [φρόνησις]). Von ihnen geht auch der Philebos aus. Beide erweisen sich als nicht zutreffend. Ein jeder Vernunfttätigkeit bares Lustleben würde der vom Guten unzertrennlichen Vollkommenheit entbehren. Der Lustempfindende würde weder ein Bewußtsein gegenwärtiger Lust, noch eine Erinnerung an vergangene oder eine Erwartung zukünftiger besitzen. Das reine völlig lustlose Vernunftleben aber wäre ein Leben in Apathie, das ebenfalls nicht Gegenstand unserer Wahl sein kann (anders liegt die Sache beim göttlichen Vernunftleben: 22 c, vgl. 33 b). Daraus ergibt sich, daß zur Erzeugung des Guten Lust und Vernunfttätigkeit sich mischen und zu einem Dritten vereinigen müssen. Es bleibt nun zur Bewertung von Lust und Vernunfttätigkeit zu entscheiden, welche von beiden jenem Dritten, dem Range nach Ersten, am nächsten verwandt ist und demnach in der Wertfolge den zweiten Platz einzunehmen hat. Dies bildet für den weiteren Verlauf des Gespräches die Hauptfrage. Zu ihrer Lösung wird zunächst in dem Weltganzen viererlei unterschieden: 1. das Unbegrenzte (ἄπειρον), 2. die Begrenzung (πέρας), 3. das aus beiden Gemischte, und 4. die Ursache dieser Mischung. Zum Unbegrenzten gehört alles, was ein Mehr sowohl wie Weniger (z. B. wärmer und kälter), ein Sehr sowohl wie Ein wenig enthält, also hinsichtlich des Grades fließend und nicht nach Maß und Zahl bestimmt ist. Durch die Begrenzung wird es mittelst Einfügung bestimmter Zahl- und Maßverhältnisse geordnet, gefestigt und gebunden. Als Beispiele des auf diese Weise erzeugten, Unbegrenztes und Begrenzung mischenden Dritten dienen die (das richtige Maßverhältnis körperlicher Stoffe darstellende) Gesundheit, die musikalische Harmonie, die gemäßigte Temperatur, die (durch astronomische und meteorologische Maßverhältnisse bedingten) Jahreszeiten. Es gehört dahin überhaupt alles, was als Produkt der beiden Faktoren, des Unbegrenzten und der Begrenzung, durch die mit der Begrenzung gegebenen Maßverhältnisse vom (fließenden) Werden zum (stehenden) Sein gebracht wird (26 d). Das Lust und Vernunfttätigkeit mischende Leben wird nun diesem Dritten, die Lust selbst, da sie ein Mehr und Weniger zuläßt, dem Ersten zugeteilt. Die Vernunfttätigkeit ist der die Mischung hervorrufenden Ursache wesensverwandt. Denn die Vernunft ist, wie die Weisen übereinstimmend sagen, die Königin des Himmels und der Erde (28 c). Das Weltall ist, wie seine planmäßige Organisation beweist, ihr Werk, nicht das des blinden Zufalls. Wie die elementarischen Bestandteile unseres Leibes (Feuer, Erde usw.) den Elementen des Weltganzen entstammen, so auch unsere Seele der des Weltganzen, das somit als ein beseelter Leib anzusehen ist. In dieser Seele herrscht die Vernunft als das durch seine Tätigkeit alles Bewirkende (29 b ff.).

Zur Erledigung der Hauptfrage werden nun Lust und Vernunfttätigkeit einer näheren Betrachtung unterzogen. Die Lust beruht auf Wiederherstellung einer Harmonie, deren Störung Unlust verursacht hat, auf Inhibierung einer sich unter Unlust vollziehenden Auflösung, wie sie sich z. B. in den Unlustgefühlen des Hungers und Durstes ankündigt und durch die mit Lust verbundene Sättigung aufgehalten wird (31 b ff.). Darnach führen die Götter, bei denen keine Auflösung und damit auch keine Inhibierung einer solchen statthat, ein von Unlust und Lust freies Leben (32 e ff.). Freilich gibt es eine rein seelische Erwartungslust wie auch -unlust, die mit der entgegengesetzten Empfindung in keinem (unmittelbaren) Zusammenhange steht und so, infolge ihrer Ungemischtheit, für die allgemeine Bewertung der Lust von Bedeutung ist (32 c f.). Die erkenntnistheoretischen Voraussetzungen dieser rein seelischen Lust sind Gegenstand einer weiteren Untersuchung, bei der sich als Nebengewinn die Er-

kenntnis einstellt, daß auch die Begierde der Seele, nicht dem Körper zuzuschreiben ist (33 c ff. 34 c ff.; vgl. oben S. 289). Ein kurzer Blick auf die Kombination seelischer Erwartungslust oder -unlust mit körperlicher Unlust (Hoffnung oder Mangel an Hoffnung auf Beseitigung einer körperlichen Unlust, 35 e ff.) leitet über zu der eingehend behandelten Frage nach der Existenz falscher Lust- und Unlustgefühle. Die logisch nicht einwandfreie Argumentation, mittelst deren Sokrates seine Bejahung dieser Frage begründet (36 c ff.), berührt mehrfach Gedankengänge früherer Dialoge, so die Erwägungen über richtige und falsche Vorstellung (s. oben S. 303), mit denen hier richtige und falsche Lust in Parallele gesetzt werden (37 a ff.), und die Annahme einer perspektivischen Täuschung bei der vergleichenden Abschätzung fernerer und näherer Lust und Unlust (41 e f.; vgl. o. S. 241). Bemerkenswert ist, daß der Hedonik selbst eine Waffe zugunsten der Annahme falscher Lustgefühle entliehen wird (42 c ff.). Neben den mit Unlust und Lust verknüpften Vorgängen der Auflösung und ihrer Inhibierung, so etwa führt Sokrates aus, gibt es in unserm Organismus Prozesse, die, wie z. B. das Wachsen, von uns unbemerkt vor sich gehen, also weder Lust noch Unlust erregen. Mithin ergibt sich ein dreifacher Zustand: Lust, Unlust und ein zwischen beiden in der Mitte stehendes neutrales Befinden. Wer nun in der Freiheit von Unlust die höchste Lust findet (wie dies von gewissen Hedonikern geschah [s. zu 43 d. 44 a oben S. 189]), erklärt auch den neutralen Zustand für lustvoll und gibt sich damit hinsichtlich seiner Lustempfindung einer Täuschung hin (was als falsche Lustempfindung gedeutet wird; 42 d—44 a). Andere, die als hervorragende Naturkundige gelten, leugnen sogar die Existenz positiver Lustgefühle und bestimmen jede Lust nur als Entweichen von Unlust. Indem man den Spuren dieser Lusthasser nachgeht, läßt sich Folgendes erwägen. Die größten Lustgefühle, an denen das Wesen der Lust am besten zu beobachten ist, finden sich, entsprechend den größten Begehrungen, bei körperlich und seelisch (moralisch) Kranken. Ihren vollen Haß werfen jene Lustbestreiter auf die aus widerwärtigen Krankheiten entspringenden Lustgefühle, und hier zeigt ein Beispiel, die Lust des Kratzens beim Hautausschlag, wenn man sie medizinisch betrachtet, daß es sich um Lust mit Unlust verbindende Mischgefühle handelt (44 b—47 b). Solche Mischungen ergeben sich auch, wenn seelische Lust mit körperlicher Unlust, seelische Unlust mit körperlicher Lust sich vereinigt (47 c f.). Sie finden sich aber auch auf rein psychischem Gebiete. Hierher gehören Zorn, Furcht, Sehnsucht, Wehmut, Liebesverlangen, Eifersucht, Mißgunst u. a., die freudvolle Unlustempfindungen sind. Diese Mischung zeigen u. a. die durch tragische und komische Darstellungen erregten Empfindungen. An der Tragödie freuen wir uns unter Tränen. Die Wirkung der Komödie liegt im Lächerlichen, das durch die überhebende Selbsttäuschung einer zu schaden unfähigen Person hinsichtlich ihres Reichtums, ihrer leiblichen oder seelischen Vorzüge hervorgebracht wird. Eine solche Selbsttäuschung ist für den ihr Unterliegenden ein Übel. In dem Zuschauer, der sich darüber belustigt, verbindet sich das Unlustgefühl der Mißgunst, d. i. des Gefallens am Übel einer befreundeten (oder überhaupt nichtfeindlichen) Person, mit der im Lachen sich äußernden Lust (47 d—50 c).

Den gemischten stehen die reinen Lustgefühle gegenüber. Die Empfindungen der Lust an schönen Farben, an Figuren und an Tönen, zumeist auch der Lust an Gerüchen u. a. haben das Gemeinsame, daß die Lust keinen merkbaren und mit Unlust verbundenen Mangel (wie die Lust der Sättigung die mit Hungergefühl verbundene Leere) zur Voraussetzung hat. Das Gleiche gilt von der Lust am Erwerbe von Kenntnissen. Diese Lustgefühle gehören nicht

wie die gemischten dem Gebiete des Maßlosen und Unbegrenzten (ἄπειρον, s. o. S. 315) an. Sie sind, eben infolge ihrer Reinheit, auch die wahrsten (50 e bis 53 b c).

Es folgen nun einige weitere Gesichtspunkte zur Beurteilung der These, die Lust sei das Gute, unter denen der erste, wieder fremder Lehre entnommene (s. o. S. 189), Hervorhebung verdient. Die Lust, so heißt es, wird von gewissen feinen Köpfen als ein Werden bezeichnet, jedes Sein aber ihr abgesprochen. Nun hat jedes Werden seinen Zweck im Sein, das, insofern es Zweck ist, den Platz des Guten zu beanspruchen hat. Von diesem ist das Werden mithin ausgeschlossen (53 c—54 d).

Nach der Lust sind nun auch die Vernunfttätigkeit und die (aus ihr herzuleitende) Wissenschaft (Kunst) näher zu betrachten. Hier ergibt sich vorerst die Scheidung: 1. Herstellende (technische) und 2. der Bildung und Erziehung dienende Wissenschaften. Die ersteren sondern sich wieder in zwei Gruppen, je nachdem in ihnen die Zahlen-, Maß- und Gewichtskunde mit ihren festen Normen, oder eine vagere, auf Erfahrung und Routine beruhende Abschätzungskunst maßgebend ist. Der Unterschied entspricht dem der größeren oder geringeren Reinheit der Lustgefühle. Zur ersten Gruppe gehört neben anderen Zweigen die Baukunde, zur zweiten die Musik, Heilkunde, Landwirtschaftskunde u. a. Die für die erste Gruppe grundlegende Zahlenkunde (Arithmetik) zerfällt wieder in zwei hinsichtlich ihrer Reinheit und wissenschaftlichen Schärfe sehr verschiedene Abteilungen, die Zahlenkunde des gewöhnlichen Lebens und die der Philosophen. Die erstere operiert mit ungleichen Einheiten (sie zählt zwei Lager, zwei Rinder), die letztere kennt nur absolute Zahlen mit durchaus gleichen Einheiten. Der nämliche Unterschied wie innerhalb der Arithmetik besteht auch innerhalb der anderen Zweige der Mathematik. Noch über den reinen Formen dieser Wissenschaften steht an Wahrheitsgehalt die Dialektik als die Kunde vom Seienden, dem Wirklichen und dem sich immer Gleichbleibenden (vgl. Politeia, oben S. 287 f.). Die Rhetorik, die der Mitunterredner von Gorgias als vorzüglichste Kunst hat rühmen hören, mag praktisch den größten Nutzen bieten. Aber nicht darauf, sondern auf wissenschaftliche Sicherheit und Wahrheit kommt es an. In diesem Punkte steht gegen die Dialektik auch die Naturwissenschaft zurück, die es mit dem Gewordenen und jetzt und in Zukunft Werdenden, dem Gebiete der unsicheren Vorstellung (δόξα, vgl. oben S. 287 f.) zu tun hat (55 c—59 d).

Durch diese Untersuchung der Lust und der Vernunfttätigkeit sind die Elemente klargelegt, aus denen die das Gute darstellende Mischung zu bereiten ist. Es läge nahe, für diese beiderseits nur die reinsten Bestandteile zu verwenden. Aber es ist leicht zu sehen, daß neben dem reinen göttlichen auch das unreine menschliche Wissen vonnöten ist, „wenn man auch nur den Weg nach Hause soll finden können". Eine Schädigung wird durch die Aufnahme sämtlicher Wissenschaften nicht herbeigeführt. Anders auf dem Gebiete der Lust. Hier können ohne Gefährdung der Vernunftbetätigung nur die wahren und reinen und von den anderen nur diejenigen Lustgefühle in Betracht kommen, die sich mit Gesundheit und Maßhaltung vereinigen und der gesamten Tugend wie Dienerinnen einer Göttin folgen (59 d e—64 a).

Was nun dieser Mischung den höchsten Wert und Reiz verleiht, ist eine Verbindung von Maß, Ebenmäßigkeit (Schönheit) und Wahrheit. Kurze Erwägung zeigt, daß jedem dieser drei Prinzipien die Vernunfttätigkeit näher verwandt ist als die Lust (64 b—66 a).

Jetzt werden diese drei Mischungsprinzipien den Mischungselementen koordiniert, wobei die Wahrheit als mit der Vernunfttätigkeit identisch oder ihr sehr ähnlich (65 d) keine besondere Stelle erhält, die Wissenschaften, Künste und richtigen Vorstellungen aber von der Vernunfttätigkeit als deren Erzeugnisse abgesondert werden. Dem Schönen gesellen sich das Vollkommene und Zulängliche bei, die im Vorangehenden mehrfach (20 c d. 22 b. 60 c) als Erfordernisse des Guten bezeichnet sind. So entsteht die folgende Skala von Gütern, deren Mischung das Gute ergibt: 1. das Maß, Maßvolle, Angemessene u. dgl.; 2. das Ebenmäßige und Schöne, das Vollkommene und Zulängliche u. dgl.; 3. Vernunft und Einsicht; 4. die Wissenschaften, Künste und richtigen Vorstellungen; 5. die reinen seelischen Lustgefühle. Als Schlußergebnis und Antwort auf die Hauptfrage steht fest, daß die Vernunfttätigkeit dem den Sieg davontragenden Dritten tausendmal näher steht als die Lust (66 a bis 67 a).

Es erübrigt noch ein Blick auf den mit dem Ganzen nur in losestem Zusammenhange stehenden logisch-dialektischen Abschnitt 14 c—19 a. Er betrifft die Frage, wie das Viele eines und das Eine vieles sein könne. Das Problem, das nicht in eristischem Sinne verstanden werden soll (14 c ff.), wird in einer an den Parmenides (vgl. o. S. 305) erinnernden Weise näher bestimmt (15 b) und schließlich von der Seite der Prädikation in Angriff genommen (15 d ff., vgl. den Sophistes 251 a ff. [oben S. 308]). Das Verfahren, im Urteil Eines und Vieles gleichzusetzen, so wird ausgeführt, ist so ewig wie das menschliche Denken und Reden selbst. Aber die Art, wie es zu geschehen pflegt, ist voll Wirrnis. Das Mittel, dieser zu begegnen, ist das richtige Verfahren der Einteilung und Zusammenfassung, das methodisch ohne Überspringung der Mittelglieder vom Einen zum unbegrenzt Vielen und vom unbegrenzt Vielen zum Einen fortschreitet (vgl. Politikos 285 a f.).

Der Philebos gehört infolge von Dunkelheiten, Unebenheiten und Widersprüchen zu denjenigen Schriften Platons, die dem Verständnis die meisten Schwierigkeiten bieten. Statt diese im einzelnen zu beleuchten, sei hier nur kurz der Stellung des Werkes im Ganzen des platonischen Schrifttums gedacht. Mit den drei Eleatendialogen ist das Gespräch sehr locker durch den eingelegten logisch-dialektischen Abschnitt verbunden. Aber gerade der Umstand, daß dieser Passus ohne einen in der Sache gelegenen Zwang eingefügt ist, verrät die mit Macht sich behauptende Neigung des Verfassers zu diesem Zweige philosophischer Reflexion. Im übrigen ist das Werk ethisch orientiert. Wie im Theaitet auf dem Gebiete der Erkenntnistheorie, so erfolgt hier auf dem der Ethik Abrechnung mit zeitgenössischen Richtungen, so zwar, daß durch Ausgleichung der Einseitigkeiten des reinen Vernunft- und des reinen Lustprinzips ein positives Ergebnis erreicht wird. Es ist als ob der geistesmächtigste unter den Sokratikern die nach entgegengesetzten Richtungen auseinandergehenden Schulgenossen, die Megariker und Kyniker auf der einen, die Hedoniker auf der andern Seite, noch einmal auf gemeinsamen Weg habe zusammenführen wollen, wobei auch die Thesen Außenstehender, wie die der lusthassenden Naturkundigen (wer darunter zu verstehen ist, bleibt strittig), als Momente der Argumentation Berücksichtigung fanden. In Ontologie und Erkenntnistheorie enthält der Dialog keinen eigentlichen Widerspruch gegenüber den die Ideenlehre ausführenden Werken der vorangegangenen Periode. Die logische Erörterung (in der Einlage) beweist hier so wenig wie im Sophistes, daß die Ideen ihre ontologische Bedeutung verloren hätten. Das immer gleichmäßig und in gleicher Weise in Wirklichkeit

und an sich Seiende (58 a. 59 c. 61 d e, vgl. 62 a) im Gegensatze zum Werdenden und die den beiden Reichen korrespondierenden Stufen des Erkennens bezw. Vorstellens unterscheiden sich in nichts Wesentlichem von den entsprechenden Philosophemen der Politeia. Aber es stimmt doch zu dem Gesamtcharakter dieser späten Entwicklungsphase des Philosophen, daß in der Lösung der zentralen Frage nach dem Wesen des Guten die Ideenlehre so gar nicht in bestimmter und faßbarer Gestalt hervortritt. Jeder Leser der Politeia wird sich ohne Schwierigkeit gewisse Grundgedankengänge zurechtlegen, die der Platon dieses Dialoges in einer Sonderschrift über das Gute nicht hätte vermissen lassen, die aber im Philebos fehlen. Treten so die Ideen zurück, so stellt sich dafür das, was in der Politeia zweiten Ranges war, das Mathematische, in den Vordergrund: die größere oder geringere Geltung bestimmter Zahlen- und Maßverhältnisse bildet das Kriterium für die Rangordnung der Wissenschaften und Künste, und Maß und Ebenmäßigkeit stehen unter den Prinzipien der das Gute darstellenden Mischung obenan. Der verstärkte Einfluß pythagoreischer Gedanken, der darin zutage tritt, zeigt sich auch in der Verwendung, die von dem Gegensatze des Unbegrenzten und der Begrenzung gemacht wird (s. o. S. 81. 83). Er verrät sich ferner wohl auch in der religiösen Stimmung, die sich in dem Beweise für das Dasein einer weltregierenden Vernunft bemerkbar macht.

Das Herabsteigen aus dem Ideenhimmel führt nun zu einem aufmerksameren und wohlwollenderen Verweilen beim Irdischen. Die Notwendigkeit der Schulung des Ideenkundigen in weltlichen Geschäften war zwar auch dem Platon der Politeia nicht entgangen. Aber die Bewertung der dem Alltag dienenden Wissenschaften und Künste ist jetzt gestiegen. Die Musik, obwohl der Reinheit ermangelnde Kunst, gilt als notwendig, um das Leben überhaupt zum Leben zu machen (62 b c). Damit steht im Einklang, daß der Rhetorik, auch der routinemäßigen des Gorgias, gegenüber ein weit milderer Ton angeschlagen wird, als wir aus früheren Dialogen gewöhnt sind. Ähnlich verhält es sich mit den Ausführungen über tragische und komische Dichtung. Allerdings gilt die durch sie erzeugte Lust als nicht rein und daher als minderwertig. Aber im Vergleich mit der grundsätzlichen Abweisung der nachahmenden Poesie in der Politeia bekundet doch die eingehende Analyse der Wirkung der Komödie, analog den Erörterungen des Politikos über die geschichtlich gegebenen Staatsverfassungen, ein erhöhtes Augenmerk auf die Tatsächlichkeiten des Lebens und ein deskriptives Interesse, das sich dem normativen zur Seite drängt. In dieser Richtung liegt auch die vertiefte Biologie, wie sie in den Ausführungen über Bedingung und Wesen der Lustgefühle und insbesondere in dem medizinischen Abschnitt 45 a ff. in Erscheinung tritt. Endlich ist auch bei diesem Dialoge der für seine späte Abfassungszeit charakteristischen Anknüpfungspunkte aristotelischer Lehren zu gedenken. Von der Bestimmung des Unbegrenzten durch die Begrenzung ist nur ein Schritt zur aristotelischen Theorie von Stoff und Form, und ganz aristotelisch gedacht ist es, wenn das Sein dem Werden zum Zwecke gesetzt wird (54 a hat eine wörtliche Parallele bei Aristot. de part. anim. *A* 1, 640 a 18 f.), und Arist. Rhet. *A* 11, 370 b 15 ff. kann dazu dienen, die Lehre von den Mischgefühlen 47 d ff. zu kommentieren.

Manche der Züge, die die zuletzt besprochenen Schriften kennzeichneten, treten uns auch im

Timaios entgegen, wiewohl wir in ihm ein neues Gebiet betreten, das der platonischen Kosmologie und Naturphilosophie. Sie erscheint als rück-

wärtige Ergänzung der Darstellung des besten Staates und soll die Vorgänge vom Werden der Welt bis zur Entstehung des Menschen umfassen. Eine Einleitung wiederholt die Grundgedanken der Politeia, bezeichnenderweise ohne Wiederaufnahme der dort die ganze Konstruktion beherrschenden Ideenlehre und dementsprechend ohne Scheidung der *φύλακες παντελεῖς* und der *φύλακες* schlechthin. Die dem Gespräche zugrunde gelegte Fiktion ist, daß Sokrates Tags zuvor vier Männern seine politische Theorie, die er nun rekapituliert, entwickelt habe. Von diesen sind Kritias, Timaios und Hermokrates wieder zugegen, um den gestern genossenen geistigen Schmaus durch eigene Vorträge zu vergelten. Dabei stellt sich zunächst eine Ergänzung der gestrigen Darlegung auch auf dem politischen Gebiete als notwendig heraus. Der Idealstaat wurde gewissermaßen nur in ruhendem Zustande, ohne alle äußeren Verwicklungen und daraus entspringenden Geschehnisse, gezeichnet. Er soll nun auch in der Bewegung, in Krieg und Verhandlungen mit anderen Staaten, die Trefflichkeit seiner Einrichtung bewahrheiten. Hier vermag Kritias zu helfen. Durch Vermittlung seines Großvaters ist ihm eine von Solon aus Ägypten gebrachte Priestertradition bekannt, nach der die Athener in grauer Vorzeit eine dem sokratischen Staatsideal ähnliche Verfassung besaßen und sich im Verteidigungskampfe gegen die inzwischen vom Meere verschlungene mächtige Insel Atlantis glänzend bewährten. Bevor aber durch Kritias auf dieser geschichtlichen Grundlage der sokratische Staat in Leben und Bewegung geschildert wird, soll der in Astronomie und Natur des Alls kundige Timaios in der Darstellung des Weltwerdens die Menschen schaffen, die in Sokrates' Konstruktion und Kritias' Erzählung vorausgesetzt werden (17 a – 27 b). So erhalten wir denn aus Timaios' Munde eine bis in Einzelheiten der Astronomie, Anthropologie und Medizin verzweigte Weltbildungslehre. Aus ihr kann hier aus Raumesrücksichten nur das im engeren Sinne Naturphilosophische herausgehoben werden trotz der Bedenken, die nach dem oben S. 47 Bemerkten einer solchen Beschränkung entgegenstehen.

Wie frühere platonische Dialoge so scheidet auch der Timaios das immer Seiende, das alleinige Objekt des Wissens und sicherer Rede, von dem immer Werdenden, das Gegenstand der Wahrnehmung und Vorstellung ist und nur eine unsichere Erörterung zuläßt (vgl. oben S. 287). Immer seiend ist das Urbild (die Idee), auf das hinblickend der Schöpfer die Welt geschaffen hat. Das Motiv war seine Güte, kraft deren er wollte, daß alles nach Möglichkeit ihm ähnlich sei. Das bestimmte ihn, das ordnungslos sich bewegende Sinnliche zur Ordnung zu führen. In der Erwägung, daß das Vernunftbegabte schöner sein werde als das Vernunftlose, die Vernunft aber Seele voraussetze, schuf er diese Welt als ein beseeltes und vernunftbegabtes Wesen, als eine selige Gottheit (34 b), nach dem Muster des alle vernunftbegabten Wesen umfassenden (idealen) Lebewesens. Als allumfassend kann die Welt nur eine sein; die Koëxistenz mehrerer Welten ist ausgeschlossen (31 a f.; vgl. jedoch 55 c f.). Insofern sie etwas Gewordenes ist, muß die Welt körperlich, sichtbar und greifbar sein. Zur Sichtbarkeit bedarf es des Feuers, zur Greifbarkeit der Erde als des festen Elementes. Zwischen diesen beiden Elementen ist eine Verbindung vonnöten, und zwar, da es sich um stereometrische Größen handelt, eine zweigliedrige, die durch Wasser und Luft gebildet wird. Zwischen den vier Elementen besteht die Proportion: Feuer: Luft = Luft: Wasser = Wasser: Erde.[1])

[1]) 32 b. Zu der schwierigen und vielbesprochenen Stelle s. Häbler in der S. 100* genannten Abhandlung.

So ist die Welt harmonisch und fest zur Einheit zusammengefügt, und da die Elemente in ihrer Totalität zur Weltbildung verwendet wurden und kein Teilchen außerhalb zurückblieb, ist sie ein Ganzes, Einziges, keinem Altern und Kranksein Unterworfenes (27 c—34 a).

In und um diesen Weltleib legte der Schöpfer die Weltseele, die er aber als das zur Herrschaft über den Weltleib Berufene schon vor diesem gebildet hatte, und zwar in der Weise, daß er durch Mischung des ungeteilten sich ewig gleich bleibenden (idealen) Wesens (des „Selbigen") und des geteilten körperlichen (sinnlichen) Wesens (des „Verschiedenen") eine dritte Wesensart schuf und diese drei Arten wieder miteinander mischte. Die so entstandene Seelensubstanz teilte er wieder und bildete durch die Anordnung der Teile das Gerüste des gesamten kosmischen Baues. Infolge dieser Entstehung und Ordnung vermag die Weltseele das Reich des Geteilten wie das des Ungeteilten hinsichtlich der in ihnen obwaltenden Identität und Verschiedenheit und aller sonstigen Beziehungen zu erkennen und gewinnt auf dem Gebiete des sinnlich Wahrnehmbaren richtige Vorstellungen, auf dem Gebiete des mit dem Denken Erfaßbaren vernunftmäßige Einsicht und Wissen (34 b—37 c).

In der Freude an seiner Schöpfung wollte sie nun ihr Vater zu einem noch vollkommneren Ebenbilde ihres Urbildes machen. Zeitlose Ewigkeit konnte er ihr als Gewordenem nicht verleihen. Dafür gab er ihr als ewiges Abbild dieser einheitlich beharrenden Ewigkeit die in zählbaren Teilen verlaufende, in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft sich sondernde Zeit, und schuf zu deren Erzeugung den Himmel, die Sonne, den Mond und fünf andere, jetzt Planeten genannte Gestirne. Diese alle sind beseelte Wesen, die ihre Aufgabe kennen. Die Sonne bietet als ein den ganzen Himmel bestrahlendes Licht das Maß für die Geschwindigkeitsverhältnisse aller Umläufe und vermittelt den Menschen die Kenntnis der Zahl. Sonne und Mond scheiden Tag und Nacht, Monate und Jahre, die sämtlichen Umläufe von Sonne, Mond, Planeten und Fixsternhimmel aber beschließen, wann sie zu ihrem Ausgangspunkte zurückkehren, das vollendete (Welt-) Jahr (37 c—39 d).

Sollte nun aber das Urbild vollkommen nachgebildet werden, so mußten alle in der Idee des Lebewesens begriffenen Einzelformen auch in der Nachbildung verwirklicht werden. Ihrer sind vier: die himmlischen Götter, die in der Luft, die im Wasser und die auf der Erde lebenden Wesen (die Verteilung auf die Elemente nach Empedokles; vgl. Diels Vorsokr. 21 A 72; Abhandl. d. Berl. Akad. 1917 Nr. 6 S. 23). Die (vollkommensten) Götter sind größtenteils aus Feuer gebildet, kugelförmig, und zieren als wahrhafter Schmuck den (Fixstern-) Himmel. Ihre Bewegung ist Achsendrehung und Vorwärtsbewegung, letztere durch den Umschwung des Fixsternhimmels, an dem sie ihre feste Stelle haben.[1] Sie verharren also, von ihrer vermittelten Vorwärtsbewegung abgesehen, in ewiger gleichmäßiger Drehung im gleichen Raume und stehen durch ihre Unwandelbarkeit an Göttlichkeit höher als die schweifenden Planeten. Die Erde, die um die Achse des Alls geballt ist, bildete der Weltschöpfer als die erste und älteste Gottheit im Innern des Himmelsraumes. Diesen immer sichtbaren Gottheiten stehen andere, nur gelegentlich sich zeigende gegenüber, über deren Werden nichts Sicheres auszumachen ist, so daß man hier nur der auf ihre Nachkommen zurückgehenden genealogischen Tradition folgen kann (39 e—41 a).

---

[1]) 40 a b. Vgl. zu der Stelle Fr. Boll, Artikel Fixsterne bei Pauly-Wissowa VI S. 2414.

Nach Erschaffung der Götter ließ der Weltbildner durch sie die drei übrigen Wesensgattungen ins Dasein rufen. Hätte er selbst sie geschaffen, so wären sie unsterblich geworden und die Welt infolge des Mangels sterblicher Wesen unvollständig geblieben. Nur das Unsterbliche und Göttliche an diesen Wesen — die menschliche Seele, genauer deren obersten Teil — behielt er seiner eigenen Schöpfung vor, und zwar bildete er es aus den minder reinen Überresten der Stoffe, durch deren Mischung er die Weltseele erzeugt hatte. Mit der Einfügung in den von den Göttern aus den vier Elementen lösbar gebauten sterblichen Leib erwuchsen der Seele sinnliche Wahrnehmung, Triebe und Leidenschaften. Wer diese beherrscht, dessen Seele gelangt nach der gehörigen Zeit wieder auf den ihr bei ihrer Entstehung zugeordneten Stern und führt dort ein glückseliges Leben. Die Seele des Unterliegenden wird bei einer zweiten Geburt aus einer Mannesseele — solche waren alle von Anfang an — zu einer Weiber- und beim Verharren in der Schlechtigkeit weiterhin zu einer ihrem Charakter entsprechenden Tierseele; diese Wandlungen hören nicht auf, bis sie zu ihrer ursprünglichen Vollkommenheit sich bekehrt hat (41 a—44 c).

An diese Darlegungen knüpft sich eine Ätiologie und Teleologie des menschlichen Organismus (44 d—47 e). Hervorzuheben ist aus diesem Abschnitt die Lobpreisung des Gesichtssinnes, der Stimme und des Gehörs. Das Gesicht gewährt uns die Schau des Alls und der in ihm sich abspielenden Prozesse und führt uns dadurch zur Philosophie, dem größten Gut, das die Götter den Menschen geschenkt haben. Die Sprache dient dem gleichen Zwecke der Vervollkommnung, und die musikalische Stimmanwendung mit der entsprechenden Gehörsfunktion vermittelt die Harmonie, die der Seele durch Besserung ihres unharmonischen „Umlaufes“ Ordnung und Übereinstimmung mit sich selbst verleiht (44 d—47 e).

Bis hierher ist die Weltentstehung behandelt worden, insoweit sie ein Werk der Vernunft ist. Neben dieser wirkt aber als zweiter Faktor die Notwendigkeit. Ihre Betrachtung verlangt, daß man über die bei Schilderung der Weltentstehung vorausgesetzten Elemente (Feuer, Wasser, Luft und Erde) hinaus weiter zurückgreife. Da ergibt sich denn neben dem nur mit der Vernunft erfaßbaren, ewig gleichmäßig verharrenden Urbilde und seiner gewordenen sinnlichen Nachbildung noch ein Drittes. Es ist ein Unsichtbares, Gestaltloses, mit keinem Elemente Identisches, das aber in Form bald dieses, bald jenes Elementes in Erscheinung tritt. Näher betrachtet ist dieses Dritte der Raum, in welchem alles Werden stattfindet. Er ist als das Allaufnehmende mit der Mutter alles Werdenden zu vergleichen, während das erzeugende Urbild dessen Vater gleichzusetzen ist. Die erste Stufe des Werdeprozesses bildet die Gestaltung dieses Uranfänglichen zu den vier Elementen. Deren kleinste Bestandteile sind rein mathematische Körper, flächenbegrenzte Raumausschnitte ohne stofflichen Inhalt. Die Begrenzungsflächen sind bei Feuer, Luft und Wasser gleichseitige Dreiecke, die sich aus ungleichseitigen rechtwinkligen Urdreiecken zusammensetzen, bei der Erde Quadrate, die sich aus der Zusammenfügung gleichschenkliger rechtwinkliger Urdreiecke ergeben. Aus der Gleichheit der Urdreiecke der drei erstgenannten Elemente folgt, daß diese ineinander übergehen, aus der Verschiedenheit der Urdreiecke der Erde von denen der anderen Elemente, daß hier ein solcher Übergang ausgeschlossen ist. Die Erde als das schwerstbewegliche unter den Elementen besteht aus Würfeln, das Feuer als das beweglichste und leichteste Element aus Tetraedern, die unter den in Betracht kommenden Körpern die geringste Zahl von Flächen und die spitzesten und daher schneidendsten Ecken

besitzen. Aus analogen Gründen ist der Luft das Oktaeder, dem Wasser das Ikosaeder zuzuweisen (47 e—56 c).

Es folgen nun Ausführungen über die gegenseitigen Einwirkungen der Elemente, ihr Streben nach ihrem natürlichen Orte, den Umschwung des Alls als Ursache ihrer Zusammendrängung und nie aufhörenden Bewegung, ihre Unterarten und Mischformen (wie beispielsweise Gold und andere Metalle, Eis und Schnee, Wein, Öl) und ihre Eigenschaften, letztere in Verbindung mit unserer ihnen entsprechenden sinnlichen Wahrnehmung und Empfindung. Von besonderem Interesse ist hier der Abschnitt über die Schwere (62 c ff.). Ihre Auffassung als des Zuges nach einem Unten im Weltenraume wird nachdrücklich abgelehnt. Statt dessen wird sie erklärt als das Streben eines von der Masse des ihm zugehörigen Elementes gewaltsam abgetrennten Körpers (z. B. eines aufgehobenen Erdklumpens) zur Wiedervereinigung mit dieser Masse. Der größere Körper setzt der abtrennenden Gewalt mehr Widerstand entgegen als der kleinere, jener ist relativ schwer, dieser relativ leicht (vgl. zu der Ausführung im einzelnen Anaximander, oben S. 61). Unter unseren Wahrnehmungen und Empfindungen werden solche unterschieden, die durch den gesamten Körper vermittelt werden, und solche, die von einem bestimmten Organe ausgehen. Unter den ersteren spielen Lust- und Schmerzgefühle die Hauptrolle. Sie erhalten eine ätiologische Erklärung, die bei aller Abweichung von der aristippischen Lehre im einzelnen doch daran erinnert, daß zwischen Platon und der Hedonistik infolge ihres gemeinsamen Ausganges von Sokrates verwandtschaftliche Beziehungen bestanden. Unter den in einzelnen Organen entspringenden Wahrnehmungen finden wieder die des Gesichtssinnes eingehendste Berücksichtigung, die durch die Anbahnung einer Farbenlehre besonderes Interesse gewährt (56 c—68 d).

Ein Rückblick auf die Grundzüge der bisher entwickelten Schöpfungstheorie, der das Folgende als neuen Hauptteil erscheinen läßt, leitet über zu einem abermaligen, aber erweiterten und vertieften anthropologisch-teleologischen Abschnitte. Daraus sind philosophisch am wichtigsten die Ausführungen über die Seele. Die Annahmen der Politeia und des Phaidros (s. o. S. 289. 297) über deren Dreigeteiltheit erfahren jetzt nach zwei Seiten hin eine Ergänzung. Einmal wird jedem der drei Seelenteile ein bestimmter Sitz innerhalb des Leibes angewiesen. Die Vernunft erhält ihre Wohnung im Haupte, von dem aus sie wie von einer Hochburg aus ihre Befehle erteilt. Das Mutartige empfängt seinen Sitz zwischen Hals und Zwerchfell. Hier, in der Trabantenwohnung, bietet das Herz durch seine zentrale Lage im Adersystem und Blutkreislauf die Möglichkeit, den ganzen Leib zu alarmieren, sobald von der Vernunft die Meldung eintrifft, daß von außen oder, durch die Begierden, von innen her etwas Unrechtes geschehe. Andererseits gewährt bei den feurigen Aufwallungen dieses Seelenteiles die Lunge dem Herzen Abkühlung. Der begehrende Seelenteil endlich wird in den Raum zwischen Zwerchfell und Nabel verlegt und der Leber ein im Sinne der Vernunft regelnder Einfluß auf seine Tätigkeit zugeschrieben. In solcher Entfernung von dem obersten Seelenteile kann er diesem am wenigsten Störung bereiten. Der Hals aber scheidet, was in der Seele göttlich und was sterblich ist. Denn — hierin liegt die zweite Ergänzung der bisherigen Psychologie — die beiden niederen Teile sind der Seele erst bei der Schaffung des Leibes von den mit dessen Bildung beauftragten Göttern angefügt und wie dieser vergänglich (69 a—81 e; zur Psychologie vgl. auch 42 a).

An die Ätiologie des normalen Zustandes im menschlichen Organismus schließt sich passend die der Krankheiten. Hier treffen wir wieder auf eine

die Philosophie unmittelbar berührende Erörterung. Den körperlichen stellen sich die seelischen, insbesondere die moralischen Krankheiten zur Seite (86 b). Dabei überrascht uns die Ausführung des bekannten sokratisch-platonischen Satzes, daß niemand freiwillig böse sei (vgl. S. 157. 241), im Sinne eines entschiedenen Determinismus. Ziemlich in allen Fällen, so wird behauptet, macht man aus dem Mangel an Selbstbeherrschung zu Unrecht einen Vorwurf in der Meinung, daß es sich dabei um freiwillige Verfehlung handle. Die Schuld tragen vielmehr schlechte Körperbeschaffenheit und fehlerhafte Erziehung. Diese sind aber dem Betroffenen verhaßt und widerfahren ihm gegen seinen Willen (81 e—87 b).

Die Nosologie hat ihr natürliches Gegenstück in der (vorbeugenden und heilenden) Therapeutik. Ihr Grundgesetz ist Erhaltung und Herstellung des Ebenmaßes und Gleichgewichtes von Leib und Seele durch Übung beider Teile und des richtigen Verhältnisses der Seelenteile zueinander. Unter diesen ist der oberste dem Menschen als Schutzgeist von der Gottheit gegeben worden. Auf seinen Ursprung deutet schon die aufrechte Stellung des Menschen (im Gegensatz zu der gebückten der meisten Tiere [dieser Unterschied wird in der antiken Literatur oft betônt, vgl. die Dissertation von Dickerman, u. S. 31*]), die das die Vernunft beherbergende Haupt dem Himmel nähert. Die Pflege dieses Seelenteiles besteht in der Erkenntnis der Harmonie in den Kreisläufen des Alls und in der Verähnlichung mit diesem (87 c—90 d).

Den Schluß des Werkes bildet ein Ausblick auf die Lebewesen außer dem Menschen. Er ist mit um so größerem Rechte ans Ende der ganzen Darstellung verwiesen, als er in einer Art umgekehrter Deszendenzlehre die Tiere aus einer Degenerierung des Menschen erklärt, in Übereinstimmung mit der Theorie der Seelendepravation, die uns bereits oben S. 322 begegnet ist. Das dort behauptete Herabsinken des Mannes zum Weibe wird hier wiederaufgenommen und in Verbindung damit Geschlechtsorganisation und Geschlechtstrieb physiologisch erklärt. Wie für die Wandlung des Mannes zum Weibe, so ist auch für die weitere Entartung zu tierischen Daseinsstufen der geringere oder größere Vernunftdefekt maßgebend, mit dem die Organisation der betreffenden Tierkategorie und das ihnen zum Aufenthalte zugewiesene Element in ursächlichen Zusammenhang gebracht werden. Am nächsten stehen dem Menschen die den Luftraum durchmessenden Zweifüßler aufrechter Haltung, die Vögel. Es folgen die zur Erde geneigten oder auf ihr kriechenden vier- und vielfüßigen und fußlosen Geschöpfe. Die niederste Stufe bilden die Wassertiere. Je nach Verlust oder Erwerb der Vernunft findet ein Übergang der verschiedenen Lebewesen ineinander statt (90 e—92 b). Mit dem Hinweise auf das erreichte Ziel der Erörterung schließt der Dialog.

Schon im Philebos machte sich eine verstärkte Hinneigung Platons zu pythagoreischen Anschauungen bemerkbar. Sie äußert sich im Timaios in erhöhtem Maße. Bezeichnenderweise ist ein Pythagoreer die Hauptperson des Gespräches. Ihr gegenüber tritt Sokrates, analog seiner Stellung in den Eleatendialogen, in den Hintergrund. Dazu stimmt der philosophische Inhalt des Werkes. Bemerkenswert ist hier vor allem die Konstruktion der sinnlichen Welt aus mathematischen Körpern (vgl. Philolaos, Diels Vors. 32 A 15, B 12, oben S. 83). Eine befriedigende Durchführung dieses Philosophems ist ihm freilich nicht gelungen. Die Frage, wie sichtbare und greifbare (vgl. oben S. 320) Körper aus der Abgrenzung leeren Raumes zu erklären seien, bleibt ungelöst, und es ist unleugbar, daß Platon dem in alter und neuer Zeit verbreiteten Mißverständnis, wonach unter seinem „Dritten" ein stoffliches Substrat zu verstehen wäre, durch seine Darstellungsweise (s. namentlich 50 a ff.) selbst Vorschub geleistet hat.

Anderes Pythagoreische ist uns schon in früheren platonischen Werken begegnet, wird aber hier zur Basis weiter reichender Theorien oder tritt sonst in neuen Zusammenhang. Die philolaische Degradation des Leibes fanden wir schon im Phaidon (o. S. 281; vgl. auch den Gorgias, o. S. 262). Jetzt führt die Herleitung der Affekte und Triebe aus der Einpflanzung der Seele in den Leib zu einer scharfen Entgegensetzung der beiden mit dem Leibe geschaffenen und vergehenden niederen Seelenteile und der unsterblichen Vernunft. Auf der von Platon schon längst übernommenen Seelenwanderungslehre (o. S. 263. 281; vgl. auch Politeia 617 d ff.) baut sich hier die Entstehungsgeschichte der Tiere. Nicht minder weit reicht bei ihm die Auffassung der Sittlichkeit als seelischer Harmonie zurück (o. S. 259 f.). Jetzt wird ihr Zusammenhang mit der musikalischen Harmonie ausdrücklich gelehrt und ihre Beziehung zur kosmischen Harmonie durch den „Umlauf" (bezw. die „Umläufe") der Seele (47 d) wenigstens angedeutet. Über allem Einzelnen aber steht als pythagoreische Stimmung der Geist warmer Frömmigkeit, der den ganzen Timaios durchzieht.

Durch das Pythagoreische wird jedoch das spezifisch Platonische nicht erdrückt. Vor allem bekundet die Ideenlehre hier wieder ihr Fortleben auch im ontologischen Sinne, so sehr auch ihr Fehlen in der Rekapitulation des Staatsgespräches bemerkenswert bleibt. Daß wir auch hier wieder dem Problem des Einen und Vielen begegnen (68 d), wird uns nicht wunder nehmen (vgl. o. S. 299. 305. 308. 318). Besondere Beachtung aber verdient ein anderer Faden, der den Timaios mit dem Parmenides verbindet. Dort gründete sich ein gegen die Ideenlehre erhobenes Bedenken auf die Unmöglichkeit korrelativer Verhältnisse zwischen der Ideen- und der sinnlichen Welt (s. o. S. 305), und wir gedachten dabei der parmenideischen These: Gleiches durch Gleiches (s. o. S. 307). Eine ähnliche Schwierigkeit hat Platon im Timaios empfunden, zugleich aber den Versuch gemacht, sie zu heben. Der absolut unsterbliche Weltschöpfer kann nur Unsterbliches erzeugen. So werden die nur bedingt, durch seinen Willen (41 b), unsterblichen Gottheiten als Mittelinstanzen für die Erschaffung der sterblichen Wesen in Anspruch genommen. Ein verwandtes Vermittlungsprinzip liegt der Lehre von der Weltseele zugrunde. Nur kraft ihrer Mischung aus Ingredienzien beider Reiche vermag sie sowohl auf dem Gebiete des Sinnlichen richtige Meinungen, wie auf dem des Übersinnlichen Wissen zu gewinnen. Man wird für die Genesis dieses Vermittlungsprinzips an die Mittelstellung der Wächter der Politeia zwischen dem die Ideenwelt verkörpernden obersten und dem der Sinnenwelt entsprechenden niedersten Stande denken dürfen. Aber zur vollen Entwicklung ist der Gedanke doch wohl erst durch die im Parmenides vorgebrachten Erwägungen gelangt. Er hat in der Folgezeit in Lehren des Philon, der Neuplatoniker und der christlichen Dogmatik eine ungemein reiche und tiefgehende Nachwirkung ausgeübt, insofern auch hier das Bestreben sich geltend machte, die dualistische Kluft zwischen Jenseits und Diesseits, Geistigem und Materiellem, Vollkommenem und Unvollkommenem durch Mittelinstanzen zu überbrücken.

Aber auch der gesamte Sondercharakter der platonischen Altersphase ist in dem Dialoge deutlich wahrzunehmen. Die Studien in den Fachwissenschaften, besonders der Naturkunde und Medizin, die der Timaios voraussetzt, zeigen wieder klar das gewachsene Interesse für die diesseitige Welt. Die philosophisch wichtigste Folge dieser Studien ist die deterministische Ethik (s. o. S. 324). Aber auch anderes greift ein, so namentlich die im Vergleich mit der Politeia veränderte Bewertung körperlicher Ausbildung im Verhältnis zur seelischen. Die mannigfache Vertiefung in naturkundliche Fragen zeigt ferner auch in diesem Dialoge wieder den Übergang zu aristotelischer Denkart.

Als Bekenntnis der platonischen Naturphilosophie ist der Timaios im Altertum so viel wie kaum ein anderer Dialog gelesen, kommentiert und in einzelnen seiner Probleme erklärt worden. Große Bedeutung als Vermittler an das spätere Altertum hatte der Kommentar des Stoikers Poseidonios. Auch auf das Mittelalter hat der Timaios erheblich eingewirkt.[1] Erst die neuere Zeit hat, z. T. unter dem Einfluß der auf anderem Grunde erwachsenen modernen Naturwissenschaft, dieses Werk gegen andere platonische zurückgestellt.

Die im Timaios vertagte historisch-politische Erzählung des zweiten Gesprächspartners bildet den Inhalt des

Kritias, kommt jedoch auch hier nicht zur vollen Ausführung, da das Werk ein Torso geblieben ist. Seine Vollendung wurde möglicherweise dadurch hintangehalten, daß sich nach Platons zweiter sizilischer Reise andere, praktisch-politische Bestrebungen in den Vordergrund drängten. Im Zusammenhange mit diesen stehen die

Nomoi. Die hier den Gesetzen im ganzen und einzelnen vorangeschickten begründenden und ermahnenden Proömien wurden in ihren Grundzügen bereits in Sizilien verfaßt (Plat. Epist. 3, 316 a, s. o. S. 200). Während der nächsten Jahre erfolgte die Ausarbeitung der gesetzlichen Einzelbestimmungen, die nun einen beträchtlichen Teil unserer Nomoi füllen. Ihr praktischer Zweck setzte selbstverständlich ihre Zusammenstellung in einem eigentlichen, streng nach logisch-juristischen Gesichtspunkten zu ordnenden Codex voraus. Ein solches den Bedürfnissen der Praxis entsprechendes Werk kam weder vor dem Bruche mit Dionysios II. (360 v. Chr.), noch in der folgenden Zeit bis zu Dions Tode (354/3 v. Chr.), der alle Hoffnungen auf Einführung zerstörte, zustande. Aber das Material lag da und lockte den Verfasser der Politeia, seinem ersten großen staatswissenschaftlichen Werke ein zweites an die Seite zu stellen, für das er wieder die altgewohnte Form des fingierten Dialoges wählte. Diese Kunstform brachte es mit sich, daß die strikte Ordnung der Materien vielfach durchbrochen und historische, theologische, ethische und ästhetische Erörterungen in weiterem Umfange eingeflochten wurden, als es auch bei einem mit Begründungen und Ermahnungen ausgestatteten praktischen Gesetzbuche zulässig gewesen wäre. Daß die ersten Ansätze des Werkes noch in die sechziger Jahre, in die Zeit der guten Beziehungen zu Dionys, hinaufreichen, ergibt sich aus 709 e. Das auf Dionys anspielende Verlangen nach einem jungen wohlbeanlagten Tyrannen zur Durchführung der neuen Gesetze wäre von Platon nach der in Syrakus erlebten Enttäuschung schwerlich geäußert worden. Einmal niedergeschrieben blieb es stehen, zumal das Werk, wie Mängel der sprachlichen Darstellung und der Komposition verraten, die abschließende Redaktion seitens des Verfassers nicht erfahren hat; damit vereinigen sich auch die antiken Angaben über die äußere Fertigstellung des Vorhandenen durch Philippos von Opus. Andererseits enthält auch der Hinweis auf die mit dem unverantwortlichen Regiment eines jugendlichen Herrschers verbundenen Gefahren, die Entzweiung mit seinen nächsten Freunden und die Zerstörung seiner Macht (691 c f., vgl. 692 b) eine Anspielung auf sizilische Verhältnisse, diesmal auf den Bruch zwischen dem Tyrannen und dem mit Platon verbundenen Dion und auf den Sturz des Dionys durch Dion (355 v. Chr.).

Die Szenerie des Dialogs zeigt einen unbenannten athenischen Fremdling auf Kreta im Gespräch mit dem Kreter Kleinias und dem Lakedaimonier

---

[1]) Vgl. Cl. Baeumker, Der Platonismus im Mittelalter, München 1916, S. 13.

Megillos. Die Person des Sokrates fehlt vollständig. Die Unterredung, deren Leiter der Athener ist, beginnt mit Erörterung und Kritik der nach der gangbaren Meinung lediglich auf kriegerische Stärke zielenden kretischen und lakedaimonischen Staatseinrichtungen und führt alsbald auf die Erziehung als das Grundproblem aller Gesetzgebung, insofern durch die Erziehung das Streben nach staatsbürgerlicher Vollkommenheit zu wecken ist (643 e). Der Hervorkehrung des hedonischen Prinzips, der wir weiterhin begegnen werden, entspricht es, wenn dabei als Grundsatz aufgestellt wird, daß die Lust- und Schmerzgefühle des zu Erziehenden mit den Forderungen des Gesetzes und der Vernunft in Übereinstimmung erhalten werden (653 b. 659 d. 689 a). Von den beiden Hauptpfeilern der Erziehung, der musischen und gymnastischen Ausbildung (vgl. Politeia, oben S. 286), findet namentlich die erstere eingehende Berücksichtigung. Neben manchen anderen z. T. in ästhetische Grundfragen eingreifenden Sätzen (653 d ff. 658 e ff.; vgl. 700 a ff.) ist von Wichtigkeit, daß die Kunst in konservativem Sinne staatlich beaufsichtigt und die Dichter angehalten werden sollen, das sittlich gute Leben als das glückliche (lustvolle 662 b. 664 b) darzustellen (656 c. 660 e; vgl. Politeia, oben S. 285. 291 f.).

Es folgt 676 ff. in anziehender Darstellung eine geschichtliche Betrachtung zu dem Zwecke, aus ihr Regeln für die Entwicklung der Staaten und den ursächlichen Zusammenhang zwischen der Gesetzgebung eines Staatswesens und seinem Bestand und Untergang abzuleiten (676 c. 683 b. 686 c. 692 b c). Die Urgeschichte mündet aus in die Gründung der dorischen Staaten Lakedaimon, Argos und Messene, unter denen die beiden letzten den Satz bestätigen, daß ein Königtum wie jede andere Herrschaft nicht von außen her, sondern durch innere Fehler seinen Untergang findet (683 d f.). Entscheidend für das Verderben ist der Unverstand. Größter Unverstand ist im Individuum das Obsiegen der von Lust und Unlust geleiteten Seelen-„Masse“ über die Vernunft, wie im Staate die Unbotmäßigkeit der Volksmasse gegenüber Obrigkeit und Gesetz (689 a f.). Der gewichtigste unter den Anspruchsgründen auf Herrschaft — es werden deren sieben unterschieden — ist verständiger Sinn (690 a ff., vgl. 689 d). Jenen Unverstand bekundeten die Könige von Argos und Messene durch Überhebung über Gesetz und Eidespflicht. Schuld war die Vereinigung zu großer Macht in einer Hand. Deshalb ist Lakedaimon vom Verderben verschont geblieben, da hier die Königsgewalt an zwei Träger verteilt, den Königen ein Altersrat (die Gerusia) mit wesentlich gleichen Rechten zur Seite gestellt und ihre Machtausübung durch Einsetzung der Ephoren beschränkt wurde. So ergab sich eine die Maßhaltung und den dauernden Bestand verbürgende Mischverfassung (691 a—692 c). Drei Ziele sind es, die der Gesetzgeber ins Auge zu fassen hat: Herrschaft der Vernunft, Freiheit und Freundschaft (der Staatsangehörigen untereinander). Die Berücksichtigung dieser drei Punkte verlangt eine Vereinigung der beiden Grundverfassungen, Monarchie und Demokratie. Typus der ersteren ist Persien, der letzteren Athen. Die Geschichte der Entartung beider Staaten nach guten Anfängen zeigt, daß jene drei Ziele weder in der absoluten Monarchie noch in der radikalen Demokratie erreichbar sind (693 b—701 e).

Diese historische Betrachtung soll bald die Prüfung auf ihren praktischen Nutzen bestehen. Kleinias verrät, daß er mit den anderen Gliedern einer Zehnerkommission für eine von Kreta auszusendende Kolonie Gesetze auszuarbeiten hat. Dieser Gesetzgebung wendet sich das Gespräch nun zu (702 a ff.). Nach Erörterung der Lage der neuen Stadt im Verhältnis zum Meere, der Beschaffenheit des Landes und der Herkunft der Besiedler (704 a—708 d) kommt die Rede auf

die allgemeinen Voraussetzungen der Gesetzgebung. Als Ideal (dessen Verwirklichung freilich im vorliegenden Falle ausgeschlossen ist) erscheint, daß ein tüchtiger Gesetzgeber einen von einem jungen wohlbegabten Tyrannen beherrschten Staat vorfindet, und so konzentrierte Macht und gesetzgeberische Kunst sich gesellen. Je weniger die Macht sich zersplittert, desto rascher und leichter kann die Herbeiführung des Neuen vor sich gehen (708 e—712 a; zu 710 d e vgl. Politikos 302 e f. [im einzelnen abweichend], oben S. 313, zu 712 a Politeia 473 d). Die Verfassung des neuen Staates aber wird mit keinem der üblichen Namen, wie Demokratie, Oligarchie usw. zu benennen sein. Denn sie alle bedeuten Herrschaft eines Teiles der Staatsgemeinde und Knechtschaft der anderen (712 e. 715 b, vgl. 832 c). Die wahre, das gemeine Beste bezweckende Verfassung müßte sich nach Kronos benennen, der in Erkenntnis der menschlichen Unzulänglichkeit zur Herrschaft ein segensreiches Regiment übermenschlicher Wesen, der Dämonen, einführte. In Nachahmung dieses Zustandes muß jetzt das Göttliche im Menschen, die Vernunft, und das ihr entstammende Gesetz (714 a *τὴν τοῦ νοῦ διανομὴν ἐπονομάζοντες νόμον*) regieren. Die Gottheit, nicht, wie Protagoras will, der Mensch, ist das Maß aller Dinge. Ihm ist der Maßvolle (*μέτριος — σώφρων* 716 c d) ähnlich und zur Götterverehrung berufen (712 c bis 717 a). Einige hier anschließende Bemerkungen über den Götter-, Dämonen- und Heroenkultus leiten über zu allgemeinen Bestimmungen über die Verehrung der Eltern bei ihren Lebzeiten und nach ihrem Tode (717 a—718 a). Ehe aber die eigentliche Gesetzgebung in Angriff genommen wird, kommt eine methodische Regel für diese zur Besprechung: der Gesetzgeber soll seinen gebietenden, verbietenden und strafandrohenden Satzungen im ganzen und im einzelnen zu ihrer Beherzigung ermunternde und von ihrer Berechtigung überzeugende Ausführungen voranschicken (*προοίμια νόμων*, 718 c—723). Das Beispiel eines Ehegesetzes dient zur Veranschaulichung dieses Verfahrens und seines Gegensatzes zu der üblichen proömienlosen Gesetzgebung (721 a—d). Schließlich wird das bisher über Götter-, Dämonen-, Heroen- und Elternverehrung Ausgeführte nachträglich als ein solches Proömium bezeichnet, das aber noch durch Bestimmungen über das Verhalten zu seelischen, leiblichen und äußeren Gütern zu ergänzen ist (723 d—734 e). Aus diesen Erörterungen sind hervorzuheben die Empfehlung eines mittleren Maßes körperlicher Vorzüge und äußerer Güter als des sittlich gefahrlosesten (728 e f., vgl. die aristotelische *Μεσότης*-Lehre), vor allem aber, wegen ihrer Beziehungen zum platonischen Protagoras, die hedonistische Ausführung 732 e ff. Wir alle, so heißt es hier im wesentlichen, streben nach der Lust und meiden die Unlust. Wo sich Lust und Unlust verbinden, wägen wir beide gegeneinander ab und wählen die größere Lust, die der kleineren Unlust gegenübersteht. Vergleicht man nun unter den acht Lebensformen, der vernünftigen, der maßvollen, der tapferen, der gesunden, der unvernünftigen, der zügellosen, der feigen, der kranken, jeweilen die entgegengesetzten miteinander, so ergibt sich bei den vier ersten ein Überwiegen der Lust über die Unlust, bei den vier letzten das umgekehrte Verhältnis. Der seelisch und leiblich Tüchtigere lebt also glücklicher als der Untüchtige. Aus der ungünstigen Lust- und Unlustbilanz des Zügellosen folgt, daß sich niemand freiwillig zügellos verhält. Als Grund eines solchen Verhaltens gilt aber jetzt, abweichend vom Protagoras, nicht lediglich ein intellektueller Fehler, sondern entweder Unkenntnis oder Mangel an Selbstbeherrschung (*ἀκράτεια*, also Willensschwäche) oder beides zugleich (734 b).

Das Proömium ist zu Ende, es folgt (734 e ff.) die eigentliche Gesetzgebung, angeordnet nach den beiden Hauptabschnitten: Einsetzung der

Behörden (751 a ff.) und Ausgestaltung der ihrer Obhut anzuvertrauenden Gesetze (768 e ff.). Voran gehen Bestimmungen über Entfernung störender Bevölkerungselemente, Besitzverteilung u. a. (735 b ff.). Aus der Fülle der wirtschafts- und rechtsgeschichtlich interessanten Forderungen, die in diesem Teile des Werkes enthalten sind, kann hier nur Berücksichtigung finden, was prinzipieller Art und daher philosophisch bedeutsam ist. Dahin gehört vor allem das Verhältnis dieser Gesetzgebung zum Kommunismus der Politeia. Die völlige Gemeinsamkeit des Besitzes, der Frauen und Kinder gilt auch hier als Ideal. Da dieses aber nur in einem Staate von Göttern oder Göttersöhnen zu verwirklichen wäre, muß für menschliche Verhältnisse ein Zweitbestes Platz greifen. Der Grund und Boden ist in gleichen Landlosen an die Bürger als Einzelbesitzer zu verteilen, von denen jeder aber sein Los als vaterländisches Gemeingut zu betrachten und demgemäß zu pflegen hat (739 c ff. 807 b). Am besten wäre Gleichheit auch des beweglichen Besitzes. Da diese indes durch den verschiedenen Vermögensstand der einziehenden Ansiedler ausgeschlossen erscheint, werden vier Censusklassen eingerichtet. Die Zugehörigkeit zu der einen oder andern von ihnen bildet neben Herkunft und persönlicher Tüchtigkeit die Grundlage für die Zuteilung staatsbürgerlicher Rechte und Pflichten. Dabei soll jedoch, um den Gefahren der Extreme des Reichtums und der Armut für die Ruhe im Staate vorzubeugen, ein Höchst- und ein Mindestmaß des beweglichen Vermögens festgesetzt werden (744 b ff.). Bei der Organisation der Behörden wird bei Gelegenheit der Bestellung des Rates der Grundsatz, daß die Verfassung ein Mittleres zwischen Monarchie und Demokratie darzustellen habe, aufs neue betont (756 e). Damit verknüpfen sich zwei Bestimmungen, die wegen ihres Wiedererscheinens in der aristotelischen Politik von besonderem Interesse sind. Bei der Ratswahl wird nämlich das Gewicht der oberen Censusklassen dadurch verstärkt, daß bei bestimmten Wahlgängen für die drei bezw. zwei obersten Klassen ein Wahlzwang besteht (756 c f.). Es soll ferner im Staate im allgemeinen nicht die absolute, sondern die relative Gleichheit herrschen: dem an Tüchtigkeit und Bildung Überlegenen werden größere Rechte verliehen, dem daran Zurückstehenden geringere. Innerhalb gewisser, möglichst eng zu ziehender Grenzen kommt freilich um des Friedens willen auch das (demokratische) Prinzip der absoluten Gleichheit in Gestalt des Losverfahrens zur Geltung, das es der Gottheit und dem guten Glück überläßt, den Ausfall der Gerechtigkeit entsprechend zu lenken (757 a ff.). Auch bei der Bestellung der Gerichte ist ein Gedanke bemerkenswert, der in Aristoteles' Politik eine grundlegende Bedeutung erhalten hat: auch zur Entscheidung von Privatprozessen sollen nach Möglichkeit alle Bürger berufen sein, da wer von der Befugnis mitzurichten ausgeschlossen ist, sich überhaupt vom Staate ausgeschlossen glaubt (768 b).

Die Gesetze, die den „Gesetzeswächtern" als höchstem Beamtenkollegium zur Wahrung und weiteren Ausgestaltung übergeben werden, bezwecken, das sittliche Streben des Staatsbürgers zu wecken und sein ganzes Leben hindurch zu erhalten (770 a—d). Aus ihren einzelnen Bereichen sei das Folgende vermerkt. In den Anweisungen über die Eheschließung begegnet uns die aus dem Politikos bekannte Forderung der Temperamentenmischung (vgl. o. S. 313. 314), ergänzt durch das volkswirtschaftlich begründete Verlangen, auch hinsichtlich des Geldbesitzes die Paarung ungleich Vermögender anzustreben. Solche Mischungen lassen sich freilich, wie bemerkt wird, nicht durch gesetzliches Gebot anordnen, wohl aber tut Zuspruch hier das Seinige (773 b ff.). Die Vermählten haben sich selbst in ihrem Privatleben striktester Regelung und Aufsicht seitens der

Behörden zu unterwerfen, auch die Frauen, für die gemeinsame Mahlzeiten (Syssitien), abgesondert von denen der Männer, einzurichten sind (780 e ff. 806 e). Auch ihre Betätigung soll nach Möglichkeit die gleiche sein wie die der Männer; im Kriege haben sie im Notfall die Stadt zu bewachen und zu verteidigen (781 b. 805 a c d. 806 a ff. 813 e ff.). Der staatlichen Aufsicht unterliegt zunächst das eheliche Leben. Hunger, Durst und Geschlechtstrieb sind die mächtigen Gewalten des menschlichen Daseins, unter ihnen ist der Geschlechtstrieb der mächtigste (782 d ff.). So steht denn auch das Verhalten der Ehegatten nach dieser Seite hin unter der strengsten Kontrolle eigens erwählter Eheaufseherinnen (783 e ff.). Nächst der Erzeugung der Kinder ist deren Erziehung Gegenstand besonderer Sorge (788 a ff.). Daß sie für Knaben und Mädchen die gleiche sein muß, ergibt sich aus der Gleichheit der Pflichten, die ihnen als Erwachsenen obliegen werden (804 d f.). In den Spielen soll die Vätersitte gewahrt und damit der Konservativismus der gesamten Lebensführung vorbereitet werden (797 e ff.), in Gesang und Tanz gesetzliche Regelung herrschen und willkürliche Neuerung verboten sein (798 d ff. 816 c). Die Werke der Dichter sind einer nach erzieherischen Rücksichten auszuübenden Zensur unterworfen (801 c ff.). Keine Dichtungsgattung wird prinzipiell ausgeschlossen (vgl. namentlich über das Drama überhaupt 659 b f., die Tragödie 817 a ff., die Komödie 935 d f.), wohl aber die von vielen gewünschte Bewandertheit in allen möglichen Dichtern verurteilt. Als Muster für die zuzulassende Poesie sollen die (in den Nomoi) bis dahin gepflogenen, selbst einer Dichtung ähnlichen Ausführungen dienen (810 e ff.). Neben Musik und Gymnastik sind die Wissenschaften des Zählens und Messens (Arithmetik und Geometrie), sowie die Sternkunde, alle freilich für die Menge der Bürger nur in ihren Anfangsgründen, wichtige Gegenstände des Unterrichtes (817 e ff.). Ihrer pädagogischen Bedeutung für die Weckung und Schärfung des Verstandes verdankt es die Zahl, daß alles im staatlichen und bürgerlichen Leben bis zu den häuslichen Gerätschaften hinab nach bestimmten Zahl- und Maßverhältnissen geordnet sein soll (746 d ff.). Auch die Jagd findet als Erziehungsmittel Erwähnung (822 d ff.). Das auf dieser Erziehung fußende Leben der Erwachsenen wird in anmutender Weise als ein dem Streben nach seelischer und körperlicher Tüchtigkeit gewidmetes, von regster Tätigkeit ausgefülltes Dasein geschildert. Gewerbe und Kleinhandel bleiben Fremden, die niederen Verrichtungen der Landwirtschaft Sklaven überlassen (806 d ff., vgl. 849 b ff.).

Gehen wir auf andere Gebiete der Gesetzgebung über, so führen die Bestimmungen über die Rechtspflege zu einer ethisch wie juristisch bemerkenswerten Auseinandersetzung. Der Satz, daß niemand freiwillig böse (ungerecht) sei, hebt, wie 860 d ff. ausgeführt wird, die Unterscheidung freiwilliger und unfreiwilliger Verfehlungen (in relativem Sinne) mit ihren strafrechtlichen Konsequenzen nicht auf. Erstere, die allein als Handlungen der Ungerechtigkeit (*ἀδικήματα*) anzusehen sind, beruhen auf Obsiegen des Zornes oder der Lust (der beiden unteren Seelenteile), die beide sich beherrschen lassen; letztere auf falscher Meinung über das Beste, die, wo sie vorhanden ist, unbedingt herrscht.

In das Kapitel der Strafrechtspflege ist nun 874 e ff. eine grundsätzliche Erörterung eingeflochten, die einen Hauptgedanken des Politikos (o. S. 312. 314) wieder aufnimmt: Das Gesetz ist notwendig infolge der intellektuellen und sittlichen Unvollkommenheit der Regierenden. Einen gottgesandten, seiner Aufgabe vollauf gewachsenen Herrscher durch Gesetze zu binden, wäre nicht angebracht. Denn dem Wissen ist kein Gesetz überlegen, und die Vernunft herrscht

über alles. Wie die Dinge aber tatsächlich liegen, gilt es wieder ein Zweitbestes zu wählen, die Herrschaft des Gesetzes, das auch auf dem Gebiete der Strafrechtspflege herrschen muß, doch so, daß je nach dem Grade der Eignung der Gerichte ihrer freien Entscheidung ein geringerer oder größerer Spielraum zuzumessen ist.

Unter den strafrechtlichen Einzelbestimmungen führen wieder die Anordnungen über die Ahndung von Religionsdelikten zu einer als Prooimion vorangestellten, philosophisch bedeutsamen Auseinandersetzung (885 b ff.). Sie betrifft drei mit schweren Strafen belegte Vergehen: die Leugnung des Daseins der Götter, die Bestreitung ihrer Fürsorge für die Menschen und die Behauptung, sie seien durch Opfer und Gebete zu bestechen. Für die Verbreitung der Gottesleugnung werden Naturphilosophen verantwortlich gemacht (886 d. 888 e ff. 891 c; gemeint sind Empedokleer, vgl. Diels Vorsokr. 21 A 48), mit deren Lehren auch der sophistische Satz verbunden wird, daß die Götter nicht *φύσει*, sondern *τισὶ νόμοις* existierten (889 e; vgl. oben S. 142 [Kritias]; zu den anschließenden ethischen Sätzen s. Politeia I und Gorgias [oben S. 248. 257 f.]). Dieser Atheismus bietet die Veranlassung zu einem eingehenden Beweise für das Dasein der Gottheit. Wir begegnen hier zum ersten Male dem Argument ex consensu gentium, allerdings nur als flüchtiger Äußerung des Mitunterredners Kleinias, der jenes Argument mit dem physikotheologischen verbindet (886 a). Der eigentliche Beweis verläuft der Hauptsache nach in zwei Gedankenreihen: 1. Alle Bewegung setzt ein erstes sich selbst Bewegendes voraus. Dieses ist nichts anderes als Seele (vgl. Phaidros, oben S. 295). Als Urgrund aller Bewegung und alles Werdens ist sie Ursache alles Guten und Schlechten, Schönen und Häßlichen, Gerechten und Ungerechten und aller sonstigen Gegensätze. Darnach hat man (zum wenigsten voraussetzungsweise; vgl. jedoch Epinomis 988 e [unten S. 335] und unten S. 346) eine doppelte Weltseele anzunehmen, eine wohltätige, vernunftgemäß wirkende und eine böse, mit Unvernunft sich paarende (896 e. 898 c). Jedenfalls waltet über Himmel und Erde und dem gesamten Weltumlauf die gute und vernünftige Seele. Denn jener Umlauf vollzieht sich als Achsendrehung. Diese aber ist als die stets in demselben Raume und in vollster Gleichmäßigkeit verlaufende Bewegung diejenige, in der wir das Abbild der Vernunftbewegung zu erkennen haben (897 b ff.; zur Achsendrehung als vollkommenster Bewegung vgl. auch 893 c f.). 2. Seele lenkt wie die Gesamtheit aller Gestirne, so auch jedes einzelne unter ihnen. Damit erhalten wir Gestirnseelen, deren Verhältnis zu den von ihnen beherrschten Gestirnkörpern man sich in verschiedener Weise denken kann, die aber jedenfalls als göttlich anzusehen sind. Und so ist (nach dem Worte des Thales) alles voll von Göttern (898 d ff.). Der Grund für die Leugnung einer göttlichen Fürsorge wird in der anscheinenden Ungerechtigkeit vieler Menschenschicksale gefunden, die zu der Ansicht führe, den Göttern seien die menschlichen Angelegenheiten zu gering, um sich ihrer anzunehmen. Der Gegenbeweis stützt sich auf die göttliche Vollkommenheit. Diese schließt Mangel an Macht sowie Gebrechen des Intellektes und des Willens aus, auf denen eine Nichtachtung des Geringfügigen beruhen müßte. Was als solche erscheint, hat seinen Grund in der Rücksicht auf das Ganze, in dessen Wohl der Zweck alles Einzelnen gelegen ist. Jene Ungerechtigkeit der Menschenschicksale aber ist nur scheinbar. Denn jede Seele findet nach dem Gesamtplan des Ganzen eine ihrer moralischen Beschaffenheit entsprechende Stelle und Vergeltung (899 d ff.). Aus der gleichen göttlichen Vollkommenheit ergibt sich aber auch die Widerlegung derer, die die Götter der Bestechlichkeit zeihen (905 d ff.).

Den Schlußstein des ganzen Gesetzgebungswerkes bildet die Einrichtung eines obersten, gewissermaßen die Vernunft des Staates darstellenden Rates, der sich allnächtlich vor Tagesanbruch versammelt, um über den Gesetzen und der Erhaltung des Staatswesens zu wachen (951 d ff. 961 a ff. 962 c ff.). Seine Mitglieder müssen eine höhere Bildung besitzen, als die früher für die Bürger des neuen Staates im allgemeinen verlangte. Der Kern dieser Bildung ist die Fähigkeit, von dem Vielen und Ungleichartigen auf einen Begriff (in welchem es zusammengefaßt wird) hinzublicken (965 c *τὸ πρὸς μίαν ἰδέαν ἐκ τῶν πολλῶν καὶ ἀνομοίων δυνατὸν εἶναι βλέπειν*), insbesondere zu erkennen, wie die das Ziel der Gesetze bildende Trefflichkeit — Tugend — zugleich eine Einheit und eine Mehrheit, nämlich die vier Kardinaltugenden, darstellt (963 a ff. 965 c ff.). Ethisch bemerkenswert ist dabei, daß hier die Einheit der Tugenden lediglich im Sinne ihrer Zusammenfaßbarkeit unter einem Begriffe, keineswegs aber, wie in den Jugenddialogen, so verstanden wird, daß alle Tugenden infolge ihres gemeinsamen intellektuellen Charakters eines Wesens sind. Der ethische Intellektualismus ist aufgegeben (vgl. o. S. 289). Die Tapferkeit kann auch ohne Vernunft durch Naturanlage bestehen, so bei Tieren und Kindern (963 e); sie ist die geringwertigste aller Tugenden (630 c e u. ö.); ebenso gibt es von der Maßhaltung eine vernunftlose, gleichfalls bei Kindern und Tieren sich findende Form (710 a). — Aber nicht nur auf dem Gebiete der Tugend, sondern in dem ganzen Bereiche des Schönen und Guten müssen die Mitglieder jener nächtlichen Versammlung über das Verhältnis des Einen und Vielen im Klaren sein (966 a), sie müssen begriffliches Wissen besitzen (964 a), über alles Wichtige die Wahrheit kennen, sie darzulegen und von ihr aus das (im bürgerlichen Leben) Geschehende zu beurteilen imstande sein. Hierher gehört in erster Linie die Wahrheit über Dasein und Macht der Götter. Die Quellen der Überzeugung auf diesem Gebiete sind nach dem früher Dargelegten die Erkenntnis, daß die Seele das Ursprünglichste unter allem Bewegten ist, und die Betrachtung des Laufs der Gestirne und der vernunftbeherrschten Welt überhaupt. Die Astronomie und ihre Schwesterwissenschaften führen, die richtige Ansicht von der Priorität der Seele vorausgesetzt, keineswegs, wie die landläufige Meinung will, zum Atheismus, sondern haben gerade die entgegengesetzte Wirkung (966 b ff.).

So führt die Einsetzung der nächtlichen Versammlung wieder auf die Fragen der Erziehung und des Wissens zurück. Wie der Gesamtinhalt der Nomoi, so fordert insbesondere die Behandlung dieser Fragen zu einer Vergleichung mit Platons erstem staatswissenschaftlichen Werke, der Politeia, heraus. Dabei ist von vornherein der Meinung entgegenzutreten, als ließe sich eine Verschiedenheit im Standpunkte beider Schriften ohne Annahme einer Änderung in der Auffassung ihres Verfassers lediglich daraus erklären, daß die Politeia ein abstraktes Staatsideal aufstelle, während die Satzungen der Nomoi zur Verwirklichung in einem gegebenen Staate bestimmt seien. Auch die Politeia enthält nach dem Sinne des Philosophen keineswegs eine utopische Konstruktion (s. o. S. 286), und die Nomoi sind nach ihrer ganzen Anlage kein zur praktischen Einführung in einem gegebenen Falle bestimmtes Gesetzbuch (s. o. S. 326). Entscheidend aber ist, daß dieses Werk in seinem von der Politeia abweichenden Grundcharakter mit den anderen Schriften der platonischen Altersperiode, soweit diese Vergleichungspunkte bieten, in allem Wesentlichen übereinstimmt, obwohl bei diesen Schriften ein praktischer Zweck nicht in Frage kommt. Damit soll indes nicht geleugnet werden, daß die sizilischen Bestrebungen und Erfahrungen

für Platons Altersstandpunkt nach der politischen Seite hin mitbestimmend gewesen sind und auf die Nomoi erheblich eingewirkt haben.

Mit der Gesamtmasse der Altersdialoge hat unsere Schrift vor allem die Zurückstellung der ontologischen Ideenlehre gemein. Diese bleibt — anders als in dem vorangehenden Timaios — hier gänzlich unberücksichtigt. Dafür behauptet das logische Problem des Einen und Vielen auch in den Nomoi die wichtige Stelle, die es im Interessenkreise des alten Platon überhaupt einnimmt. Mit der ontologischen Ideenlehre fehlt alles das, was in der Politeia auf ihr aufgebaut ist, die dualistische Erkenntnistheorie, der Dualismus der Jenseits- und Diesseitsbestrebungen, die Gliederung der Bevölkerung in drei Stände, die zur Ideenerkenntnis führende Ausbildung der Regierenden, das Philosophenregiment. Statt der Idee und ihrer Erkenntnis rücken, wie schon im Philebos, Zahl und zahlbeherrschte Wissenschaften an die erste Stelle für Jugendbildung und gesamte Lebensgestaltung. Die Güter-, Frauen- und Kindergemeinschaft der Politeia behält freilich ihren Rang als denkbar beste soziale Einrichtung. Aber sie gilt für undurchführbar, und so tritt wieder Zweitbestes an den Platz des Besten. Dasselbe Herabsteigen wiederholt sich in der Ablösung des absoluten Vernunftregimentes der Politeia durch die Gesetzesherrschaft. Jenes bleibt immer das Wünschenswerteste. Aber die Voraussetzungen dafür pflegen zu fehlen. So kommt es zum *δεύτερος πλοῦς* des Politikos (oben S. 314). Indes auch der Gesetzesabsolutismus erleidet seine Einschränkung. Der Gesetzgeber soll nicht alles unter Strafandrohung gesetzlich regeln wollen. Vieles bleibt mahnender Unterweisung überlassen. Eine zu sehr ins Kleine gehende Gesetzgebung schädigt durch die unvermeidlichen und zur Gewohnheit werdenden Übertretungen die Autorität der Gesetze (788 a ff.; 789 b ff.). Die Frage nach dem Möglichen, die Rücksicht auf das menschlichen Verhältnissen Angemessene drängt sich überall zur Geltung. Die Gleichstellung der Frau mit dem Manne in Ausbildung und Beruf ist im Prinzip beibehalten, aber die weibliche Beteiligung am Kriege ist viel enger begrenzt als in der Politeia. Die Dichtung untersteht der staatlichen Aufsicht, aber von einer Verbannung der gesamten mimetischen Poesie ist nicht mehr die Rede. Der Bestellung geeigneter Behörden wird die größte Sorgfalt gewidmet, aber den Umständen nach gilt auch die Beamtenerlosung als zulässig. Das ganze Werk ist, im Gegensatze gegen den rücksichtslosen philosophischen Radikalismus der Politeia, durchweht von einem Hauch der Resignation (vgl. besonders 803 b), zugleich aber auch einer verständigen, der Menschennatur sich anbequemenden Milde. „In den Ozean schifft mit tausend Masten der Jüngling. Still, auf gerettetem Boot, treibt in den Hafen der Greis", das gilt auch von dem Politiker Platon, und für die Stimmung der Nomoi zitiert Th. Gomperz gut Ferd. v. Saars Worte: „Der du die Wälder färbst, Sonniger milder Herbst". Freilich treffen wir im einzelnen auf mannigfache Härten, die aber selbst wieder, mit dem Maßstabe antiker Staatsanschauung gemessen, viel von ihrer Schroffheit verlieren. Am auffallendsten ist in letzterer Beziehung die Unduldsamkeit gegen abweichende Überzeugungen in Fragen des Götterglaubens. Sie steht im Zusammenhange mit der gesteigerten Betonung des Religiösen, der wir bereits im Philebos und im Timaios begegnet sind (o. S. 315. 319. 325). Der schon in den Philebos aufgenommene Beweis für das Dasein einer die Welt lenkenden vernunftvollen Seele ist hier vertieft und mit einer Theodizee verbunden. In dem Gottesbeweise verknüpft sich Astronomie aufs engste mit der Theologie. Darin, wie in der allgemeinen Hochschätzung von Zahl und Maß offenbart sich wieder der verstärkte Einfluß pythagoreischer Doktrin, für den schon der Philebos und Timaios

zeugten, und der auch in den Nomoi in dem die ganze Gesetzgebung beherrschenden religiös-politischen Konservativismus zutage tritt.

Infolge der stärkeren Beachtung des Empirischen deutet in den Nomoi, wieder im Einklang mit den nächstvorangehenden Dialogen, Vieles auf den Weg, der von Platon zu Aristoteles führt. Sehr lehrreich sind in dieser Beziehung die kritisch-historischen Abschnitte im Anfang des Werkes, die ganz nach aristotelischer Weise ausgesprochenermaßen bezwecken, politische Erkenntnis vom geschichtlichen Objekte abzuleiten, und sich durch tieferes Eingehen auf Einrichtung und Verfassungsentwicklung gegebener Staaten erheblich von der die Verfassungsentwicklung großenteils ex abstracto konstruierenden geschichtlichen Partie der Politeia (544 a ff.) unterscheiden. Auch die hier eingeflochtene Urgeschichte 675 c ff. zeigt im Vergleiche mit derjenigen der Politeia (369 b ff.) ein regeres historisches Interesse, das an Aristoteles gemahnt. Aus der politischen Dogmatik verdient vor allem die Lehre von der Verfassungsmischung hervorgehoben zu werden. Mit ihr hat Platon einen weltgeschichtlich bedeutsamen Weg eröffnet. In Aristoteles' Politik hat sie einen hervorragenden Platz erhalten, ist von hier aus über die Stoa und stoisch beeinflußte antike Autoren in Theorie und Praxis der modernen Politik übergegangen (vgl. Gomperz, Gr. Denk. II 503) und lebt noch heute in den Verfassungen der meisten Staaten, insbesondere auch der konstitutionellen Monarchie verkörpert fort. Auf einige weitere Berührungen mit Aristoteles ist oben (S. 329) bereits hingewiesen worden. Ihre Zahl ließe sich bei Eingehen auf Einzelheiten noch vermehren (vgl. z. B. 712 d mit Arist. Pol. *Δ* 9, 1294 b 15 ff., 738 d e mit Arist. Pol. *H* 4, 1326 b 14 ff.). — Eine Ergänzung der Nomoi bildet die

Epinomis, auch der Form nach eine Fortsetzung des Nomoigespräches durch die gleichen Teilnehmer. Genauer betrifft die Ergänzung die Frage der höchsten, für die Mitglieder der nächtlichen Versammlung zu fordernden Bildung. Das Problem wird folgendermaßen formuliert: Was muß der sterbliche Mensch lernen, um weise zu sein (973 b). Die meisten gewöhnlich so genannten Wissenschaften und Künste, mögen sie nun den unabweisbaren Bedürfnissen des praktischen Lebens oder (als schöne Künste) dem Spiele dienen, haben mit der Weisheit nichts zu tun, ebensowenig eine oft als *σοφία* bezeichnete gute Veranlagung, die sich in leichter Auffassung, sicherem Gedächtnis und rascher Entschlossenheit kundgibt (974 d—976 c). Hingegen zeigt sich hinsichtlich der Zahlenkunde zunächst negativ, daß sie unentbehrlich ist für den Erwerb der Weisheit. Denn sie ist nötig zur (begrifflichen) Erklärung dessen, was Inhalt der Wahrnehmung und des Gedächtnisses ist. Ohne die Fähigkeit zu solcher Erklärung aber kann Weisheit — im Unterschiede von Tapferkeit und Maßhaltung (977 c, vgl. Nomoi 963 e. 710 a, o. S. 332) — nicht bestehen, und damit bleiben Tugend und Glückseligkeit unvollendet. Auch die eben besprochenen Wissenschaften und Künste des täglichen Lebens bedürfen der Zahl zu ihrem Bestande. Die Gesamtwirkung der Zahl aber ist unübersehbar. Und dabei schafft sie lauter Gutes. Denn alle vernunftlose und unberechenbare, ungeordnete, unrhythmische und unharmonische Bewegung, alles an Schlechtem Beteiligte überhaupt ermangelt des Zahlenverhältnisses. Die Zahl ist ein Geschenk des göttlichen Weltalls (vgl. Tim. 30 b. 34 b, o. S. 320). Ihre Kenntnis ist uns geworden durch die Beobachtung der Himmelserscheinungen, des Wechsels von Tag und Nacht, der in seiner Wiederkehr unaufhörlich das „eins, zwei" und die weitere Zahlenreihe vergegenwärtigt, der Mondphasen usw. (976 c—979 d; vgl. Tim. 39 b f., o. S. 321).

Damit soll aber die Bedeutung der Zahl als Weisheitsquelle noch nicht für entschieden gelten. Das Weisheitsproblem wird von einer neuen Seite in Angriff genommen, die aber schließlich wieder zur Zahl zurückführt. Den Ausgangspunkt bildet die Notwendigkeit einer richtigen Theogonie und Zoogonie, die den gangbaren Vorstellungen vom Ursprung der Götter und der übrigen Lebewesen entgegenzustellen ist. Unter den beiden Bestandteilen des Lebewesens, Seele und Körper, besitzt der erstere die seiner qualitativen Überlegenheit entsprechende zeitliche Priorität, wofür auf die Nomoi (892 a. 896 c u. ö.) zurückverwiesen wird. Sein Wesen ist einartig, während innerhalb des Körperlichen je nach dem Vorherrschen des einen oder andern Elementes verschiedene Arten bestehen, denen die Grundarten der Lebewesen entsprechen. Solcher Elemente gibt es fünf: Feuer, Äther, Luft, Wasser und Erde (981 c ff.; anders Tim. 32 b. 53 c ff., oben S. 320. 322). Die Pole im Bereiche des Belebten bilden einerseits die ihrem Körper nach überwiegend aus Feuer bestehenden Sterngottheiten, andererseits die größtenteils aus Erde zusammengesetzten irdischen Lebewesen (einschließlich der Pflanzen: 981 d, vgl. Tim. 77 a). Charakteristisch für die ersteren ist ihre geordnete Bewegung, die die ihnen innewohnende Vernunft bekundet. Auf Beseeltheit und Vernunft der Gestirne wird alles Gewicht gelegt (983 a ff. Beweis aus ihrer nur durch göttliche Beseelung bewegbaren gewaltigen Masse), gleichwohl aber doch wieder die Möglichkeit offen gelassen, daß die Gestirne nicht Götter, sondern Götterbilder seien, die jedoch ihrer Vollkommenheit wegen höchste Verehrung verdienen (983 e f.). Zwischen den Sterngottheiten und den irdischen Wesen stehen die (überwiegend) teils aus Äther, teils aus Luft gebildeten Dämonen, die Vermittler zwischen Menschen und Göttern, und die Wasser-Halbgottheiten (984 e ff.). Die Sterngötter, auf die alsdann (986 a ff.) zurückgegriffen wird, vollziehen ihre Umläufe in acht Bahnen, von denen je eine dem Fixsternhimmel, der Sonne, dem Monde und jedem der fünf Planeten zugehört. Sonne, Mond und Planeten bewegen sich von links nach rechts, der Fixsternhimmel, der jene in seinem Umschwunge mit sich führt, in (scheinbar) entgegengesetzter Richtung (987 b; anders Tim. 36 c; zur obwaltenden Vorstellung Zeller, Phil. d. Gr. II 1⁴ S. 810 f.). Es folgt nun, entsprechend Nomoi 967 a ff., eine Verwahrung gegen die Annahme, man dürfe sich als Sterblicher nicht mit Erforschung der göttlichen (himmlischen) Dinge befassen. Früher freilich, wird zugegeben, kam man bei diesen Forschungen zu verwerflichen Ergebnissen. Die Grundlage des Richtigen bot die Erkenntnis, daß die Seele sich selbst und das Körperliche bewegt, und zwar ist die beste Seele Ursache der Bewegung zum Guten, während die böse die gegenteilige Bewegung bewirkt. Der Sieg aber gehört dem Guten (988 e; vgl. über die böse [Welt-] Seele Nomoi 896 e. 898 c, o. S. 331, und s. unten S. 346).

Mit diesen Ausführungen ist der Weg zur Lösung des Problems gebahnt. Sie vollzieht sich (988 e ff.) in folgendem Gedankengange. Der Tugendhafte ist weise. Die höchste Tugend ist die Frömmigkeit. Zu ihrer Ausübung bedarf es einer das Bedachtsame und sein Gegenteil (das Rasche und Feurige) vereinigenden Naturanlage (vgl. oben S. 313) und der Wissensaneignung. Die in Betracht kommende Wissenschaft ist die Astronomie, die (insonderheit) die regelmäßigen Bahnen der Planeten, einschließlich Sonne und Mond, zu beobachten hat. Sie führt wieder zur Zahl, insofern Arithmetik und andere mathematische Wissenschaften die Vorkenntnisse zum astronomischen Studium zu bieten haben. Zum Schlusse wird auch in diesem Dialoge wieder die Frage des Einen und Vielen berührt: für das Studium soll als Regel gelten, das (viele) Einzelne auf das (einheitliche) Allgemeine zurückzuführen, wodurch sich auch die harmonische

Einheitlichkeit offenbart, die alle Gestirnumläufe in ihrer Gesamtheit beherrscht. Dieser Einheitsgedanke findet auch für das Menschenlos Verwertung: mit dem Tode erlischt die Vielheit sinnlicher Wahrnehmungen, der Sterbende geht aus dem Zustande der Vielheit in den der Einheit über und gelangt so zur vollendeten Weisheit und Glückseligkeit.

Die Epinomis gilt nach der herrschenden Ansicht als eine zu Unrecht unter Platons Werken stehende Schrift seines Schülers Philippos von Opus. In der Tat berichten Diog. Laërt. 3, 37 und Suid. s. v. ⟨*Φίλιππος ὁ Ὀπούντιος*⟩ *φιλόσοφος* von einem Gerüchte, wonach Philippos die Epinomis, bezw. das „13. Buch der Nomoi", verfaßt habe. Es ist aber fraglich, ob dieses Gerücht nicht lediglich auf einem Schlusse beruht, den Proklos nach den anonymen Prolegomena zu Platons Philosophie 25 S. 218, 19 ff. Herm. ausdrücklich gezogen hat, daß nämlich Platon, wenn er schon an der abschließenden Redaktion der Nomoi durch den Tod verhindert wurde, erst recht nicht ein weiteres Werk habe schreiben können. Da nun nach Diogenes und Suidas aa. aa. OO. Philippos die Nomoi ins Reine schrieb, die Einteilung in Bücher vollzog und so das Werk zur Herausgabe bereit machte, lag es nahe, auch für die Verfasserschaft der Epinomis an ihn zu denken. Jener Schluß ist aber in mehrfachem Betracht angreifbar. Einmal fragt es sich, ob wirklich dem Philosophen durch den Tod die Feder aus der Hand genommen wurde und nicht vielmehr auch diese Angabe wieder auf einem Rückschlusse aus der äußeren Fertigstellung der Nomoi durch den Schüler beruht. Der greise Schriftsteller mochte sich aber sehr wohl auch bei Lebzeiten gerade bei diesem voluminösen Werke zur Reinschrift und sonstigen Vorbereitung der Edition der Hilfe einer jüngeren Hand bedienen (vgl. Blass, Apophor. S. 62). Aber auch in dem Falle, daß Platon vom Tode überrascht wurde, konnte sich der Anhang zu den Nomoi so gut wie diese selbst in seinem Nachlasse vorfinden. Auf alle Fälle darf man dem antiken Gerücht kein allzu großes Vertrauen entgegenbringen und muß versuchen, die Echtheitsfrage aus dem Werke selbst zu entscheiden. Dabei ergibt nun der Sprachgebrauch nach den Feststellungen Ritters, Unters. über Plato S. 91 ff., keinen Grund zum Verdacht der Unechtheit. Die stilistischen Mängel lassen sich, wie bei den Nomoi, teils aus den allgemeinen Eigentümlichkeiten der platonischen Altersdiktion, teils aus dem Fehlen einer abschließenden Revision und Feile erklären. Auch die in der Form nicht einwandfreie Verbindung mit den Nomoi, auf die Susemihl, Einl. z. Übers. S. 1860 ff., zugunsten der Athetese Gewicht legt, wird verständlich, wenn man bedenkt, daß in beiden Werken die Glättung und Harmonisierung unterblieben ist. Einem Fälscher wäre es nicht schwer gefallen, durch eine andere Einleitung zur Epinomis dem Anstoß vorzubeugen. Wie wenig Platon eine solche Disharmonie scheute, lehrt übrigens die Verbindung des Sophistes und Politikos mit dem Theaitetos (oben S. 225. 228). Von sachlichen Widersprüchen gegen andere platonische Altersdialoge sind nur die Annahme von fünf Elementen und die Differenz hinsichtlich der Gestirnbahnen bemerkenswert. Von fünf platonischen Elementen spricht Xenokrates Fragm. 53 H. in einem Zusammenhange, der nicht auf Berücksichtigung der Epinomisstelle deutet. Es scheint also, daß Platon in diesem Punkte in der Tat die Lehre seines Timaios geändert hat, wofür neben dem Vorgang des Philolaos der Umstand maßgebend sein mochte, daß bei der Zurückführung der Elemente auf die regelmäßigen Körper unter der Voraussetzung einer Vierzahl von Elementen der fünfte dieser Körper, das Dodekaeder, nicht unterzubringen war (Tim. 55 c). Was die abweichenden Angaben über die Richtung der Gestirnläufe hier und im Timaios betrifft, so hat darin schon Boeckh, Unters. üb. d. kosm. Syst. d. Platon S. 29 f., einen bloßen Wechsel des

Gesichtspunktes erkannt, aus dem sich ein Widerspruch in der astronomischen Auffassung nicht ableiten läßt. Nach allem vermag ich mich vorläufig von der Unechtheit der Epinomis nicht zu überzeugen. Ein sichereres Urteil wird wohl die zu erwartende Untersuchung W. W. Jaegers ermöglichen.

Ist die Epinomis echt, so liegt ihre besondere Bedeutung darin, daß sie den äußersten Punkt der Annäherung Platons an den Pythagoreismus vergegenwärtigt. Das Ganze ist ein Loblied auf Zahl, mathematische Wissenschaften, Astronomie und fromme Verehrung der Sterngottheiten. Dies sind die Zielpunkte für die Erziehung der Mitglieder der schon in den Nomoi eingerichteten nächtlichen Versammlung. Aber die Bedeutung, die ihnen beigemessen wird, und die pythagoreische Grundstimmung des Philosophen brachten es mit sich, daß ihnen nach den kürzeren Ausführungen jenes Werkes noch eine besondere Schrift gewidmet wurde, in der der Verfasser vor mannigfacher Wiederholung und Verbreiterung von Sätzen des Timaios und der Nomoi nicht zurückscheute.

Ist die Schrift ein Werk des Philippos, so zeigt sie in anschaulichster Weise, wie die alte Akademie die pythagoreisierende Richtung der letzten Entwicklungsphase Platons aufnahm und fortsetzte.

Mit der Epinomis sind wir bereits in den Kreis derjenigen Schriften des platonischen Corpus eingetreten, deren Authentizität nicht als durchaus feststehend angesehen werden kann. Die aus der Zusammenstellung S. 214 f. erkennbaren Werke, deren Echtheit überwiegendem Zweifel unterliegt und die ebenda genannten sicher unechten Schriften können zur Rekonstruktion der Lehre Platons nicht verwertet werden und bleiben hier außer Betracht.

§ 41. Platons Philosophie I: Allgemeines. Dialektik (Metaphysik, Ideenlehre, Zahlenlehre, Erkenntnistheorie). Methodologie. Sprachphilosophie.

Weder aus Platons Werken noch aus dem Berichte des Aristoteles läßt sich ein festgegliedertes, zusammenhängend darstellbares „System“ rekonstruieren. Seine Lehren erscheinen in seinen Werken im Flusse einer ständigen Entwicklung, und ihr volles Verständnis ist deshalb nur auf dem Wege genetischer, nicht systematischer Betrachtung an der Hand der einzelnen Dialoge zu gewinnen. Die nur wenige Punkte betreffenden Angaben des Aristoteles reichen zur Konstruktion eines Systems erst recht nicht aus. Immerhin ist zur Übersicht eine nach philosophischen Hauptgebieten geordnete Zusammenstellung der Grundlehren wünschenswert, die im Folgenden geboten werden soll. Wir legen dabei in der Hauptsache die bald nach Platon innerhalb seiner Schule aufgekommene Einteilung der Philosophie in Logik (einschließlich der Erkenntnistheorie), Physik und Ethik zugrunde, schlagen aber gleich zu dem

ersten Teile die wesentlich metaphysische Ideenlehre (in Verbindung mit der von ihr untrennbaren Zahlenlehre) angesichts ihrer grundlegenden Bedeutung für die ganze Dogmatik Platons und so auch für seine Logik (Methodologie) und Erkenntnistheorie, einer Bedeutung, die der Philosoph selbst betont hat, indem er die Wissenschaft von den Ideen Dialektik, d. h. Kunst der Gesprächsführung und wissenschaftlichen Untersuchung benannte.

Idee bezeichnet in Platons früheren Dialogen nur die gemeinsame Erscheinung und Wesensgestaltung (ἰδέα, εἶδος) der unter einen Begriff subsumierten Einzelobjekte. Das Wort ist so der bildliche Ausdruck für den Begriffsinhalt. Aus dieser rein logischen Bedeutung hat sich, vom Symposion an sicher nachweisbar, eine ontologische (metaphysische) entwickelt. Der Begriff wird hypostasiert, d. h. zur Substanz erhoben, er wird aus dem bloßen Erzeugnis eines Gedankenprozesses zu einer realen Wesenheit, der die unter ihn fallenden Einzelobjekte ihre Wesensbestimmung verdanken. Dieser zur selbständigen Existenz erhöhte Begriff ist jetzt die Idee. An Stelle der begrifflichen Einheit, unter der das Viele subsumiert wird, tritt die objektiv reale, die jeweilen dem Vielen das verleiht, was sein Wesen ausmacht. In vollstem Maße gilt diese Wirksamkeit schon in der Politeia von der höchsten Idee, der Idee des Guten, die der Sonne innerhalb der sinnlichen Welt vergleichbar für alles Existierende die Quelle von Wirklichkeit und Wesen ist. Später, im Sophistes, wo die Ideen vergöttlicht werden, hat Platon ihre Wirksamkeit eingehender und in bezug auf alle Ideen darzutun versucht.

Wie Begriffe, so gibt es auch Ideen von allem in einer Einheit zusammenfaßbaren Vielen (auch von Kunsterzeugnissen, wie Tischen, Betten). Erst spät in einer von Aristoteles berücksichtigten Lehrform wurden die Ideen auf die Naturdinge beschränkt.

In ihrer Verdinglichung hat die Idee ein raum- und zeitloses, von aller Beschränkung und Relativität freies Dasein jenseits aller Sinnlichkeit. In scharfem Dualismus tritt sie als das beharrlich, unveränderlich und wahrhaft Seiende den flüchtigen, stets sich verändernden, zwischen Sein und Nichtsein in der Mitte schwebenden und immer nur werdenden Sinnendingen gegenüber. So bildet die Auffassung der Idee in der Form selbständiger Existenz gewissermaßen ihre Abtrennung von den Einzeldingen; sie wird in diesem Sinne von Aristoteles und

nach ihm von Späteren als ein *χωρίζειν* bezeichnet und die Ideen *οὐσίαι χωρισταί* genannt.

Daß damit eine sogar sehr innige Beziehung zwischen der Idee und den ihr entsprechenden Einzeldingen nicht geleugnet werden soll, ergibt sich aus dem oben über die Abhängigkeit der letzteren von der Idee Gesagten. Diese Beziehung wird von Platon in zweifacher Weise dargestellt. Einmal als Teilhabe (*μέθεξις, μετέχειν*) der Dinge an der betreffenden Idee oder auch umgekehrt als die Gegenwart (*παρουσία*) der Idee in den Dingen. Zweitens so, daß die Idee als das Urbild (*παράδειγμα*), die Einzeldinge als dessen Abbilder oder Nachahmungen (*εἴδωλα, ὁμοιώματα, μιμήματα*) bezeichnet werden. Beide Anschauungen des Gemeinschaftsverhältnisses (*κοινωνία*) von Idee und Einzeldingen spielen bei dem Philosophen durcheinander, im Dialog Parmenides 132 d werden sie einander ausdrücklich gleichgesetzt (*ἡ μέθεξις αὕτη τοῖς ἄλλοις τῶν εἰδῶν οὐκ ἄλλη τις ἢ εἰκασθῆναι αὐτοῖς*), und es ist nicht gelungen, sie in überzeugender Weise an verschiedene Perioden des platonischen Philosophierens zu verteilen und so eine sukzessive Entwicklung der platonischen Lehre in diesem Punkte zu konstruieren.

Der zweite, neben den Ideen für Entstehung und Wesen der Sinnendinge in Betracht kommende Faktor ist der leere Raum (die Materie), von dem im Zusammenhange der platonischen Kosmogonie in § 42 die Rede sein wird.

Zwischen den Ideen und den Sinnendingen steht das Mathematische. Es hat mit den Ideen die Ewigkeit und Unveränderlichkeit gemein, unterscheidet sich aber von ihnen dadurch, daß jede mathematische Tatsache sich in zahllosen Wiederholungen vorfindet, während die Idee jeweilen nur eine ist.

In einem durch Aristoteles bezeugten späteren Entwicklungsstadium seiner Ideenlehre setzte Platon die Ideen Zahlen gleich. Als Vorbereitung dieser Lehrform erscheint in den Altersdialogen das stärkere Hervortreten des Mathematischen in Verbindung mit der wachsenden Hinneigung zum Pythagoreismus.

Neben der ontologischen Seite eignet der Ideenlehre auch eine logisch-erkenntnistheoretische. Die Idee ist ja aus dem Begriffe hervorgewachsen, sie ist sein Gegenstand und korrespondiert ihm. Sie ist wie der Begriff nach aristotelischem Ausdrucke das *ἓν ἐπὶ πολλῶν*. So bieten die Ideen in ihren Beziehungen zueinander und zu den Einzeldingen analoge Verhält-

nisse dar, wie sie zwischen den Begriffen zueinander und zu den unter ihnen befaßten Einzelobjekten bestehen. In seiner Altersperiode läßt Platon die logische Seite der Ideenlehre der ontologischen gegenüber in den Vordergrund treten und beschäftigt sich eifrig mit der an das Verhältnis des Einen zum Vielen knüpfenden Frage der Prädikation und den methodologischen Problemen der Einteilung und Zusammenfassung. In erkenntnistheoretischer Beziehung erfährt in der Ideenlehre der Grundgedanke der sokratischen Begriffsphilosophie eine Vertiefung und systematische Ausgestaltung. Wenn für Sokrates der Begriff den Gegenstand und die Grundlage des wahren Wissens darstellt, so gilt für Platon das Gleiche von der Idee, so jedoch, daß auch das Mathematische, wenn auch erst auf zweiter Stufe, den Objekten der intellektuellen Vernunfttätigkeit (*νόησις* im weiteren Sinne) zuzuzählen ist. Die Ideenwelt bildet den Gegenstand des Wissens (*ἐπιστήμη*) und der Vernunfterkenntnis (*νόησις* im engeren Sinne), das Mathematische den Gegenstand der Verstandeserkenntnis (*διάνοια*). Im Gegensatze zu beiden ist die Sinnenwelt nur Objekt einer unsicheren Vorstellung (*δόξα*). Auch hier ist wieder zu scheiden. Die Sinnendinge selbst sind Objekte des Glaubens (*πίστις*), ihre Schatten- und Spiegelbilder Objekte des vergleichenden Vermutens (*εἰκασία*). Für die Ideenwelt ist die Idee des Guten die Quelle wie der Realität so auch der Erkennbarkeit. Für die Sinnenwelt eignet der Sonne eine analoge doppelte Bedeutung.

Von einem andern Ausgangspunkte erkennt Platon in der wahren (richtigen) Vorstellung (*ἀληθὴς* [*ὀρθὴ*] *δόξα*) die Vorstufe des Wissens. Sie ist von diesem dadurch unterschieden, daß sie das Richtige trifft „durch göttliche Eingebung“ und ohne Einsicht in den Kausalzusammenhang, in den ihr Objekt verflochten ist. Sie ist somit im Gegensatze zum Wissen außer Stande, Rechenschaft abzulegen und Erklärung zu bieten. Von dieser Beschränkung befreit, wird die wahre Vorstellung zum Wissen. Ihrem Ursprunge nach ist sie ein Residuum der Schau aller Dinge, die der Seele in der Präexistenz vor Eintritt in ihren jetzigen Leib zuteil geworden ist. Alles Wissen beruht somit auf Wiedererinnerung (*ἀνάμνησις*).

Als Dialektiker wendet Platon seine Aufmerksamkeit auch der Sprachphilosophie zu, deren umstrittenstes Problem war, ob die Namen der Dinge von Natur — *φύσει* — oder durch Satzung (Konvention) — *θέσει* — entstanden seien. Platon er-

kennt als maßgebendes Prinzip die Naturgemäßheit der Benennungen an, deren Durchführung die Aufgabe einer idealen, vom Dialektiker zu leitenden Sprachschöpfung sei, findet aber in der bestehenden Sprache ein starkes Überwiegen des Konventionellen über das der Natur Entsprechende.

Als Quellen für die Kenntnis der platonischen Lehre dienen uns Platons Schriften (s. § 40) und die kritischen Berichte des Aristoteles (besonders Metaph. *A* 6, 987 a 29 ff.; *A* 9, 990 a 34 ff.; *Λ* 3, 1070 a 18 ff.; *M* 4, 1078 b 9 ff.), denen insofern ein besonderer Wert zukommt, als sie Platons mündlichen Unterricht zur Grundlage haben, den Aristoteles zwanzig Jahre lang genossen hat (vgl. oben S. 279). Die mündliche Lehrtradition pflanzte sich in der Schule viele Jahrhunderte hindurch fort und liegt in den Angaben zahlreicher Autoren über platonische Philosopheme vor. Sie ist aber in ihren späteren Stadien neben den Berichten des unmittelbaren Platonschülers Aristoteles zur Rekonstruktion der platonischen Philosophie nicht zu verwerten, da ihre Vertreter je länger desto mehr eigene Wege einschlugen und durch Berücksichtigung fremder Lehren den genuinen Platonismus umgestalteten. — Die doxographische Tradition bietet Diels, Doxogr. Graeci; s. dort d. Index nom. s. v. Plato. — Vgl. auch die oben S. 193 f. verzeichnete antike Literatur über Platon im allgemeinen.

Die Einteilung der Philosophie in Ethik, Physik und Logik schreibt Cicero Acad. post. 1, 5, 19 — seine Quelle in diesem Abschnitte ist der Akademiker Antiochos von Askalon — Platon selbst zu: Fuit ergo iam accepta a Platone philosophandi ratio triplex: una de vita et moribus, altera de natura et rebus occultis, tertia de disserendo (Dialektik) et quid verum sit quid falsum (Erkenntnistheorie, Lehre vom Kriterium der Wahrheit), quid rectum in oratione pravumve, quid consentiens, quid repugnet iudicando (Logik im engeren Sinne). Sext. Empir. adv. math. 7, 16 führt die Einteilung nur potentiell (*δυνάμει*) auf Platon zurück, insofern dieser über viele physikalische und ethische und nicht wenige logische Probleme gehandelt habe. Ausdrücklich aber, bemerkt Sextus weiter, hielten sich Xenokrates, die Peripatetiker und Stoiker an diese Einteilung. Wie die Schule in viel späterer Zeit die platonischen Schriften auf ein weit komplizierteres Einteilungsschema, innerhalb dessen aber auch wieder Logik, Physik und Ethik ihre Rolle spielen, zu verteilen pflegte, zeigt Diog. Laërt. 3, 50 f. (vgl. auch Albin. introd. 3. 6. „Alcin." 3).

Zur näheren Ausführung dessen, was oben im Paragraphentexte über Platons Lehren gesagt ist, sei hier auf die inhaltliche Besprechung seiner Schriften und genetische Darstellung seiner Philosophie in § 40 (S. 238 ff.) verwiesen, wozu nur als Ergänzung die Berichte des Aristoteles heranzuziehen sind. Im einzelnen vermerke ich das Folgende:

Ἰδέα und εἶδος in ursprünglicher Bedeutung, o. S. 250 (Euthyphron).

Begriffslehre, o. S. 250 (Euthyphron), S. 262 (Menon), S. 270 (Hippias I), S. 274 (Kratylos).

Ontologische Ideenlehre, o. S. 277 ff. (Symposion und die nächstfolgenden Dialoge); hier S. 278 ff. gegen die Auffassung Natorps und der Marburger Schule; S. 299 (Altersdialoge). Aristotelischer Bericht über die Entstehung der Lehre von den Ideen als übersinnlichen Wesenheiten Metaph. *A* 6, 987 a 32 ff. Hier bezeichnet Aristoteles die Ideenlehre als das gemeinsame Erzeugnis der heraklitischen Lehre von dem beständigen Flusse der Dinge und der sokratischen Methode der Begriffsbildung. Die Ansicht, daß das Sinnliche stets dem Wechsel unterworfen sei, habe Platon von dem Herakliteer Kratylos angenommen und auch später

beständig festgehalten. Demgemäß habe er, als er durch Sokrates Begriffsbestimmungen (die, einmal richtig gebildet, stets unwandelbar gelten) kennen gelernt habe, diese nicht auf das Sinnliche beziehen zu dürfen geglaubt, sondern dafür gehalten, es müsse andere Wesen geben, welche die Objekte der begrifflichen Erkenntnis seien, und diese Objekte habe er Ideen genannt. Ebendort setzt Aristoteles die platonische Lehre von Ideen und sinnlichen Dingen zu der pythagoreischen Doktrin, daß alles Nachbildung der Zahlen sei (s. o. S. 80), in Beziehung. Über die parmenideische Lehre und den allgemein griechischen Verdinglichungstrieb als weitere Wurzeln der Ideenlehre s. o. S. 279 f. 306.

Idee des Guten, o. S. 286 f. (Politeia).

Wirksamkeit der Ideen allgemein, o. S. 308. 310 (Sophistes); ihre *Vergöttlichung*, o. S. 308 (Sophistes).

Ideen von allem, o. S. 305 (Parmenides); vgl. Politeia 596 a b. 597 c.

Spätere Beschränkung der Ideen auf die Naturdinge, Aristot. Metaph. *Λ* 3, 1070 a 18 ff. (im Zusammenhange mit dem Vorangehenden); vgl. *A* 9, 991 b 6 f.

Ideen und Sinnendinge hinsichtlich der Realität, o. S. 278 (Symposion), 287 f. (Politeia). Vgl. Tim. 51 b ff.

Teilhabe, Urbild und Abbild, o. S. 278 (Symposion), S. 320 (Timaios).

Das Mathematische, o. S. 287 f. (Politeia). Aristot. Metaph. *A* 6, 987 b 15 ff.

Ideen = Zahlen, Hauptstellen Aristot. in der Metaph. *A* 6, 987 b 20 ff. und in der Schrift *Περὶ τἀγαθοῦ* bei Alex. z. Metaph. S. 55, 20 ff. Hayd. (Simpl. z. Phys. S. 454, 19 ff. Diels), Hermodoros bei Simpl. z. Phys. S. 247, 34 ff. Darnach sind die Elemente, aus denen sich die Ideen zusammensetzen, das Eine (als formgebende Substanz) und das Groß-und-Kleine (als Materie) — letzteres gleich dem pythagoreischen *ἄπειρον* (s. o. S. 81) —, oder auch das Eine und die unbestimmte (das Viel und Wenig, Mehr und Weniger enthaltende) Zweiheit, die infolge von Begrenzung durch die Einheit zur bestimmten Zweiheit wird. Das Eine ist das Gute (Arist. Metaph. *N* 4, 1091 b 13 f., Eth. Eud. *A* 8, 1218 a 25 im Zusammenhange mit dem Vorangehenden). Die Idealzahlen sind von den mathematischen verschieden: sie sind, weil sie untereinander nach Begriff und Wesen Verschiedenes enthalten, nicht addierbar und stehen aus demselben Grunde untereinander im Verhältnis einer Rangfolge (Aristot. Metaph. *M* 6, 1080 a 12 ff.).

Starkes Hervortreten des Mathematischen und wachsende Hinneigung zum Pythagoreismus in den Altersschriften, o. S. 299. 319 (Philebos), S. 324 f. (Timaios), S. 333 f. (Nomoi), S. 337 (Epinomis).

Betonung der logischen Seite der Ideenlehre in den Altersdialogen, S. 299 (allgemein), S. 310 (Sophistes).

Eines und Vieles, Prädikation, Einteilung und Zusammenfassung, o. S. 296 (Phaidros), S. 307. 308 f. (Sophistes), S. 311. 313 (Politikos), S. 318 (Philebos), S. 325 (Timaios), S. 333, vgl. S. 332 (Nomoi), S. 335 f. (Epinomis).

Erkenntnistheoretische Seite der Ideenlehre, o. S. 286 ff. (Politeia), S. 320 (Timaios), vgl. Tim. 51 c ff.

Wahre Vorstellung und Wissen, o. S. 263 f. (Menon), S. 303 (Theaitet), S. 313 (Politikos). Vgl. Timaios 51 d.

Lernen = Wiedererinnerung, o. S. 263 (Menon), S. 281. 283 (Phaidon).

Sprachphilosophie, o. S. 271 ff. (Kratylos).

§ 42. Platons Philosophie II: Theologie. Naturphilosophie. Psychologie.

Theologie. Wie Sokrates so schließt sich auch Platon im allgemeinen dem griechischen Polytheismus an, bekämpft aber die anthropopathischen Elemente im Mythus, Volksglauben und Kultus. Eine zusammenhängende Darstellung seiner Theologie hat Platon in den Dialogen nirgends geboten, so daß manche Fragen, insbesondere nach dem Verhältnis der höchsten Gottheit zu den Ideen nicht mit Sicherheit zu lösen sind. Daß diese Gottheit mit der Idee des Guten identisch sei, ließe sich als Konsequenz namentlich aus dem ableiten, was über diese Idee in der Politeia gesagt ist, wird aber von Platon nicht ausdrücklich gelehrt.

Entsprechend der starken Betonung des Religiösen in Platons Altersjahren finden sich in den Werken dieser Periode die zahlreichsten das theologische Gebiet berührenden Philosopheme. Der Sophistes bringt eine Vergöttlichung der Ideen, der Philebos und die Nomoi setzen der mechanischen Naturerklärung Beweise für das Walten einer weltregierenden Vernunft und für das Dasein der Götter entgegen. In den Nomoi verknüpfen sich damit Beweise für eine den Menschen zugewandte göttliche Fürsorge und für die Unbestechlichkeit der Götter gegenüber Opfern und Gebeten. Der Fürsorgebeweis findet angesichts der anscheinenden Ungerechtigkeit menschlicher Schicksale seine Ergänzung in einer Theodizee. Theologisch fruchtbar ist auch der Timaios; die Lehren über die Gottheiten stehen aber hier in engster Verbindung mit der Naturphilosophie, die im Zusammenhange zu besprechen ist.

Naturphilosophie. Die Welt ist dem Timaios zufolge vom Weltbildner nach dem Muster (der Idee) des vollkommensten Lebewesens geschaffen, das alle anderen Wesen in sich befaßt. Die Verbildlichung dieser und damit auch der ihr untergeordneten Ideen geschah in dem leeren Raume, der der Mutterschoß alles Werdenden ist, zugleich aber auch einer bildsamen Materie verglichen wird. Die Welt ist so, ihrem Urbilde entsprechend, ein vernunftbegabtes Wesen, eine selige Gottheit. Den Anfang der Schöpfung machte die Gestaltung der vier Elemente. Sie setzen sich zusammen aus regelmäßigen mathematischen Körpern, die entstanden, indem Teile des leeren Raumes durch Flächen begrenzt wurden, und zwar besteht das Feuer aus Tetraëdern, die Luft aus Oktaëdern, das Wasser aus Ikosaëdern und die Erde aus Würfeln. Dem aus diesen Elementen gebildeten Weltkörper wurde eine Weltseele

ein- und umgelegt, die das Produkt einer Mischung aus dem ungeteilten (idealen) und dem geteilten (sinnlichen) Seienden ist und dadurch vermag, sowohl die Objekte der Wahrnehmung (das Sinnliche) mit richtigen Vorstellungen wie die der Vernunfttätigkeit (das Übersinnliche) mit Einsicht und Wissen zu erfassen.

Als Einzelformen lebender Wesen enthält die Welt die himmlischen Götter und die in der Luft, im Wasser und auf der Erde lebenden Geschöpfe. Himmlische Götter sind die größtenteils aus Feuer gebildeten Gestirne, mit deren Erschaffung zugleich die in zählbare Momente sich gliedernde Zeit entstand. Die Mitte der Welt nimmt die Erde ein, die älteste Gottheit innerhalb der Weltkugel. Andere Gottheiten außer den genannten (die des Mythus und Volksglaubens) sind nicht Gegenstand wissenschaftlicher Theorie. Allen geschaffenen Göttern übertrug der Weltschöpfer die Bildung der übrigen Wesenskategorien. Nur die menschlichen Seelen, bezw. ihr unsterblicher Teil, sind sein unmittelbares, eigenes Werk.

Die unterhalb des Menschen stehenden lebenden Wesen erklären sich aus einer mit Abnahme der Vernunft Hand in Hand gehenden Degeneration des Menschen, analog der Degeneration, der schon innerhalb des Menschlichen das Werden des Weibes aus dem Manne zuzuschreiben ist.

Die Elemententheorie führt zur Behandlung zahlreicher physikalisch-naturwissenschaftlicher Sonderfragen, die Schöpfungsgeschichte des Menschen zu einer eingehenden Ätiologie und Teleologie des menschlichen Organismus, denen sich nosologische und therapeutische Erörterungen anschließen.

Psychologie. Charakteristisch für die Seele ist ihr Wirken als Lebensprinzip. Sie ist im Gegensatze zum Körperlichen das sich selbst Bewegende und damit Urgrund und Quelle aller Bewegung überhaupt. Noch im Phaidon steht die Seele als der der Idee wesensverwandte und somit einheitliche Teil des Menschen dem Leibe als dem zusammengesetzten und der sinnlichen Welt entsprechenden entgegen. Von der Politeia an hingegen lehrt Platon eine Geteiltheit der Seele. Darnach zerfällt diese in die Vernunft (*τὸ λογιστικόν*), das Mutartige (*τὸ θυμοειδές*) und das Begehrende (*τὸ ἐπιθυμητικόν*). Im Timaios werden diese drei Teile in bestimmten Gegenden des Leibes lokalisiert, die Vernunft im Haupte, das Mutartige zwischen Hals und Zwerchfell, das Begehrende zwischen Zwerchfell und Nabel. Die Vernunft ist zur Herrschaft über die beiden anderen

Seelenteile berufen, das Mutartige als Mittelglied dient ihrer Wirkung auf das von Hause aus widerstrebende Begehrende. Nach dem Vorwiegen des einen oder des andern Seelenteiles scheiden sich die Charaktere der verschiedenen Völker und Völkergruppen.

Außer dem Menschen sind unter den irdischen Objekten auch die Tiere und Pflanzen beseelt. Ersteren kommen die beiden unteren Seelenteile, letzteren nur der unterste zu.

Über dem Menschen stehende beseelte Wesenheiten sind der Weltbildner (Timaios), die Ideen (Sophistes), die Gestirngottheiten und die Erde sowie das Weltall als Ganzes (Timaios), ferner die zwischen Göttern und Menschen vermittelnden Dämonen und die weiteren Halbgottheiten (Epinomis). Sie alle sind mit dem obersten Seelenteile, der Vernunft, begabt. Neben der vernünftigen und guten Weltseele wird in den Nomoi und der Epinomis auch eine vernunftlose und böse angesetzt, die aber ihrer Gegnerin unterlegen ist.

Die Seele gilt Platon als unsterblich. Doch wird diese Unsterblichkeit im Timaios ausdrücklich auf den obersten Seelenteil beschränkt. Den Beweis für die Unsterblichkeit hat Platon im Phaidon, in der Politeia und im Phaidros zu führen gesucht. In der näheren Ausgestaltung seiner Unsterblichkeitslehre schließt er sich der pythagoreischen Seelenwanderungslehre an. Darnach ist die Seele im Verhältnis zum Leibe nicht nur post-, sondern auch präexistierend. In den Einzelheiten der psychologischen Eschatologie sind Mythisches und Dogmatisches aufs engste ineinander verschlungen.

Die Temperamentenlehre ist wegen ihrer ethischen Orientierung in § 43 zu besprechen.

Für das Einzelne ist auf die genetische Darstellung in § 40 zu verweisen, innerhalb deren folgende Fundstellen zu verzeichnen sind.

Theologie. *Bekämpfung anthropopathischer Vorstellungen*, oben S. 292 (Politeia); vgl. auch S. 251 (Euthyphron).

Idee des Guten, o. S. 286 f. (Politeia). Ihre Identität mit der (höchsten) Gottheit suchen Zeller, Phil. d. Gr. II 1[4] S. 707 ff. und Gomperz, Griech. Denker II S. 485 zu erweisen; anders Raeder, Plat. philos. Entw. S. 381 f.

Betonung des Religiösen in Platons Altersjahren, o. S. 299.

Vergöttlichung der Ideen, o. S. 308 (Sophistes). *Beweise für das Walten einer weltregierenden Vernunft und für das Dasein der Götter*, oben S. 315 (Philebos), S. 331 (Nomoi); vgl. auch Sophist. 265 c, Tim. 46 c d. *Göttliche Fürsorge*, oben S. 331. *Unbestechlichkeit der Götter*, o. S. 331. *Theodizee*, o. S. 331.

Naturphilosophie. *Die Welt als Gottheit*, o. S. 320. *Raum*, o. S. 322. *Raum und Materie*, o. S. 324 f. Daß Platon nicht an ein körperliches Substrat

der Weltschöpfung denkt, bestätigt Aristoteles Phys. Δ 2, 209 b 11 ff.: *Πλάτων τὴν ὕλην καὶ τὴν χώραν ταὐτό φησιν εἶναι ἐν τῷ Τιμαίῳ· τὸ γὰρ μεταληπτικὸν* (das die Idee aufnehmende zweite Prinzip der Weltbildung) *καὶ τὴν χώραν ἓν καὶ ταὐτόν.* Im übrigen vgl. zum Streit über die platonische „Materie" Zeller, Philos. d. Griech. II 1[4] S. 727 ff. sowie die dort und unten S. 112* verzeichnete Literatur.

Elemente, o. S. 320. 322 (Timaios), S. 335 (Epinomis; hier fünf Elemente). *Weltseele*, o. S. 321. *Einzelformen lebender Wesen*, o. S. 321 (Timaios), S. 335 (Epinomis). *Erde im Mittelpunkte der Welt*, o. S. 321. (Daß Platon später von seiner geozentrischen Lehre abgegangen sei, berichtete Theophrast nach Plut. Quaest. Plat. 8, 2 S. 1231, 37 ff. Dübn., vgl. Plut. Numa 11.) *Bildung der übrigen Wesenskategorien durch die geschaffenen Götter*, o. S. 322. *Unterhalb des Menschen stehende Lebewesen*, o. S. 324.

Physikalisch-naturwissenschaftliche Sonderfragen, o. S. 323.

Ätiologie und Teleologie des menschlichen Organismus, o. S. 322. 323.

Nosologie und Therapeutik, o. S. 323 f.

Psychologie. *Seele Lebensprinzip*, o. S. 282 (Phaidon). *Sich selbst Bewegendes*, o. S. 295 (Phaidros), S. 331 (Nomoi), S. 335 (Epinomis). *Urgrund und Quelle aller Bewegung überhaupt*, o. S. 295 (Phaidros), S. 331 (Nomoi).

Seele einheitlich, o. S. 282 (Phaidon). *Seele dreigeteilt*, o. S. 288 ff. (Politeia) S. 294 ff. (Phaidros), S. 323 (Timaios).

Lokalisierung der Seelenteile, o. S. 323 (Timaios).

Völkerpsychologie, o. S. 288 f. 290 (Politeia).

Beseelung der Tiere, o. S. 322. 324 (Timaios); vgl. Politeia 441 b.

Beseelung der Pflanzen, o. S. 335 (Timaios, Epinomis).

Der Weltbildner, o. S. 320 ff. (Timaios).

Die Ideen beseelt, o. S. 308 (Sophistes).

Gestirngottheiten, o. S. 321 (Timaios), S. 331 (Nomoi), S. 335 (Epinomis).

Erde, o. S. 321 (Timaios).

Das Weltganze beseelt, o. S. 320 (Timaios).

Dämonen, o. S. 276 f. (Symposion), S. 335 (Epinomis); im übrigen s. R. Heinze, Xenokrates S. 89 ff.

Wasserhalbgottheiten, o. S. 335 (Epinomis).

Gute und böse Weltseele, o. S. 331 (Nomoi), S. 335 (Epinomis). Die böse Seele wird Nomoi 896 e ff. zwar angesetzt, bleibt aber ohne Verwendung, da die Welt und alles in ihr Befindliche von der guten Seele regiert sein soll. Etwas bestimmter sagt die Epinomis, das (von der besten Seele gewirkte) Gute habe das (von der bösen Seele gewirkte) Böse überwunden und überwinde es noch. Über die verschiedenen Deutungen der Lehre von der bösen Weltseele s. Zeller, Philos. d. Gr. II 1[4] S. 973 f.

Unsterblichkeit der Seele, Prä- und Postexistenz, Seelenwanderung, o. S. 263 (Menon), S. 281 ff. (Phaidon), S. 292 (Politeia), S. 295 (Phaidros), S. 322 (Timaios).

Psychologische Eschatologie in mythischer Form, s. besonders Gorg. 523 a ff. 524 d ff., Phaidon 107 d ff., Politeia 614 b ff.

§ 43. Platons Philosophie III: Ethik. a) Allgemeines. Ethik des Individuums.

Platons Ethik ist eudämonistisch: höchstes Gut ist die Glückseligkeit. Für die Bestimmung ihres Wesens ist in den Dialogen der reifen Mannesjahre die Ideenlehre entscheidend. Nur das Leben in der Ideenwelt gewährt wahres Glück. Für die Bewertung der sinnlichen Welt ergibt sich, jenachdem ihr positives oder ihr negatives Verhältnis zur Ideenwelt betont wird, ein doppelter Standpunkt: sie dient, insofern sie an der Ideenwelt teilhat und ihr Abbild ist, als Mittel des Aufstiegs zum Idealen (Weltbejahung); insofern sie andererseits als voller Realität entbehrende Scheinwelt zur Ideenwelt im Gegensatze steht, ist sie dem Leben in der Ideenwelt hinderlich (Weltverneinung).

Der nach der Ideenlehre orientierten Auffassung der Eudämonie geht in Platons frühester Zeit (im Protagoras) eine an Sokrates anknüpfende hedonistische voraus, auf die er in seinem späten Alter (in den Nomoi) zurückgreift. Den Übergang bildet der Standpunkt des Gorgias, in welchem aus der guten Lust das Gute als letztes Ziel abstrahiert wird. Auf der Seite der Altersdialoge nimmt der Philebos insofern eine vermittelnde Stellung ein, als er neben der Einsicht auch die Lust, diese freilich als ein nur sehr untergeordnetes Element des Guten betrachtet. An Stelle des Idealen rückt jetzt auch hinsichtlich der Bedeutung für das Gute das Mathematische (s. S. 339).

Treibendes Moment beim Aufstiege zu den Ideen ist der Eros, unabweisliche Voraussetzung der Glückseligkeit die Tugend. Hinsichtlich der letzteren steht Platon zunächst ganz auf dem intellektualistischen Standpunkte des Sokrates: Tugend ist Wissen, Untugend Unwissenheit über Güter und Übel. Neben dem Wissen kann aber nach dem Menon auch die bloße wahre Vorstellung das richtige praktische Verfahren herbeiführen. Durchbrochen wurde der ethische Intellektualismus durch den Satz von der Dreigeteiltheit der Seele (o. S. 344 f.), durch den neben dem Intellekt auch anderen psychischen Faktoren entscheidender Einfluß auf das sittliche Verhalten zugesprochen wurde. Damit war Raum geschaffen für eine ethisch gerichtete Temperamentenlehre, die das sittliche Ziel in der richtigen Mischung des Raschen und Heftigen mit dem Ruhigen und Gelassenen innerhalb der Seele erblickt. Unterstützend wirkte dabei die seit dem Gorgias obwaltende, auf

pythagoreische Einflüsse zurückgehende Anschauung von der Tugend als Ordnung und Harmonie der Seele.

Nach vorhergehendem Schwanken festigt sich in der Politeia die Lehre von vier Haupt- („Kardinal-") Tugenden, die zu den drei Seelenteilen und ihrem gegenseitigen Verhältnis in Beziehung gesetzt werden. Die Weisheit (σοφία) ist die Tugend der Vernunft, die Tapferkeit (ἀνδρεία) die des Mutartigen. Die Maßhaltung (Besonnenheit, σωφροσύνη) besteht in der Einigkeit des Mutartigen und Begehrenden auf der einen und der Vernunft auf der andern Seite über den Beruf der letzteren zur Herrschaft. Die Gerechtigkeit (δικαιοσύνη) als allgemeine Tugend erweist sich darin, daß jeder Seelenteil seine ihm eigentümliche Aufgabe erfüllt. Unter der Herrschaft des ethischen Intellektualismus gelten alle Tugenden als je nach dem Objekt verschiedene Äußerungen des nämlichen Wissens von Gütern und Übeln und bilden somit eine Einheit. Die ethische Temperamentenlehre hingegen erkennt in der Tapferkeit als Erscheinungsform des Raschen und Heftigen und der Besonnenheit als Erscheinungsform des Ruhigen und Gelassenen Gegensätze, die der Ausgleichung bedürfen. Soweit die Tugend als ein Wissen aufgefaßt wird, gilt sie als lehrbar.

An dem sokratischen Satze, daß niemand freiwillig böse sei, hält Platon durchweg fest. Einen ausgesprochenen Determinismus vertritt er im Timaios.

In Anlehnung an orphisch-pythagoreische Vorstellungen spricht Platon in mythischer Form von Reinigung der Seele und Vergeltung ihres Verhaltens im Weiterleben nach dem Tode.

Für das Einzelne sehe man die genetische Darstellung in § 40. Insbesondere sei Folgendes angeführt.

Glückseligkeit und Leben in der Ideenwelt, oben S. 291 (Politeia); vgl. Politeia 576 e.

Zweifache Bewertung der sinnlichen Welt, o. S. 280 (Symposion. Phaidon). Weltflucht des Philosophen = möglichste Verähnlichung mit der Gottheit, Theait. 176 a b (Spätere Erhebung dieser Verähnlichung [dazu auch Politeia 613 a b] zum „Telos" der platonischen Philosophie, o. S. 6).

Hedonismus, o. S. 241 f. (Protagoras), S. 328, vgl. S. 327 (Nomoi). Berücksichtigung des Lustprinzips in der Politeia, o. S. 292.

Standpunkt Platons im Gorgias hinsichtlich der Lust und des Guten, oben S. 259. 261.

Vermittelnder Standpunkt im Philebos, o. S. 315 ff.

Das Mathematische in seiner Beziehung zum Guten, o. S. 317. 319 (Philebos).

Eros, o. S. 276 ff. (Symposion), S. 294 ff. (Phaidros).

Tugend und Glückseligkeit, o. S. 285 ff. (Politeia).

Intellektualistischer Standpunkt, o. S. 241 (Protagoras), S. 244 f. (Laches), S. 245 f. (Charmides), S. 263 (Menon).

Wahre Vorstellung als Grundlage richtigen Handelns, o. S. 263 (Menon).

Die Lehre von der Dreigeteiltheit der Seele in ihrer Einwirkung auf die Ethik, o. S. 289 f. (Politeia).

Ethische Temperamentenlehre, o. S. 291 (Politeia), S. 313. 314 (Politikos), S. 329 (Nomoi).

Tugend = Ordnung und Harmonie innerhalb der Seele, o. S. 259 (Gorgias), S. 325 (Timaios).

Haupttugenden, o. S. 287. 290. Vgl. auch S. 251 (Euthyphron) über *ὅσιον* und *δίκαιον*.

Einheit der Tugenden, o. S. 241 (Protagoras), S. 244 f. (Laches), S. 245 f. (Charmides).

Tapferkeit und Besonnenheit Gegensätze, o. S. 313 (Politikos).

Lehrbarkeit der Tugend, o. S. 241. 243 (Protagoras), S. 263 (Menon).

Niemand freiwillig böse, o. S. 241 (Protagoras), S. 324 (Timaios), S. 330 (Nomoi); vgl. Prot. 345 d f.

Determinismus, o. S. 324 (Timaios).

Reinigung der Seele und Vergeltung ihres Verhaltens im Weiterleben nach dem Tode, o. S. 260 (Gorgias), S. 282 (Phaidon), S. 292 (Politeia), S. 322 (Timaios).

§ 44. Platons Philosophie III: Ethik. b) Ethik des Gemeinwesens: Staats- und Gesellschafts-, Erziehungs- und Kunstlehre.

Staats- und Gesellschaftslehre. Die Ethik des Gemeinwesens wird in Platons größter Zeit ebenso von der Ideenlehre beherrscht, wie die des Individuums. Es gilt, den Staat nach dem Muster der idealen Welt zu gestalten, insbesondere die Idee des Guten in ihn hineinzubilden. Dies ist (nach der Politeia) Aufgabe der zur Herrschaft berufenen Philosophen, die als Auslese des zweiten Standes die vollkommenen Wächter (*φύλακες παντελεῖς*) genannt werden. Den zweiten Stand bilden die Wächter (*φύλακες*) im weiteren Sinne (die Krieger), die das Land gegen äußere Feinde zu verteidigen (*προπολεμοῦντες*) und den Philosophen zur Durchführung ihrer Anordnungen die bewaffnete Hand zu leihen haben (Helfer, *ἐπίκουροι*). Der dritte Stand, der der Gewerbtreibenden (im weitesten Sinne: *γεωργοὶ καὶ δημιουργοί*), dient den materiellen Interessen. Diese drei Stände gehen in ihrem Wesen und in ihren Tugenden den drei Seelenteilen (s. § 42) parallel. Grundsatz ist für jeden Stand die ausschließliche Beschäftigung mit seiner Aufgabe (*τὰ ἑαυτοῦ πράττειν*), woraus für die beiden ersten Stände die Enthaltung von jeglicher erwerbenden Tätigkeit folgt. Dementsprechend ist ihnen jeder Privatbesitz untersagt, der auch als Quelle von Interessendivergenzen um der Einheitlich-

keit des Staates willen verworfen wird. Zugunsten dieser Einheitlichkeit werden auch Ehe und Familie aufgehoben und Frauen- und Kindergemeinschaft verlangt. Die Frauen erhalten, abgesehen von den unabweislichen Folgen des physischen Geschlechtsunterschiedes, völlige Gleichstellung mit den Männern in Pflichten und Rechten.

In Platons Altersdialogen (Politikos und Nomoi) geht Hand in Hand mit der Zurückstellung der ontologischen Ideenlehre auch eine Neuorientierung der Staatstheorie. An Stelle der philosophischen (ideenkundigen) Regenten treten im Politikos die im sokratischen Sinne wissenden (sachverständigen) Herrscher, in den Nomoi ein nach Natur und Schulung geeignetes Beamtentum, auch hier ohne daß der Ideenlehre gedacht würde. In Zusammenhang mit dieser Herabstimmung stehen die größere Berücksichtigung der in der Erfahrung gebotenen Verhältnisse des staatlichen Lebens und der geschichtlich gegebenen Staatsformen, sowie die Ersetzung der absoluten Philosophenherrschaft durch ein gesetzlich gebundenes Regiment. Die Aufhebung des Privatbesitzes und Einführung der Frauen- und Kindergemeinschaft gelten auch jetzt noch als wünschenswert, werden aber angesichts ihrer Undurchführbarkeit fallen gelassen.

Prinzip für die Gestaltung der Verfassung ist in den Nomoi die Verbindung von Monarchie und Demokratie. Damit ist der Grund gelegt für die in der weiteren Entwicklung der antiken und modernen Staatstheorie stark hervortretende Forderung einer Mischung und gegenseitigen Temperierung der Staatsgrundformen. — Ganz dem Rahmen der Politik eingefügt ist die platonische

Erziehungslehre. Die philosophischen Regenten sind nach der Politeia vermittelst eines durch ihr ganzes Leben hin sich erstreckenden Bildungskursus für ihre Aufgabe zu befähigen. Seine Grundlage bilden die herkömmlichen Bildungsfächer, Musik (in einem weiteren, auch die Beschäftigung mit der Literatur umfassenden Sinne) und Gymnastik. Darauf baut sich das Studium der mathematischen Wissenschaften (einschließlich Astronomie und Harmonik). Den Gipfel bildet die Befassung mit der Ideenwelt (Dialektik), innerhalb deren wieder die Betrachtung der Idee des Guten den erst nach dem fünfzigsten Lebensjahre zu erreichenden Höhepunkt darstellt. Zur Vermeidung der Weltentfremdung wird der theoretische Kursus durch eine fünfzehnjährige Periode prak-

tischer Betätigung in politischen und militärischen Ämtern unterbrochen. Die Bildung des zweiten Standes beschränkt sich auf Musik und Gymnastik, die des dritten ist überhaupt nicht Gegenstand staatlicher Fürsorge.

In Platons Altersschriften treten — wieder entsprechend der Zurückstellung der Ideenlehre — die mathematischen Wissenschaften an die Spitze der Bildungsmittel. Besonders betont wird die Astronomie als Basis der auf Verehrung der Sterngottheiten begründeten Religiosität. — Wesentlich unter politischen und pädagogischen Gesichtspunkten steht auch Platons

Kunstlehre, insbesondere seine Ausführungen über die Dichtkunst. Aus den Werken der Dichter gelten in der Politeia zunächst die dem Mythus entnommenen unwürdigen Darstellungen von Göttern und Unterwelt und die Aussagen über ungerechte Menschenschicksale als jugendgefährlich und daher verwerflich; ebenso die in direkter Rede vorgetragenen sittlich anfechtbaren Äußerungen der Helden. In einem späteren Teile des Werkes wird in mehrfacher Begründung alle mimetische Poesie schlechthin verurteilt, Epos, Tragödie und Komödie aus dem Idealstaate ausgeschlossen und die Zulässigkeit der Dichtung auf Götterhymnen und Preislieder zum Lobe wackerer Menschen beschränkt. Weniger radikal verfahren die Nomoi. Doch soll auch nach diesen die Poesie strengster staatlicher Beaufsichtigung hinsichtlich ihrer sittlichen Wirkungen unterliegen. Ein Gleiches gilt von den Schwesterkünsten der Poesie, der Gesangs- und Tanzkunst. — Die übliche sophistische Redekunst wird im Gorgias als Schein- und Schmeichelwesen verworfen. Mit einer wissenschaftlichen, auf Dialektik und Psychologie begründeten Rhetorik befaßt sich der Phaidros.

Für die nähere Ausführung des im Paragraphentexte Gegebenen ist auch hier auf die genetische Darstellung in § 40 zu verweisen. Im einzelnen sei das Folgende hervorgehoben.

Staats- und Gesellschaftslehre. *Stände*, o. S. 285 ff. (Politeia); vgl. auch S. 320 (Timaios).

Parallele mit den Seelenteilen, o. S. 288 (Politeia).

Τὰ ἑαυτοῦ πράττειν, o. S. 286. 288 (Politeia); vgl. S. 298 (Phaidros).

Aufhebung des Privatbesitzes, Frauen- und Kindergemeinschaft, Gleichstellung der Frau mit dem Manne, o. S. 291 (Politeia).

Die Staatstheorie in den Altersdialogen, o. S. 311 ff. (Politikos), S. 327 ff. (Nomoi). *Verbindung von Monarchie und Demokratie*, o. S. 327. 329. 334.

Erziehungslehre. *Bildungskursus der Regenten*, o. S. 286 (Politeia).

Erziehungstheorie der Altersschriften, o. S. 327. 330. 332 f. (Nomoi), S. 334 f. (Epinomis).

Kunstlehre. *Stellung der Politeia zur Poesie*, o. S. 292 ff. *Standpunkt der Nomoi*, o. S. 327. 330. 333. *Gesangs- und Tanzkunst*, o. S. 330 (Nomoi). — *Redekunst*, o. S. 255 ff. (Gorgias), S. 294. 297 (Phaidros), S. 317. 319 (Philebos).

Eine zusammenhängende, auf Prinzipien fundierte Ästhetik ist aus Platons Schriften nicht zu gewinnen. Im einzelnen vergleiche man außer dem oben Angemerkten u. a. die Ausführungen über die auf *θεία μοῖρα* und *θεία μανία* beruhende Dichtung im Ion (o. S. 239 f.) und Phaidros (o. S. 294. 297), die Verhandlungen über das Schöne im Gr. Hippias (o. S. 270 ff.), im Symposion (o. S. 277 f.) und Phaidros (o. S. 295 f.), über Tragödie und Komödie im Philebos (o. S. 316; s. auch Symp. 223 d, Politeia 395 a), die Stellung der Musik im Philebos (o. S. 317. 319).

§ 45. Die ältere Akademie. Die Schule Platons hielt in ihrer ersten Entwicklungsphase, als ältere Akademie, an dem Dogmatismus ihres Begründers fest — im Gegensatze zu dem Skeptizismus der mittleren und neueren Akademie —, und zwar knüpfte sie an die pythagorisierende Lehrform der platonischen Altersjahre (Ideen = Zahlen) an, die sie fortsetzte und weiterbildete, nicht ohne tiefgreifende Veränderungen im einzelnen. Ihre bekanntesten Mitglieder sind zunächst die einander folgenden Leiter der Schule, Speusippos, Xenokrates, Polemon und Krates, ferner unter Platons persönlichen Schülern Philippos aus Opus, Herakleides Pontikos, Eudoxos aus Knidos. Von Späteren verdient besonders Krantor als Verfasser der berühmten Schrift *Περὶ πένθους* genannt zu werden. Als Abweichungen von der platonischen Lehre sind hervorzuheben die Aufhebung des scharfen Dualismus der Erkenntnistheorie durch Speusippos und Xenokrates, die der Atomistik sich nähernde Molekelntheorie des Herakleides Pontikos, die Lehre des Eudoxos, daß die Lust das Gute sei. Durch das Streben nach systematisch geschlossener und allseitiger Welterklärung zeichnete sich Xenokrates aus, während Herakleides mit der These von der Achsendrehung der Erde auf dem Sondergebiete der Astronomie einen wichtigen Fortschritt begründete. Die ausdrückliche Aufnahme der leiblichen und äußeren Güter unter die Glückseligkeitsfaktoren durch Speusippos, Xenokrates, Polemon und Krantor sowie die Zulassung gemäßigter Affekte durch Krantor drücken der akademischen Ethik den Stempel der Milde auf, durch die sie (ebenso wie die peripatetische Ethik) sich von der strengeren Richtung des Kynismus und der Stoa unterschied.

Antike Nachrichten über Leben, Schriften und Lehre älterer Akademiker: Diog. Laërt. B. 4, B. 8, 86 ff. (Eudoxos). Academicorum philosophorum index Herculanensis (d. i. Philodem, s. o. S. 27, unten § 60). Philod.

Rhetor. I 350; II 173 Sudh. (vgl. Diog. Laërt. 4, 11); dazu W. Crönert, Kolot. u. Mened. S. 67 ff. Plat. Epist. 6 (Echtheit fraglich; aber wohl als Quelle benutzbar [Hermias, Erastos, Koriskos]). Dittenberger, Syll. inscript. Graec.[2] No. 122 (Hermias und seine [akademischen] Genossen). Für mehrere Philosophen Artikel bei Suidas. Die doxographische Überlieferung bei Diels, Doxogr. Gr., s. Index unter Speusippus, Xenocrates usw. Weitere, für Einzelangaben eintretende, Quellen bei Zeller, Philos. d. Gr. II 1[4], S. 982 Anm. 1 ff. Für die Männer athenischer Herkunft ist das Quellenmaterial gesammelt bei J. Kirchner, Prosopographia Attica (Krates No. 8745, Polemon No. 11 888, Speusippos No. 12 847).

Verzeichnis der bekannten älteren Akademiker mit den antiken Belegstellen bei Zeller a. a. O. S. auch oben S. 195 über Verzeichnisse der Schüler Platons und Athen. 11 S. 508 d ff. über das politische Verhalten zahlreicher Platonschüler (vom Standpunkt eines Gegners der Schule).

Schriften: Mit Sicherheit nur Fragmente erhalten (Epinomis s. oben S. 336 f.). Ungenügende Sammlung bei Mullach, Fragm. philos. Graec. III, S. 51 ff. Eine Sammlung der Fragmente der älteren Akademiker (mit Einschluß des Herakleides und Eudoxos) ist auf Anregung der Berliner Akademie zu erwarten. Als Teilstück einer Lösung dieser Aufgabe hat W. W. Jaeger *Philippos von Opus* behandelt. Die von der Akademie mit dem Preise gekrönte Schrift ist noch nicht erschienen. Vgl. Abh. d. Berl. Akad. philos.-hist. Kl. 1914, S. XVIII f. Bis jetzt liegen vor die Spezialsammlungen (mit Schriftenverzeichnissen): *Speusippos:* Paulus Lang, De Sp. Academici scriptis. Accedunt fragmenta, Bonnae 1911, Diss. Briefe zweifelhafter Echtheit in der Sammlung der Sokratikerbriefe (s. die Ausgabe von Leo Allatius, Paris 1637). Über vielleicht Speusippos gehörende Briefe der platonischen Briefsammlung Const. Ritter, Neue Unters. über Platon, s. S. 104*. *Xenokrates:* Rich. Heinze, s. S. 119*. Philodem. Rhet. I S. 350, II S. 173 Sudh.; Crönert, Kolot. u. Mened. S. 67. *Herakleides Pontikos:* Die Fragmente in O. Voss' Dissert., s. u. S. 119*. Schriftenverzeichnis auch bei Daebritz, s. u. S. 119*. *Krantor:* Die Fragmente bei Fr. Kayser, s. u. S. 119* (erschien 1841, nicht 1881). Eine unter dem Namen des *Eudoxos* überlieferte τέχνη gab nach dem Vorgange von Brunet de Presle heraus Fr. Blass: Eudoxi ars astronomica qualis in charta Aegyptiaca superest, Kiel 1887, Pr. S. dazu Hultsch, Artikel Eudoxos 8 bei Pauly-Wissowa (11. Halbb. S. 949 f.). Eine neuplatonische Fälschung wahrscheinlich auf den Namen des Akademikers *Philippos* veröffentlichte Hercher, Hermes 3 (1869), 382 ff. Die auf den Namen des *Chion* gefälschten Briefe s. bei Hercher, Epistol. Gr. S. 194—206.

Chronologie: Jacoby, Apollodors Chronik S. 312 (Speusippos), 314 (Xenokrates, Eudoxos), 342 (Polemon), 344 (Krates). Rühl, Rhein. Mus. 62 (1907), 429 (Xenokrates).

Bildliche Darstellungen: Die auf die Akademie gedeuteten Mosaiken von Torre Annunziata und Umbra Sarsina s. bei E. Petersen, Röm. Mitt. 12 (1897), 328 ff. Diels, Archäol. Anz. 1898, 120 ff. Bernoulli, Griech. Ikonogr. II 34 ff. (hier auch die Literatur). Weiteres bei F. Hiller von Gaertringen und C. Robert, Hermes 37 (1902), 128 f. F. Hiller von Gaertringen, Bull. d. corr. hell. 36 (1912), 237. — Zu den Bildern des Xenokrates s. Synes. Epist. 154 S. 736 Hercher (σεμνοπροσωποῦσιν ὑπὲρ τὰς Ξενοκράτους εἰκόνας).

Die platonische Schule, über deren Organisation das oben S. 199 Bemerkte zu vergleichen ist, erhielt sich ohne Unterbrechung bis zum Ausgange des Altertums, doch so, daß ihre Lehrtradition nur anfänglich im ganzen den platonischen Grundcharakter bewahrte, späterhin aber sich in verschiedenen Phasen von dem echten Platonismus weit entfernte. Man unterscheidet dementsprechend die Lehren der dem platonischen Dogmatismus treu bleibenden älteren Akademie (§ 45), der zuerst skeptischen, dann wieder dogmatisierenden aber eklektischen mittleren und neueren Akademie (§ 65), auf die der größtenteils eklektische mittlere Platonismus (§ 70) und der die platonische Lehre von Grund aus umgestaltende Neuplatonismus (§§ 78—85) folgen.

Die ältere Akademie umfaßt zunächst einen Kreis von Männern, die als unmittelbare Schüler Platon persönlich nahe standen. Unter ihnen sind uns Dion (o. S. 193. 199. 201) und Philippos von Opus (o. S. 194) bereits begegnet. Mehr als sie treten Platons Schwestersohn Speusippos, Xenokrates aus Chalkedon, Herakleides der Pontiker, Eudoxos aus Knidos und Hermodoros aus Syrakus (letzterer nur als Platonbiograph) hervor. Platons bedeutendster Jünger, Aristoteles, wird als Begründer einer neuen Schule besonders behandelt werden (§ 46 ff.). Unter den Vertretern einer späteren Generation sind Polemon und Krates, beide aus Athen, sowie Krantor aus Soloi in Kilikien von Bedeutung. Das Amt des Schulleiters bekleideten nacheinander Speusippos (348/7—339/8), Xenokrates (339/8—315/4), Polemon (315/4—270/69) und Krates (270/69—268/4 [Olymp. 128]).

Unser Wissen über die Philosophie der älteren Akademie ist lückenhaft, da uns aus ihrem Kreise wahrscheinlich keine Schrift erhalten ist,[1]) die wörtlichen Fragmente an Zahl und Umfang verhältnismäßig gering sind, und wir uns somit auf die oft nur notizenhaften Angaben des Aristoteles und Späterer angewiesen sehen, die häufig die Lehren der Akademiker neuen Gesichtspunkten unterordnen und dadurch verzerren. Dazu kommt noch die Schwierigkeit, zwischen den Philosophemen Platons und denen seiner nächsten Nachfolger eine scharfe Grenze zu ziehen. Platons Lehre ist in seinen literarischen Werken nicht erschöpft. Seine mündlichen Vorträge aber sind uns nur in einigen Punkten bekannt. So steht z. B. dahin, ob nicht die systematisierte Lehre von den Güterklassen (seelischen, leiblichen und äußeren Gütern) und ihrem Verhältnis zur Glückseligkeit, wie sie im wesentlichen übereinstimmend Speusippos, Xenokrates, Polemon und Krantor zugeschrieben wird und auch in Aristoteles einen Vertreter hatte, schon in den Vorlesungen Platons vorgetragen wurde, mit dessen literarischen Äußerungen sie sich z. T. deckt, z. T. wenigstens wohl verträgt (vgl. die Stellen bei Zeller II 1⁴, 951, 1). Im ganzen steht fest, daß die ältere Akademie sich in der Hauptsache an die pythagorisierende Alterslehre des Schulstifters anschloß, dabei aber im einzelnen wichtige platonische Grunddogmen aufgab. Dies gilt sogleich von

Speusippos. In der Erkenntnistheorie gab er den platonischen Dualismus von Wissen und Wahrnehmung preis, indem er neben der wissenschaftlichen Verstandestätigkeit (*ἐπιστημονικὸς λόγος*) eine wissenschaftliche Wahrnehmung (*ἐπιστημονικὴ αἴσθησις*) anerkannte, die ihre wissenschaftliche Qualifizierung von dem Verstande erborgend zu einer irrtumslosen Erkenntnis der Objekte gelangt (fr. 29 Lang; über Platons Lehren o. S. 287. 300 ff.). In der Metaphysik unterschied er nicht, wie Platon, nur drei Seinsstufen (Ideen, Mathematisches, Sinnliches, Aristot. Metaph. 1028 b 19 ff., mit Scheidung des Mathematischen vom Idealen und Vereinigung des Abbildlichen [Objekt der *εἰκασία*] mit dem sinnlich Wirklichen [Objekt der *πίστις*]; vgl. o. S. 287 f.), sondern setzte eine größere Zahl von Seinsarten an, für deren jede er ein besonderes Prinzip annahm (fr. 33 a). Im übrigen eignete er sich als metaphysische Grundlage die spätplatonische Zahlenlehre (o. S. 342) an, unterschied aber nicht die die Ideen vertretenden Zahlen von den mathematischen (fr. 42 c d). Andererseits trennte er das Eine, das Gute und die Vernunft voneinander (fr. 38). Das Beste, bemerkte er, gehöre, wie die Entwicklung der Pflanzen und Tiere zeige, als Ergebnis der Vervollkommnung

---

[1]) Über Philippos von Opus als angeblichen Verfasser der Epinomis s. o. S. 336 f.

nicht an den Anfang, sondern ans Ende des Werdeprozesses (fr. 34 a ff. 35 e). Setze man ferner das Eine dem Guten gleich, so müsse man, da das Werden aus Entgegengesetztem zustande komme, der Vielheit — die Speusippos im Anschluß an die Pythagoreer (o. S. 81) und Platon (o. S. 342) als zweite Quelle des Werdens dem Einen gegenüberstellte — das Böse zur Natur geben (fr. 35 a b). Die Vernunft identifizierte er mit der Gottheit (fr. 38) und sah in ihr eine das All regierende seelische Macht (fr. 39 a b), und nichts anderes war ihm wohl auch die durch das All verbreitete Weltseele (fr. 40. 41). In beiden Bestimmungen lehnte er sich an platonische Gedanken an, wie sie uns im Philebos, im Timaios und in den Nomoi (oben S. 315. 321. 331) vorliegen. Über Speusippos' ethisches Prinzip berichtet Clem. Alex. Strom. 2, 22, 133 S. 186 St.: *τὴν εὐδαιμονίαν φησὶν ἕξιν εἶναι τελείαν ἐν τοῖς κατὰ φύσιν ἔχουσιν ἢ ἕξιν ἀγαθῶν.* In ähnlicher Weise wie Speusippos wich auch

Xenokrates in einem wesentlichen Punkte der Erkenntnistheorie von Platon ab. Er unterschied Wissen, Vorstellung (*δόξα*) und Wahrnehmung, und zwar in der Weise, daß dem Wissen volle Wahrheit, der Wahrnehmung ebenfalls Wahrheit, aber eine geringere (weniger gesicherte) zukomme, während in der Vorstellung Wahrheit und Unwahrheit sich begegnen sollten. Diese drei Stufen des geistigen Erfassens setzte er mit drei Kategorien von Objekten in Parallele, indem er die außerhalb des Himmelsgewölbes existierende vernunftmäßig erkennbare Welt (*νοητὴ οὐσία*) dem Wissen, die sinnlich wahrnehmbare Welt (*αἰσθητὴ οὐσία*) innerhalb des Himmelsgewölbes der Wahrnehmung und den Himmel selbst als den zusammengesetzten oder gemischten Bereich (*σύνθετος* oder *μικτὴ οὐσία*), mit dem sich sowohl die sinnliche Wahrnehmung durch das Auge wie auch die vernunftmäßige Erkenntnis auf dem Wege der Astrologie zu befassen habe, der Vorstellung zuwies (fr. 5 Heinze). Daß dieser Schematismus nicht einwandfrei ist, liegt auf der Hand, doch fragt sich, ob Sextos, unsere einzige Quelle, in seiner Wiedergabe im einzelnen zuverlässig ist. Jedenfalls stimmt er mit dem Zuge zum Systematisieren, der Xenokrates auch sonst eignet, und uns in der oben S. 341 erwähnten Dreiteilung des Gebietes der Philosophie bereits entgegengetreten ist. (Weiteres über seine Vorliebe für Trichotomien bei Diels, Sitz. d. Berl. Ak. 1883, 479, 1.) Von den beiden Urgründen, die er mit Platon annahm, der Einheit und der (unbegrenzten) Zweiheit, erklärte er den ersten für das männliche, den zweiten für das weibliche Prinzip (vgl. die pythagoreische Tafel, o. S. 81, und den platonischen Timaios, o. S. 322), und nannte den ersten zugleich auch Zeus, ungerade (vgl. o. S. 81) und Vernunft. Die Einheitlichkeit der Welt wahrte er dadurch, daß er das Göttliche sich durch alles erstrecken ließ. Gott war ihm der Himmel, olympische Götter die Gestirne, unterhalb des Mondes wirkten die teils guten, teils bösen Dämonen als Mittelwesen zwischen Göttern und Menschen, göttliche Kräfte lebten in den Elementen, auf die er nach dem Vorgang Früherer (vgl. oben S. 100. 109. 117. 138. 176. 180) Gottheiten des griechischen Volksglaubens deutete (fr. 15. 23). Die Annahme böser Dämonen bot ihm die Möglichkeit, die der Götter unwürdigen Sagen und Kulte zu erklären: sie sollten sich auf solche Dämonen, nicht auf Götter beziehen (fr. 24 ff.). Die Welt unterhalb des Mondes schied er, wie Aristoteles und nach ihm andere, im Anschluß an altpythagoreische Vorstellungen (vgl. Diels, Abhandl. der Berl. Akad. phil.-hist. Kl. 1916 No. 6 S. 26) von dem über dem Monde gelegenen Bereich des immer Gleichen und dem Wechsel nicht Unterworfenen, verknüpfte beide aber wieder dadurch, daß er — im Widerspruch mit der oben erwähnten Deutung des Zeus, aber im Einklang mit seiner Lehre von der Einheitlichkeit der Welt — die Welt über dem Monde den obersten, die unter

dem Monde den untersten Zeus nannte (fr. 18). Die (Welt-) Seele erklärte er für die sich selbst bewegende Zahl und verband so in ihr die Idee, die er der mathematischen Zahl gleichsetzte, und das nach dem Muster der Idee Gebildete, das Bewegte (fr. 60. 64. 68; vgl. die Mittelstellung der Weltseele im platonischen Timaios, o. S. 321. 325). Seiner systematisierenden Weise getreu verfuhr er auch in der Ableitung des Einzelnen aus den letzten Gründen eingehender, als andere Mitglieder seiner Schule: alles in der Welt erhielt seinen bestimmten Platz angewiesen (fr. 26). Dabei wich aber seine Kosmologie in einem wichtigen Punkte von der seines Lehrers ab. Vermutlich in Rücksicht auf die aristotelischen Einwendungen gegen einen Weltanfang hielt er die Welt nicht für zeitlich geworden und half sich der Kosmogonie des platonischen Timaios gegenüber in der Weise, daß er diese Darstellung nicht wörtlich, sondern nur im Sinne einer Veranschaulichung der ursächlichen — nicht zeitlichen — Priorität des Einfachen vor dem Zusammengesetzten verstanden wissen wollte (fr. 54). Er hat mit dieser Auffassung des Timaios einen Weg beschritten, der auch später in dem Streite um Weltentstehung und Weltewigkeit seine Bedeutung behauptete. — Weiter als Speusippos und Xenokrates entfernte sich von Platon

Herakleides Pontikos. Nach dem Vorgange des Pythagoreers Ekphantos[1]) ließ er die Welt aus Grundkörperchen zusammengesetzt sein, die er *ἄναρμοι ὄγκοι*, d. h. verbindungslose (durch leeren Raum getrennte) Molekeln, benannte. Von den demokritischen Atomen unterschieden sie sich durch ihre Leidensfähigkeit (Teilbarkeit?) und qualitative Verschiedenheit (?). Der Aufbau der Welt aus ihnen aber sollte im Gegensatze gegen die mechanische Naturerklärung der Atomistik durch göttliche Waltung erfolgen (Sext. Emp. adv. math. 10, 318, Pyrr. hyp. 3, 32 ff.; Cic. de nat. deor. 1, 13, 34; im übrigen vgl. Heidel in der S. 119* angeführten Abhandlung, der aber in der Gleichsetzung von Ekphantos, Herakleides und Asklepiades zu weit geht). Ebenfalls von Ekphantos wird Herakleides die schon oben S. 81 erwähnte Lehre übernommen haben, daß die Erde sich um ihre Axe drehe, ohne ihren Platz im Weltenraume zu verändern, während er für Merkur und Venus bereits den Umlauf um die Sonne annahm. In beiden Lehren, der kosmologischen wie der astronomischen, bildet Herakleides den Übergangspunkt zu folgenreichen späteren Theorien. Mit seiner Molekelnlehre beeinflußte er wahrscheinlich Straton den Physiker (§ 67) und durch ihn die antike Mechanik und Medizin, sicher den Arzt Asklepiades von Bithynien (§ 60), mit seiner Theorie der Erddrehung, die den scheinbaren täglichen Umlauf der Sonne ohne Annahme einer Sonnenbewegung erklärlich machte, Aristarchos von Samos und durch ihn die folgende kosmologische Entwicklung in der Richtung auf das kopernikanische Weltsystem (o. S. 82).

Zu Herakleides' Annäherung an den Atomismus fügt es sich wohl, daß er die Seele für körperlich hielt, wobei man andererseits wieder an eine Angabe über pythagoreische Lehren (Alex. Polyh. b. Diog. Laërt. 8, 28) erinnert wird, wenn er den Seelenstoff für ätherisch und die Seele für lichtartig erklärte (Belege bei Diels Dox. Gr. S. 213. 214 [Philop. d. an. 9, 6 f. Hayd.]. 388). Eine widersprechende Ansicht, nach welcher der Seele keine selbständige Existenz zukommt und alle ihr zugeschriebenen Kräfte dem Leibe angehören (vgl. o. S. 82. 283), war in der Schrift *Περὶ τῶν ἐν Ἅιδου* ausgeführt, die von manchen Herakleides abgesprochen wurde (Plut. utr. anim. an corp. sit lib. et aegr. 5, 2).

---

[1]) Gegen die von Voss und Tannery unter dem Beifall Heidels vorgenommene Verflüchtigung des Ekphantos zu einer bloßen Gesprächsperson in Herakleides' Dialog *Περὶ φύσεως* s. Diels Vorsokr. zu c. 38.

Mit seiner philosophischen Betätigung verband Herakleides, wie die Angaben über seine zahlreichen Schriften, beispielsweise über sein musikgeschichtliches Werk *Περὶ μουσικῆς*, bezeugen, eine umfassende gelehrte Tätigkeit in peripatetischem Sinne (nach Sotion bei Diog. Laërt. 5, 86 hörte er auch Aristoteles). Dabei war freilich solide Forschungsarbeit mit kritikloser Aufnahme phantastischer Wundergeschichten in auffälliger Weise gemischt. — Wie Herakleides so gehörte auch

Eudoxos zu den angesehenen Astronomen des Altertums. Aber er wich auf dem Gebiete der Himmelskunde nicht in tiefgreifender Weise von Platon ab. Dagegen gelangte er in Metaphysik und Ethik zu Bestimmungen, die obwohl von platonischen Gedanken ausgehend doch als heterodox zu bezeichnen sind. Platon hatte im Sophistes die Mischbarkeit von Ideen untereinander angenommen und aus dieser Annahme für Logik und Ontologie Gewinn gezogen. Eudoxos verfolgte den Gedanken in der Richtung weiter, daß er die wegen ihrer Unbestimmtheit angreifbare „Teilhabe" der Dinge an den Ideen durch die „Mischung" der Ideen mit den Dingen ersetzte. Daß er dabei nicht von der Mischung körperlich gedachter Ideen sprach, die Zusammenstellung von Anaxagoras und Eudoxos bei Aristot. Metaph. *A* 9, 991 a 16 f. also sehr mit Einschränkung zu verstehen ist, ergibt sich aus dem, was Alexand. z. Metaph. S. 97, 30 f. aus Aristoteles *Περὶ ἰδεῶν* mitteilt. Wichtiger ist die ethische These des Eudoxos. Platon wies in den Nomoi 732 e ff. darauf hin, daß alle Menschen Lust erstreben und Unlust meiden, und suchte zu erweisen, daß auch unter dem hedonistischen Gesichtspunkte das sittliche Leben vor dem unsittlichen den Vorzug verdiene (vgl. auch Politeia 580 d ff., o. S. 292). Eudoxos ging weiter und erklärte unter Berufung auf das instinktive Luststreben aller vernunftbegabten und vernunftlosen Wesen die Lust für das Gute (Aristot. Eth. Nic. *K* 2, 1172 b 9 ff., vgl. *A* 12, 1101 b 27 ff.; s. aber auch Platon oben S. 241). — Entgegen diesen Abweichungen scheinen

Polemon und ***Krates*** der platonischen Lehre in allem Wesentlichen treu geblieben zu sein. Unter dem Wenigen, was über sie überliefert ist, verdient die systematisierte Güterlehre Hervorhebung, die, wie oben bemerkt, auch bei Speusippos, Xenokrates und Krantor zu finden ist, als deren Hauptvertreter aber bisweilen Polemon genannt wird. Seine Forderung ging auf das naturgemäße Leben, das in erster Linie durch die Tugenden, daneben aber auch durch den Genuß leiblicher und äußerer Güter der Glückseligkeit teilhaftig werde (Cic. Acad. 2, 42, 131; de fin. 2, 11, 33 f.; 4, 6, 14. Clem. Alex. Strom. 2, 133, 7 S. 186, 29 f. St.). Der radikalen, die Tugend für das einzige Gut erklärenden Lehre des Kynismus und der Stoa gegenüber tritt hier die für die Akademie charakteristische Mäßigung zutage, die auf einem anderen Felde

Krantor vertrat, indem er in seinem berühmten Buche *Περὶ πένθους* im Gegensatze zur kynisch-stoischen Apathie Mäßigung der Affekte (Metriopathie), nicht ihre Ausrottung, verlangte (Cic. Acad. 2, 44, 135; Tusc. 3, 6, 12; Plut. Cons. ad Apoll. 3; vgl. Plat. Politeia 603 e). Bemerkenswert ist bei diesem Philosophen ferner, daß er als erster den platonischen Timaios kommentierte, wobei er ebenso wie Xenokrates die Kosmogonie dieses Dialoges nicht im Sinne einer zeitlichen Weltentstehung auffaßte (Plut. de an. procr. in Tim. 3, 1; Procl. in Tim. I S. 76, 1 f.; 277, 8 ff. Diehl).

Hermodoros ist nur als Verfasser einer Schrift über Platon (der oben S. 194 erwähnten Biographie) von Bedeutung, aus der uns neben Lebensnachrichten auch einige Aufzeichnungen über platonische Lehren überliefert sind (Simpl. Phys. S. 247, 33 ff. 256, 32 ff. Diels).

Chion aus dem pontischen Herakleia tötete im Verein mit Leonides und Antitheos, von denen der erstere gleichfalls als Schüler Platons genannt wird, der zweite wahrscheinlich demselben Kreise zuzuweisen ist, den Tyrannen seiner Vaterstadt Klearchos, der ebenfalls, wenn auch nur kurze Zeit, Platon gehört hatte. Er vergegenwärtigt uns neben Dion u. a. die politische Betätigung von Mitgliedern der alten Akademie (Acad. ind. Herc. col. 6, 13 ff. S. 35 M.; Justin. 16, 5, 12 f.; Phot. cod. 224 S. 222 b 30 ff. B.; Suid. s. v. *Κλέαρχος*). Die unter seinem Namen erhaltenen Briefe sind spätere Fälschung.

Über Tochterverbände der Akademie in Kleinasien s. W. W. Jaeger, Stud. z. Entstehungsgesch. d. Metaph. d. Aristot. S. 34 f.

§ 46. Aristoteles' Leben. Aristoteles, geb. 384/83 v. Chr. zu Stageira (oder Stagiros) in Thrakien, der Sohn des Arztes Nikomachos, war seit seinem achtzehnten Lebensjahre (367/66) Schüler des Platon und blieb dies zwanzig Jahre lang. Nach Platons Tode (348/47) begab er sich mit Xenokrates zu Hermias, dem Herrscher von Atarneus und Assos in Mysien, verweilte dort drei Jahre, ging dann nach Mytilene und darnach (343/42) — vielleicht nach einem Zwischenaufenthalte in Athen — an den makedonischen Königshof als Erzieher des damals dreizehnjährigen Alexander (des nachmaligen „Großen"). Nach dessen Regierungsantritt (336/35) kehrte er, nachdem er sich einige Zeit in Stageira aufgehalten hatte, nach Athen zurück und gründete dort 335/34 v. Chr. im Lykeion seine Schule (die Schule der „Peripatetiker" oder den „Peripatos"), der er etwa zwölf Jahre lang vorstand. Die antimakedonische Erhebung in Athen nach dem Tode Alexanders trug ihm eine Verfolgung in Gestalt einer Anklage wegen Religionsfrevels ein. Aristoteles entzog sich dem Prozesse, indem er sich nach Chalkis begab, wo er bald darauf, 322 v. Chr., in seinem 63. Lebensjahre starb.

Antike Nachrichten über Aristoteles im allgemeinen und Aristoteles' Leben im besonderen: Aus *Ariston von Keos* (s. § 67) hat Diogenes Laërtios 5, 61 ff. das Testament des Straton und vermutlich auch die bei ihm erhaltenen Testamente anderer Peripatetiker und so auch des Aristoteles direkt oder indirekt entnommen. Mit diesen Urkunden wird bei Ariston auch anderes wertvolle Material vereinigt gewesen sein. Weiterhin durchlief die Tradition die Stadien der oben S. 20 ff. beschriebenen biographischen und Diadochai-Schriftstellerei. Auf uns gekommen sind die folgenden antiken Viten: 1. Diogenes Laërtios 5, 1 ff., wahrscheinlich auf eine von einem Peripatetiker (Ariston von Keos? vgl. Gercke, Art. Ariston 52 bei Pauly-Wissowa S. 954) verfaßte Spezialgeschichte des Peripatos zurückgehend. 2. Dionys v. Halikarnaß im Briefe an Ammaios c. 5 (I, S. 262 f. Usener-Radermacher; auf Grund der *κοιναὶ ἱστορίαι* [vgl. c. 3 S. 260, 2, dazu Leo, Griech.-röm. Biogr. S. 20 f.]; abgedr. bei Westermann, Vit. script. Graec. S. 397 f.). Enthält die auch bei Diog. Laërt. vorliegenden Angaben des Apollodoros (Apollod. fr. 56 Jacoby). 3. Vita Menagiana, benannt nach ihrem ersten Herausgeber Menagius, der sie zu Diog. Laërt. 5, 35 edierte (Titel *Ἀριστοτέλους βίος καὶ συγγράμματα αὐτοῦ*). Abgedruckt bei Westermann S. 401 ff. Geht zurück auf Hesychios. Aus der nämlichen Quelle schöpft 4. Suidas s. v. *Ἀριστοτέλης* (wörtlich mit der Vit. Menag. übereinstimmend). 5. Die neuplatonische Vita, die uns in drei Redaktionen vorliegt: a) Vita Marciana

(in cod. Marc. 257), herausgeg. von L. Robbe, Lugd. Bat. 1861, jetzt zu benutzen in der Ausgabe von Val. Rose im Anhange von: Aristot. qui fereb. libr. fragm. coll. V. R. (Lipsiae 1886), S. 426 ff.; b) Vita Pseudammoniana, bei Westermann S. 398 ff., bei Val. Rose a. a. O. S. 437 ff., wo auch Näheres über die Überlieferung zu finden ist; c) Vita latina (nach Val. Rose aus a und b von einem anonymen Übersetzer im XIII. Jahrh. zusammengearbeitet) bei Rose S. 442 ff. Quelle der neuplatonischen Vita ist der Peripatetiker Ptolemaios (1.—2. Jahrh. nach Chr.), der selbst wieder auf Andronikos zurückgeht. Sie ist in letzter Instanz wahrscheinlich Teil einer Einleitung zu einer Aristotelesausgabe. — Syrisch-arabische Biographien s. bei Ant. Baumstark, Aristoteles bei den Syrern vom V.—VIII. Jahrhundert. Syrische Texte, herausgegeben, übersetzt und untersucht, I, Leipzig 1900 (dazu Chatzis, Der Philosoph und Grammatiker Ptolemaios Chennos, S. XXII ff. [Hauptquelle Andronikos von Rhodos]). S. ferner Ed. Sachau, Verz. d. syr. Hss. d. Kgl. Bibl. z. Berlin (= Hss.-verz. d. Kgl. Bibl. z. Berlin, Bd. 23), S. 335 ff. — Neben diesen geschlossenen Viten kommen noch mancherlei zerstreute Angaben bei antiken Schriftstellern in Betracht, die größtenteils in den Anmerkungen bei Zeller zu finden sind. Ehrendekret für Aristoteles und Kallisthenes als Verfasser der Liste der pythischen Sieger: Dittenberger, Syll. inscript. Gr.² No. 915. Einiges für Aristoteles' Entwicklung Wichtige ergibt Philodems Polemik gegen ihn in Pap. Hercul. 1015, 832; vgl. Sudhaus, Rhein. Mus. 48 (1893), 552 ff. Auch in seiner Geschichte der Akademie hatte Philodem Anlaß, des Aristoteles zu gedenken (Acad. philos. ind. Herc. S. 23. 34. 38 Mekler). Bemerkenswertes gibt auch Aristokles bei Euseb. Praep. ev. 15, 2, 1 ff. Für das Verhältnis zu Alexander d. Gr. kommt ferner Plutarchs Vita Alexandri in Betracht.

Chronologie: Jacoby, Apollodors Chronik S. 316 ff.

Antike Bildnisse: Die Porträtstatue im Palazzo Spada zu Rom, die man lange Zeit für die des Aristoteles ansah, hat einen Kopf aus dem Beginn der römischen Kaiserzeit, auch ist die verstümmelte Inschrift wahrscheinlich in Aristippos, nicht in Aristoteles zu ergänzen. Dagegen hat Studniczka in einem Philosophenkopf des Hofmuseums in Wien mit Sicherheit Aristoteles erkannt. S. darüber Bernoulli, Griech. Ikonographie II S. 94—98, wo auch Repliken der Büste angegeben sind. Vgl. Fr. Studniczka, Ps.-Aristotele Spada, Röm. Mitt. 5 (1890), 12—15, Alfr. Gercke unter dem gleichen Titel, ebenda 15—16, Fr. Studniczka, Das Bildnis des Aristoteles, Leipzig 1908, Pr., K. A. Esdaile, A bronze statuette in the British Museum and the Aristotle of the Palazzo Spada, Journ. of hellen. stud. 34, 48 ff. (Über eine moderne Fälschung C. Robert, Hermes 29 [1894], 417 ff.; 30 [1895], 135 ff.).

Das Äußere des Aristoteles nach literarischer Quelle: Diog. Laërt. 5, 1: *Τραυλὸς τὴν φωνήν, ὥς φησι Τιμόθεος ὁ Ἀθηναῖος ἐν τῷ περὶ βίων, ἀλλὰ καὶ ἰσχνοσκελής, φασίν, ἦν καὶ μικρόμματος ἐσθῆτί τε ἐπισήμῳ χρώμενος καὶ δακτυλίοις καὶ κουρᾷ.*

Von Aristoteles' Leben sind uns nur die Umrisse durch sichere Überlieferung bekannt.¹) Ein festes chronologisches Gerüste bietet auch hier Apollodor. Darnach ist Aristoteles 384/83 vor Chr. geboren. Seine Heimat war Stageira (oder Stagiros) auf der thrakischen Chalkidike. Sein Vater, der Sprößling eines alten Ärztegeschlechtes, stand als Leibarzt im Dienste des Königs Amyntas II. im benachbarten Makedonien. Nach dem Tode der Eltern leitete ein Verwandter, Proxenos von Atarneus in Mysien, die Erziehung des Knaben. Für Aristoteles' Leben entscheidend war sein erster Aufenthalt in Athen, wohin er in seinem achtzehnten Jahre (367/66) zum Studium übersiedelte. Als Mitglied der Aka-

---

¹) Die Umrisse sind durch ein farbenreiches Bild ausgefüllt von Wilamowitz, Aristoteles und Athen I, S. 311 ff. — Die oben im Texte gegebene Lebensskizze gründet sich im wesentlichen auf die oben genannten antiken Viten, wo die Einzelangaben leicht aufzufinden sind. Bei Nachrichten anderer Herkunft ist die Quelle notiert.

demie, der er zwanzig Jahre lang, bis zum Tode ihres Stifters, angehörte, erwarb er sich die genaueste Kenntnis der platonischen Philosophie und ihrer Wurzeln in Vorsokratik und Sokratik. Auch zu weiteren Studien auf dem Gebiete der Naturwissenschaften und aller in den Kreis der *φιλοσοφία* einbezogenen Sonderfächer boten ihm die Einrichtungen des akademischen Vereins Gelegenheit, auch gestatteten sie ihm, sich selbst als Lehrer zu betätigen, was er in der Rhetorik, und zwar als Gegner des Isokrates (Cic. de or. 3, 35, 141 u. a., Quint. 3, 1, 14), getan zu haben scheint. Ohne Zweifel legte Aristoteles im Gedankenaustausch mit dem Leiter und den übrigen Mitgliedern der Akademie schon jetzt den Grund zu seinem eigenen System. Daß dabei Meinungsverschiedenheiten zu Spannungen führten, ist möglich. Immerhin verdient Beachtung, wie Aristoteles noch später bei der Polemik gegen die Ideenlehre seine persönliche Freundschaft mit ihrem Urheber betont (Eth. Nicom. *A* 4, 1096 a 12 ff.). Jedenfalls sind die antiken Angaben über schroffe Mißhelligkeiten zwischen Lehrer und Schüler (Ael. var. hist. 3, 19; 4, 9 u. a.; vgl. Aristokl. b. Eus. 15, 2, 3) schlecht beglaubigt, und, soweit sie Aristoteles' Austritt aus der Akademie und die Begründung einer eigenen aristotelischen Schule noch bei Platons Lebzeiten behaupten, stehen ihnen teils unmittelbar gewichtigere Zeugnisse entgegen, teils sind sie mittelbar aus anderen Tatsachen zu widerlegen. Dahin gehört, daß Aristoteles gleich nach Platons Tode (348/47) gemeinsam mit Xenokrates einer Einladung des Hermias, des Herrschers von Atarneus und Assos, folgte. Wir sind über die Umstände dieser Einladung nicht unterrichtet. Daß dabei Beziehungen des Proxenos zu Atarneus eine Rolle spielten, läßt sich vermuten. Der Zeitpunkt der Reise macht wahrscheinlich, daß sich Aristoteles nach Platons Tode durch nichts mehr an Athen gefesselt fühlte (vgl. Acad. ind. Hercul. col. *V* 5 f. S. 23 M.). Möglich auch, daß die Nachfolge des Speusippos in der Leitung der Akademie weder nach seinem, noch nach Xenokrates' Sinne war. Schwerlich aber würde sich Xenokrates als Anhänger Platons zu der Reise- und Aufenthaltsgemeinschaft entschlossen haben, wenn ein Bruch zwischen Platon und Aristoteles erfolgt gewesen wäre. Der Ort, an dem die beiden Philosophen verweilten, war Assos. Von ihrem der Philosophie gewidmeten Zusammenleben und ihrer Förderung durch den selbst philosophisch interessierten (Suid. s. v. *Ἑρμίας*) Herrscher gibt Philodem, Acad. ind. Hercul. col. *V* 7 ff. S. 23 M., eine Schilderung, deren Überlieferung leider durch den schlechten Erhaltungszustand des Papyrus beeinträchtigt ist. Drei Jahre dauerte dieser Verkehr, bis Hermias in die Gewalt des Perserkönigs geriet, der ihn hinrichten ließ (345/44).[1] Aristoteles fand nun mit Pythias, der Nichte und Adoptivtochter des Hermias, die er zur Frau nahm (Aristokl. b. Euseb. 15, 2, 14), eine Zuflucht in Mytilene auf der Assos gegenüberliegenden Insel Lesbos. Hier scheint er längere Zeit verweilt zu haben, wohl im Verkehr mit philosophischen Freunden — Theophrast und Phainias stammten aus Eresos auf Lesbos —, vielleicht auch in der Absicht eine Schule zu gründen. Wahrscheinlich noch in Mytilene, möglicherweise aber auch schon wieder in Athen traf ihn 343/42 der Ruf, am makedonischen Hofe die Erziehung

---

[1]) So nach Strab. 13 S. 57 in Verbindung mit Apollod. fr. 56. Andere Zeugnisse ergeben für Hermias' Tod eine spätere Zeit. Da Aristoteles' dreijähriger Aufenthalt bei Hermias durch Apollodor gesichert ist, müßte darnach der Aufbruch von Assos noch vor der Katastrophe des Herrschers erfolgt sein. Damit würde auch der Aufbruch selbst hinsichtlich seiner Motivierung und die im Texte sogleich zu erwähnende Verbindung mit Pythias in ein anderes Licht rücken. Vgl. W. W. Jaeger, Studien z. Entstehungsgesch. d. Metaph. d. Arist. S. 35 Anm.

des damals dreizehnjährigen Kronprinzen Alexander zu leiten. Daß er Folge leistete, ist leicht zu verstehen. Das Bestreben politische Theorie in Praxis umzusetzen war ein Erbe des Stifters der Akademie. Platon hatte gedacht, den eben zum Throne gelangten jugendlichen Dionys im Sinne seiner eigenen politischen Ideale zu beeinflussen. Alexanders Thronbesteigung war nach seinen Jahren fürs erste nicht zu erwarten. Um so eher ließ sich eine tiefgreifende Einwirkung auf Charakter und Anschauungen des makedonischen Prinzen erhoffen, von der der klar Blickende voraussehen konnte, daß sie einstmals auch der politischen und kulturellen Entwicklung des Griechentums zugute kommen werde. Wie Platon in Syrakus, so mag auch Aristoteles im Mittelpunkte eines größeren, einheitlich regierten Staatswesens selbst politisch gelernt haben, so wenig er auch in seinen Schriften auf makedonische Verhältnisse unmittelbar Bezug nimmt. Zum mindesten wird durch den Aufenthalt in Makedonien in ihm das Streben nach Verbindung von Philosophie und Politik und die Erkenntnis der Schäden des griechischen kleinstaatlichen Getriebes erstarkt sein; beides ist für seine späteren Jahre bezeugt durch Philodem (vgl. Sudhaus, Rhein. Mus. 48 [1893], 553. 559. 563). Mit der Thronbesteigung Alexanders, 336/35 vor Chr., fand der Lehrkursus, der schon vorher während der letzten Jahre durch politische und militärische Betätigung des Zöglings beeinträchtigt worden war, sein Ende, und Aristoteles zog sich nach seiner Vaterstadt Stageira zurück (Ps.-Demetr. d. eloc. 29, 154 = Aristot. fragm. 669 Rose). Daß auch die persönlichen Beziehungen zu Alexander, namentlich als dieser nach Asien zu Felde zog, schwächer und schwächer wurden, war natürlich. Der Gegensatz zwischen dem Manne der politischen und militärischen Tat und dem Denker machte sich fühlbar. Die Gleichstellung von Barbaren und Griechen durch Alexander stand im schärfsten Widerspruche zu der Anschauung vom Barbarentum, die Aristoteles später in seinem politischen Hauptwerke zum Ausdruck brachte, und der ganze Perserzug wird von ihm schwerlich gebilligt worden sein, nachdem er zuvor Philippos, dem Vater Alexanders, eine solche Unternehmung widerraten hatte (Sudhaus a. a. O. 557. 559). Dazu kam noch, um das Verhältnis zu trüben, der wirkliche oder vermeintliche Verrat des Kallisthenes, eines Verwandten und Schülers des Aristoteles, den der König auf Empfehlung seines ehemaligen Lehrers in sein Gefolge aufgenommen hatte (Plut. Alex. 52 ff.). Immerhin sind die antiken Angaben, denen zufolge Alexander, wie Philippos schon vor ihm, Aristoteles' Forschungen durch Geldbewilligung und andere Vergünstigungen unterstützte, nicht ohne weiteres abzuweisen, so wenig auch die z. T. ins Abenteuerliche gehenden Behauptungen über den Umfang dieser Unterstützung Glauben verdienen (Ael. var. hist. 4, 19; Athen. 9, 398 e; Plin. hist. nat. 8, 16, 44).

Je mehr Aristoteles das Band, das seinen Zögling an ihn fesselte, schon in dessen Kronprinzenzeit sich lockern sah, desto stärker zog es ihn nach dem Orte seines eigenen jugendlichen Studiums. So suchte er ein Jahr nach dem Abschluß seiner erzieherischen Mission (335/34) Athen wieder auf. Den Wiedereintritt in die Akademie verschmähte er wohl im Bewußtsein der Entfernung, die mittlerweile in philosophischen Grundfragen nicht minder als im Verhalten zum praktischen Leben ihn und seine Mitschüler getrennt hatte. Es blieb also nur, wollte er in umfassenderem Maße wirken, die Gründung einer eigenen Schule. Ihre Stätte war das Lykeion, der heilige Bezirk des Apollon Lykeios im Nordosten der Stadt, ihre Verfassung wieder die des religiösen Vereins mit dem Musenkultus als Mittelpunkt (s. oben S. 199). Nach dem *περίπατος* (Wandelgange), den die Mitglieder der Schule zu wissenschaftlichen Verhandlungen benutzten, hießen sie *οἱ ἐκ* (oder *ἀπὸ*) *τοῦ περιπάτου*, nach ihrer (übrigens

keineswegs auf diese Schule beschränkten) Gepflogenheit des Diskurrierens im Umhergehen *οἱ Περιπατητικοί*. Man gebrauchte zur Bezeichnung der Schule auch kurzweg den Namen *Περίπατος*. Im Unterschiede von der platonischen verfügte sie bei Lebzeiten ihres Stifters über kein eigenes Grundstück, da Aristoteles als Nichtbürger in Athen keinen Grundbesitz erwerben konnte. Erst die nächste Generation stellte sie in dieser Beziehung der Akademie gleich (Diog. Laërt. 5, 39. 52). Dafür tritt in der wissenschaftlichen Arbeit des Peripatos der Charakter des Vereins, der neben der Lehrüberlieferung an Jüngere die gemeinsame Forschungsarbeit gereifter Mitglieder pflegte, für uns klarer als in der Akademie zutage. Die Sammlung und Verarbeitung der gewaltigen Stoffmassen aus fast allen Gebieten des Wissens, die wir in Aristoteles' erhaltenen Werken staunend wahrnehmen, setzt archivalische Studien, naturkundliche Beobachtungen und sonstige Vorarbeiten in einem Umfange voraus, in welchem sie das Schulhaupt allein auch unter den günstigsten Umständen nicht zu leisten vermochte. Hier verrät sich die organisierte Hilfe der gesamten Schulmitglieder, soweit sie zur Fähigkeit methodischen Arbeitens herangebildet waren (vgl. Useners unten S. 27* unter F angeführten Aufsatz).

Die Lehrtätigkeit des Aristoteles vollzog sich naturgemäß, wie die Platons, bald in der Form des geschlossenen Vortrags bezw. der Vorlesung, bald in der des Dialogs. Über erstere wird die Besprechung seiner Lehrschriften (§ 47) einiges Nähere ergeben. Die Dialogform war da selbstverständlich, wo es sich nicht um den Unterricht von Neulingen, sondern um die Erörterung von Problemen mit wissenschaftlich bereits erstarkten Männern handelte, sie kam aber auch — entsprechend etwa den „Übungen" neben den „Vorlesungen" unserer Universitäten — in der Unterweisung der Novizen zur Anwendung.

Das Große, was von Aristoteles als Schulvorstand geleistet wurde, ist um so bewundernswerter, als es sich in einen verhältnismäßig kleinen Zeitraum zusammendrängte. Alexanders plötzlicher Tod, 323 v. Chr., bewirkte in den griechischen Staaten, und so auch in Athen, eine Auflehnung gegen die makedonische Herrschaft und eine Verfolgung aller derjenigen, die im Rufe makedonischer Gesinnung standen. Aristoteles' Herkunft, seine Beziehungen zu Philipp und Alexander, seine warme Freundschaft mit Antipatros, dem Reichsverweser Alexanders und jetzigen Bekämpfer der griechischen Erhebung, vielleicht auch Äußerungen über das Getriebe der athenischen Demokratie, alles das machte auch ihn zum Gegenstande der Verfolgung, die sich in diesem Falle wieder einmal in den Deckmantel der Sühnung eines Religionsfrevels verhüllte. Die Lobpreisung des Hermias in einem noch erhaltenen Hymnos auf die Tugend gab den einem unbefangenen Leser schwer begreiflichen Anlaß zu einer Anklage wegen *ἀσέβεια*. Aristoteles entschloß sich, dem gefährlichen Prozesse aus dem Wege zu gehen, um, wie er (mit Bezug auf Sokrates' Schicksal) gesagt haben soll, zu verhindern, daß die Athener sich zum zweiten Male an der Philosophie versündigten. Er begab sich nach Chalkis, wo er vielleicht von früher her ein Anwesen besaß. Dort raffte ihn schon nach etwa einem Jahre, 322/21 vor Chr., eine Krankheit dahin. Sein Testament ist bei Diog. Laërt. 5, 11 ff. erhalten. Er sorgt darin u. a. für Nikanor, den von ihm adoptierten Sohn seines einstmaligen Pflegevaters Proxenos, für Pythias, die gleichnamige Tochter seiner ersten Gattin — beide wurden einander zur Ehe bestimmt —, für Nikomachos, seinen und der Herpyllis Sohn, mit der er nach dem Tode seiner Gattin Pythias wie es scheint in einem vom athenischen Gesetz vorgesehenen freien Eheverhältnis gelebt hatte, und für Herpyllis selbst. Die Schulangelegenheiten, die im Testamente keine Erwähnung finden, waren

ohne Zweifel schon früher, vielleicht bei Aristoteles' Scheiden aus Athen, geordnet worden, wobei er Theophrastos zu seinem Nachfolger bestimmte (Gell. 13, 5).

Ein Urteil über Aristoteles' wissenschaftlichen Charakter setzt die Kenntnis seiner Schriften und Philosophie (§§ 47—53) voraus. Gleichwohl mag schon hier auf die Worte hingewiesen werden, mit denen Goethe den Stagiriten charakterisiert. Er sagt im unmittelbaren Anschluß an die oben S. 202 wiedergegebene Schilderung Platons: „Aristoteles hingegen steht zu der Welt wie ein Mann, ein baumeisterlicher. Er ist nun einmal hier und soll hier wirken und schaffen. Er erkundigt sich nach dem Boden, aber nicht weiter, als bis er Grund findet. Von da bis zum Mittelpunct der Erde ist ihm das Übrige gleichgültig. Er umzieht einen ungeheuren Grundkreis für sein Gebäude, schafft Materialien von allen Seiten her, ordnet sie, schichtet sie auf und steigt so in regelmäßiger Form pyramidenartig in die Höhe, wenn Platon einem Obelisken, ja einer spitzen Flamme gleich, den Himmel sucht." (Diese Charakteristik des Aristoteles ist jedoch nicht in solchem Maße zutreffend, wie die des Platon. Die empirische Basierung, das geordnete Aufsteigen, der nüchterne, vernunftklare Blick, der gesunde praktische Sinn sind richtige Züge; wenn aber Goethe anzunehmen scheint, daß die Erkenntnis Aristoteles nur insoweit interessiere, als sie praktische Bedeutung habe, so widerstreitet dies der Lehre und dem Verhalten dieses Philosophen. Übrigens fehlt weder bei Platon, noch bei Aristoteles neben dem Aufsteigen zum Allgemeinen das Herabsteigen zum Besonderen durch Einteilung und Deduktion.) Auch hier sei an die Darstellung der beiden Philosophen in Raffaels Schule von Athen (o. S. 202) erinnert.

§ 47. Die Schriften des Aristoteles waren teils Dialoge, teils Lehrschriften („akroamatische", d. h. zum Hören bestimmte Schriften). Die ersteren wurden durch den Buchhandel unter ein weiteres Publikum verbreitet, die letzteren in der Schule vorgelesen. Auf uns gekommen ist nur eine große Reihe von Lehrschriften (unter Einmengung von Unechtem) und eine verhältnismäßig kleine Zahl von Dialogfragmenten. Die Dialoge sind größtenteils während des ersten, die Lehrschriften während des zweiten Aufenthaltes in Athen verfaßt. Dem Inhalte nach lassen sich die Lehrschriften in folgende Gruppen einteilen: 1. Logische Schriften. 2. Die Metaphysik. 3. Schriften zur Naturphilosophie und Naturwissenschaft, Mathematik und Psychologie. 4. Schriften zur Ethik, Politik und Ökonomik. An die letzte Gruppe fügen sich am besten die Rhetorik und die Poetik an. Die Gesamtheit der logischen Schriften wird unter dem Titel Organon zusammengefaßt. Die Doktrin, welche in den metaphysischen Abhandlungen behandelt wird, trägt bei Aristoteles selbst den Namen: erste (auf die obersten Prinzipien gerichtete) Philosophie und wurde erst später Metaphysik genannt. Ein einheitliches Werk ist die „Metaphysik" benannte Schrift keinesfalls, sondern eine Ver-

einigung von Untersuchungen, die zum metaphysischen Lehrkursus des Aristoteles gehörten oder dazu in Beziehung gesetzt wurden. Unter den Schriften der dritten Gruppe sind die Physik (auscultationes physicae) und die Naturgeschichte der Tiere (eine komparative Physiologie) von erheblicher philosophischer Bedeutung; in noch höherem Grade aber gilt dies von den psychologischen Schriften (drei Büchern über die Seele und mehreren kleineren Abhandlungen, den sogen. Parva Naturalia). Die Ethik des Aristoteles ist in dreifacher Gestalt auf uns gekommen, der Nikomachischen Ethik (den von Aristoteles' Sohne Nikomachos für die Herausgabe redigierten ethischen Vorlesungen des Vaters), der Eudemischen Ethik (von Eudemos verfaßt) und den Magna Moralia (einem Auszug aus beiden). Der Individualethik steht in der Schrift Politika die Staatslehre im Sinne der politischen und sozialen Ethik gegenüber.

Überlieferung. Neben der direkten handschriftlichen Überlieferung, hinsichtlich deren auf die Vorreden und kritischen Apparate der Ausgaben verwiesen werden muß (Handschriftenverzeichnis S. III ff. der Akad. Ausg.; kurze Orientierung bei Christ-Schmid, Gesch. d. griech. Lit. I[6] S. 771), bilden eine wichtige Textesquelle die griechischen Kommentatoren, die Texte vor sich hatten, welche an Alter die unserigen um Jahrhunderte überragen. Die Ausnutzung dieser Textesquelle ist erst durch die kritischen Kommentarausgaben der Berliner Akademie (s. u. S. 365 f.) ermöglicht worden. Syrische und arabische Texte: Ed. Sachau, Verz. d. syr. Hss. d. Kgl. Bibl. z. Berlin (= Hss.-Verz. d. Kgl. Bibl. z. Berlin, Bd. 23), Berlin 1899, S. 320 ff.

Beschäftigung des Altertums mit den aristotelischen Schriften: Die Ergebnisse dieser Beschäftigung waren, abgesehen von der Fortpflanzung der aristotelischen Lehre, teils Sammlung, Ordnung und Herausgabe der aristotelischen Vorlesungs-(Lehr-)Schriften und im Zusammenhange damit Verzeichnisse der aristotelischen Schriften und eine Einteilung des Schriftencorpus, teils Kommentare und Paraphrasen, die zur Erklärung des Aristoteles, mehr aber noch zur Geschichte dieser Erklärung sehr wertvolle Beiträge liefern.

Die Zusammenstellung der aristotelischen Vorlesungen zu den Schriften, die wir heute in Händen haben, wurde schon von Aristoteles selbst und den nächstfolgenden Generationen des Peripatos begonnen. Im wesentlichen abschließend und grundlegend für die Zukunft war die Ausgabe des Andronikos von Rhodos (s. § 71). Mit der Veranstaltung dieser Ausgabe gingen Anlage eines Schriftenverzeichnisses, Einteilung des Corpus und Abfassung von Kommentaren Hand in Hand. Durch diese Arbeiten begründete Andronikos eine neue Epoche aristotelischer Studien.

Neben der im wesentlichen auf Andronikos beruhenden Gestaltung unseres aristotelischen Corpus liegen uns von Resultaten antiker Arbeit noch vor:

A. Antike Schriftenverzeichnisse, und zwar:

I. Das Verzeichnis bei Diog. Laërt. 5, 21—27 (vgl. 34), außer den Diogenes-Ausgaben abgedruckt in der Arist.-Ausgabe d. Berl. Akademie V, S. 1463 ff., bei Val. Rose, Arist. Pseudepigr. S. 12 ff., Arist. qui fereb. libr. fragm. S. 3 ff.

II. Das Verzeichnis des Anonymus Menagii, zurückgehend auf Hesychios (s. o. S. 358), abgedruckt in der Arist.-Ausg. d. Berl. Akad. V, S. 1466 ff., Aristot. Pseudepigr. S. 18 f., Aristot. qui fereb. libr. fragm. S. 9 ff. Hesych hat das Verzeichnis des Diog. Laërt. wiedergegeben, manches ausgelassen, anderes zur Ergänzung hinzugefügt.

Die Zahl der von Aristoteles verfaßten Bücher wird in I und II übereinstimmend auf gegen 400 angegeben. Quelle dieser Liste ist wahrscheinlich der alexandrinische Peripatetiker Hermippos (s. o. S. 22), der in diesem Verzeichnisse diejenigen Schriften des Aristoteles zusammenstellte, die in der alexandrinischen Bibliothek vorhanden waren.

III. Das Verzeichnis des Peripatetikers Ptolemaios (im 1. oder 2. Jahrh. nach Chr., jedenfalls nach Andronikos), uns sehr unvollständig vorliegend bei zwei arabischen Schriftstellern, Ibn el-Kifti (gest. 1248) und Ibn Abi Oseibiam (gest. 1269), erwähnt von Elias in Categ., abgedruckt in der Berliner Aristoteles-Ausgabe V, S. 1469 ff., bei Val. Rose, Aristot. qui fereb. libr. fragm. S. 18 ff. Übersetzung der beiden arabischen Rezensionen des Schriftenverzeichnisses bei A. Baumstark, Aristot. bei den Syrern vom V.—VIII. Jahrh. I, Leipzig 1900, S. 61 ff. (dazu A. Chatzis, D. Philos. u. Gramm. Ptol. Chennos S. XXII ff.). Eine weitere Spur dieses Verzeichnisses ist mit Wahrscheinlichkeit erhalten bei Olympiod. proleg. (Comm. in Aristot. Graeca vol. XII, pars I), S. 6, 12 vgl. mit S. 1472 No. 87, S. 1473 No. 90 d. Akad. Arist.-Ausgabe. Dieses Verzeichnis gibt, wie schon Andronikos getan, die Zahl der Bücher auf 1000 an.

B. Antike Einteilung des Corpus Aristotelicum bei Olympiod. proleg. S. 6, 9 ff., Philop. in Categ. S. 3, 9 ff. (nicht nach Andronikos, da *Περὶ ἑρμηνείας* unter den echten Schriften genannt wird bei Olympiod. S. 8, 8, Philop. S. 5, 9 — entgegen der Athetese des Andronikos [Alex. in Anal. pri. S. 160, 32 f., Amm. de interpr. S. 5, 28 u. a.]).

C. Kommentare. Eine Sammlung der antik-griechischen und einer Reihe byzantinischer Kommentare wurde von der Berliner Akademie veranstaltet unter dem Titel: Commentaria in Aristotelem Graeca edita consilio et auctoritate Academiae litterarum regiae Borussicae, Berolini 1882 sqq. Die auch in editionstechnischer Hinsicht musterhafte Ausgabe umfaßt 23 Bände in 51 Teilen und enthält ein unschätzbares, größtenteils noch unausgenütztes Material für die Geschichte der Aristotelesüberlieferung und -erklärung. Mit dieser Sammlung verbunden ist das Supplementum Aristotelicum editum consilio et auctoritate Academiae litterarum regiae Borussicae, Berolini 1885 sqq. Es bildet eine Ergänzung der Akademischen Aristotelesausgabe und der Kommentarsammlung und enthält neben der wiedergefundenen aristotelischen *Πολιτεία Ἀθηναίων* einige Schriften, die, ohne die Form des Kommentars zu haben, zu den Erzeugnissen der aristotelischen Studien des Altertums und des byzantinischen Mittelalters gehören. Die Comment. in Arist. Gr. und das Supplem. Arist. umfassen im einzelnen folgende Werke:

Commentaria in Aristotelem Graeca: Vol. I Alexander in Metaphysica ed. M. Hayduck 1891. II 1 Alexander in Priora Analytica ed. M. Wallies 1883. II 2 Alexander in Topica ed. M. Wallies 1891. II 3 Alexander (Michael Ephesius) in Sophisticos elenchos ed. M. Wallies 1898. III 1 Alexander de sensu ed. P. Wendland 1901. III 2 Alexander in Meteora ed. M. Hayduck 1899. IV 1 Porphyrii Isagoge et in Arist. Categorias comm. ed. Ad. Busse 1887. IV 2 Dexippus in Categorias ed. Ad. Busse 1888. IV 3 Ammonius in Porphyrii quinque voces ed. Ad. Busse 1891. IV 4 Ammonius in Categorias ed. Ad. Busse 1895. IV 5 Ammonius de interpretatione ed. Ad. Busse 1897. IV 6 Ammonius in Analytica Priora ed. M. Wallies 1899. V 1 Themistius in Analytica Posteriora ed. M. Wallies 1900. V 2 Themistius in Physica ed. H. Schenkl 1900. V 3 Themistius de anima ed. R. Heinze 1899. V 4 Themistius de caelo Hebraice et Latine ed. S. Landauer 1902. V 5 Themistii in Metaphys. libr. Λ paraphrasis Hebraice et Latine ed. S. Landauer 1903. V 6 Themistius (Sophonias) in Parva naturalia ed. P. Wendland 1903. VI 1 Syrianus in Metaphysica ed. Guil. Kroll 1902. VI 2 Asclepius in Metaphysica ed. M. Hayduck 1888. VII Simplicius de caelo ed. J. L. Heiberg 1894. VIII Simplicius in Categorias ed. Carol. Kalbfleisch 1907. IX Simplicius in Physicorum l. I—IV ed. H. Diels 1882. X Simplicius in Physicorum l. V—VIII ed. H. Diels 1895. XI Simplicius de anima ed. M. Hayduck 1882. XII 1 Olympiodori Prolegomena et in Categorias comment. ed. Ad. Busse 1902. XII 2 Olympiodorus in Meteora ed. W. Stüve 1900. XIII 1 Ioannes Philoponus (olim Ammonius) in Categorias ed. Ad. Busse 1898. XIII 2 Ioannes Philoponus in Analytica Priora ed. M. Wallies 1905. XIII 3 Ioannes Philoponus in Analytica Posteriora cum Anonymo in librum II. ed.

M. Wallies 1909. XIV 1 Ioannes Philoponus in Meteora ed. M. Hayduck 1901. XIV 2 Ioannes Philoponus de generatione et corruptione ed. H. Vitelli 1897. XIV 3 Ioannes Philoponus (Michael Ephesius) de generatione animalium ed. M. Hayduck 1903. XV Ioannes Philoponus de anima ed. M. Hayduck 1897. XVI Ioannes Philoponus in Physicorum l. I—III ed. H. Vitelli 1887. XVII Ioannes Philoponus in Physicorum l. IV—VIII ed. H. Vitelli 1888. XVIII 1 Elias (olim David) in Porphyrii Isagogen et Arist. Categorias ed. Ad. Busse 1900. XVIII 2 Davidis Prolegomena et in Porphyrii Isagogen comment. ed. Ad. Busse 1904. XVIII 3 Stephanus de interpretatione ed. M. Hayduck 1885. XIX 1 Aspasius in Ethica ed. G. Heylbut 1889. XIX 2 Heliodorus in Ethica ed. G. Heylbut 1889. XX Michael, Eustratius, Anonymus in Ethica ed. G. Heylbut 1892. XXI 1 Eustratius in Analyticorum Posteriorum libr. II ed. M. Hayduck 1907. XXI 2 Anonymus et Stephanus in Artem rhetoricam ed. H. Rabe 1896. XXII 1 Michael Ephesius in Parva Naturalia ed. P. Wendland 1903. XXII 2 Michael Ephesius in libros de partibus animalium, de animalium motione, de animalium incessu ed. M. Hayduck 1904. XXII 3 Michael Ephesius in Ethic. l. V (suppl. vol. XX) ed. M. Hayduck 1901. XXIII 1 Sophoniae in libros de anima paraphrasis ed. M. Hayduck 1883. XXIII 2 Anonymi Categoriarum paraphrasis ed. M. Hayduck 1883. XXIII 3 [Themistii] paraphrasis in Analytica Priora ed. M. Wallies 1884. XXIII 4 Anonymi in Sophisticos elenchos paraphrasis ed. M. Hayduck 1884.

Supplementum Aristotelicum: Vol. I 1 Excerptorum Constantini de natura animalium libri duo. Aristophanis historiae animalium epitome subiunctis Aeliani Timothei aliorumque eclogis ed. Spyridon P. Lambros 1885. I 2 Prisciani Lydi quae extant, Metaphrasis in Theophrastum et Solutionum ad Chosroem liber ed. I. Bywater 1886. II Alexandri Aphrodisiensis praeter commentaria scripta minora ed. Ivo Bruns: 1 De anima liber cum mantissa, 1887. 2 Quaestiones. De fato. De mixtione, 1892. III 1 Anonymi Londinensis ex Aristotelis Iatricis Menoniis et aliis medicis eclogae ed. H. Diels 1893 (s. dazu Diels, Hermes 28 [1893], 407 ff.). III 2 Aristotelis res publica Atheniensium ed. F. G. Kenyon 1903.

Manche byzantinischen Arbeiten zu Aristoteles, wie solche des Psellos, Ioannes Italos, Nikephoros Blemmydes, Georgios Pachymeres und Theodoros Metochites harren noch der Herausgabe.

Als lateinischer Kommentator des ausgehenden Altertums ist Boëthius zu erwähnen (s. § 85). Über Kommentatoren des mittelalterlichen Okzidents s. den II. Band dieses Grundrisses, über syrisch-arabische Kommentare die S. 41* verzeichnete Literatur; vgl. auch Ed. Sachau, Verz. d. syr. Hss. d. Kgl. Bibl. zu Berlin (= Hss.-Verz. d. Kgl. Bibl. zu Berlin, Bd. 23), Berlin 1899, S. 335 ff. Zusammenstellung von im griechischen Osten viel gelesenen Schriften des Aristoteles und Kommentaren dazu im Anecdoton Hierosolymitanum (Ende d. 13. Jahrh.), herausg. von P. Wendland, Comm. in Aristot. Gr. III 1 S. XVII—XIX. Liste von Aristotelesinterpreten in cod. Marc. 203 bei H. Usener, Rhein. Mus. 20 (1865), 135 f. = Kl. Schr. III S. 5 f.

In den christlichen Schulen des Mittelalters dienten teils logische Schriften des Aristoteles, teils Darstellungen der aristotelischen Logik durch Boëthius u. a. als Unterrichtsmittel; Augustins Empfehlung der Dialektik gab denselben einen Halt. Doch kamen erst um die Mitte des zwölften Jahrhunderts die logischen Hauptwerke des Aristoteles selbst den Scholastikern (in lateinischen Übersetzungen) in die Hände. In der zweiten Hälfte des zwölften und im Laufe des dreizehnten Jahrhunderts wurden auch die physischen, metaphysischen und ethischen Schriften des Aristoteles im Abendlande bekannt, und zwar zuerst, soweit die Araber sie besaßen (bis gegen 1225), durch Vermittlung dieser, dann auch mittels direkter Übertragungen aus dem Griechischen (s. Grundr. II[10] S. 405 ff.). Einzelne Schriften, insbesondere die Politik, statt welcher die Araber nur unechte politische Schriften gekannt zu haben scheinen, wurden nur auf diesem letzteren Wege bekannt. Die Übersetzungen aus dem Arabischen sind zum Teil bis zur völligen Unverständlichkeit entstellt; die direkten Übersetzungen aus dem Griechischen (insbesondere die infolge einer Aufforderung des Thomas von Aquino durch Wilhelm von Moerbeke um 1260 bis 1270 ausgeführte Übersetzung sämtlicher oder doch sehr vieler Schriften des Aristoteles) sind mit buchstäblicher

Treue angefertigt worden (so daß sie uns oft sehr sichere Rückschlüsse auf die Lesart der ihnen zugrunde liegenden Codices gestatten), aber geschmacklos und nicht selten sinnlos. Die Lektüre der physikalischen Schriften des Aristoteles wurde (wegen der Lehre von der Weltewigkeit und wegen anderer, zum Teil auf Grund unechter Schriften irrig gedeuteter Doktrinen) 1209 durch ein Pariser Provinzialkonzil, die der physischen und metaphysischen Schriften 1215 durch den päpstlichen Legaten Robert von Courçon, als derselbe die Statuten der Pariser Universität sanktionierte, verboten. Dieses Verbot, im April 1231 durch den Papst Gregor IX. in limitierter Form erneut, blieb offiziell in Geltung bis zum Jahre 1237 (nach dem Zeugnis des Roger Baco bei Charles, R. B., Paris 1861, S. 314 und 412); bald darauf aber ward das kirchliche Urteil ein günstiges. Die Scholastik stützte sich von nun an in philosophischem Betracht ganz auf Aristoteles, allerdings nicht ohne eine gewisse Umbildung einzelner Sätze; insbesondere ist die philosophische Richtung des Thomas von Aquino, welche bei den katholischen Kirchenlehrern vorwiegend ward, der Aristotelismus. Aber auch scholastische Richtungen, wie die des Scotus und die des Occam, die von der thomistischen abwichen, hielten im wesentlichen an der Lehre des Aristoteles fest. Die Physik und Metaphysik des Aristoteles wurde 1254 zu Paris in den Kreis der Unterrichtsgegenstände der Facultas artium mit aufgenommen. Die Ethik und die Politik des Aristoteles wurden gleichfalls hochgehalten; doch wurde wenigstens die Politik mit geringerem Eifer studiert.

Beim Wiedererwachen der Altertumsstudien im 15. Jahrhundert tat zwar der erneute Platonismus dem Aristotelismus einigen Eintrag; doch gewannen auch die aristotelischen Studien eine wesentliche Förderung durch die sich verbreitende Bekanntschaft mit der griechischen Sprache. Neue, richtigere, verständlichere und in reinem Latein verfaßte Übersetzungen verdrängten die alten; bald wurden zahlreiche lateinische und griechische Ausgaben veranstaltet. Auch auf protestantischen Universitäten wurden die aristotelischen Schriften eifrig studiert, insbesondere unter dem Einfluß Melanchthons. Im 16. Jahrhundert wurden fast alle aristotelischen Schriften sehr häufig ediert, übersetzt und kommentiert, im 17. Jahrhundert beträchtlich weniger, während des größeren Teils des 18. Jahrhunderts mit wenigen Ausnahmen fast gar nicht mehr, bis gegen das Ende desselben ein neues Interesse erwachte, das durch A. Trendelenburg besonders gefördert wurde, noch gegenwärtig andauert und sich auch in den zahlreichen (im Literaturverzeichnis angeführten) literarischen Erscheinungen bekundet. Das Nähere über die aristotelischen Studien des Mittelalters und der Neuzeit bieten die folgenden Bände dieses Grundrisses.

Gesamtausgaben und -übersetzungen der Werke:

Die Werke des Aristoteles sind in lateinischer Übersetzung zuerst zugleich mit Kommentaren, die der arabische Philosoph Averroës (um 1180) verfaßt hatte, Venetiis 1489, dann auch ebend. 1496, 1507, 1538, 1550—1552, Basileae 1538 u. ö. gedruckt worden, griechisch zuerst Venetiis apud Aldum Manutium, 1495—1498, dann unter der Aufsicht des Erasmus und des Simon Grynaeus Basileae 1531 und ebend. 1539 und 1550 (die Basileensis tertia von 1550 wird auch nach dem Mitherausgeber Isengrin die Isengriniana genannt); ferner Venetiis apud Aldi filios 1551—1553, ediert durch Joh. Bapt. Camotius; dann ediert durch Friedrich Sylburg, Francof. 1584—1587; durch Isaac Casaubonus, griech. u. lat., Lugduni 1590 u. ö. (1596, 1597, 1605, 1646); durch du Val, griech. u. lat., Paris 1619 u. ö. (1629, 1639, 1654); die letzte (lateinische) Gesamtausgabe im 17. Jahrhundert erschien zu Rom 1668. Einzelne Schriften, wie besonders die Nikom. Ethik, sind sehr häufig ediert worden bis zur Mitte und bald nach der Mitte des 17. Jahrhunderts; nach dieser Zeit erschienen Ausgaben einzelner Schriften spärlich und neue Gesamtausgaben der Werke überhaupt nicht mehr bis gegen das Ende des 18. Jahrhunderts, wo Buhle die Werke des Aristoteles (griech. u. lat. Biponti et Argentorati 1791—1800) von neuem in 5 Bänden herauszugeben begann. Der erste Band dieser unvollendet gebliebenen Ausgabe enthält mehrere immer noch wertvolle Abhandlungen, insbesondere auch über die Ausgaben des Aristoteles und seiner griechischen und lateinischen Kommentatoren.

Seit den letzten Jahrzehnten des achtzehnten Jahrhunderts erwachte und erstarkte mehr und mehr der historische Sinn, der den aristotelischen Werken einen hohen Wert als Dokumenten des Entwicklungsganges der Philosophie zuerkannte. So erneuerte sich das Interesse an den Schriften des Aristoteles, das

im Laufe des 19. Jahrhunderts fortwährend gestiegen ist. Die bedeutendsten Gesamtausgaben dieses Jahrhunderts sind: die von der Akademie der Wissenschaften in Berlin veranstaltete Ausgabe, Bd. I und II: Aristoteles Graece ex rec. Imm. Bekkeri, Berol. 1831; Bd. III: Aristoteles Latine interpretibus variis, ib. 1831; Bd. IV: Scholia in Aristotelem collegit Christ. Aug. Brandis, ib. 1836 (es finden sich hierin nur Auszüge aus den Scholien, überholt durch die große Kommentatorenausgabe); Bd. V: Aristotelis, qui ferebantur, librorum fragmenta collegit Valent. Rose. Scholiorum in Aristot. supplementum (der vollständige Kommentar des Syrianos zu einigen BB. der Metaphys., ed. H. Usener). Index Aristotelicus. Ed. Herm. Bonitz, ib. 1870 (Hauptausgabe, nach deren Seitenzahlen zitiert wird). Die Bekkersche Ausgabe ist zu Oxford 1837 wieder-abgedruckt worden, und Bekker selbst hat nach ihr, jedoch mit einigen Änderungen im einzelnen, die Hauptschriften des Aristoteles gesondert herausgegeben, leider ohne dem Texte die in der Gesamtausgabe enthaltene Varietas lect. wieder beizufügen. Es folgte die zu Paris bei Didot erschienene Ausgabe: Arist. cum fragmentis ed. Dübner, Bussemaker, Heitz, 4 vol., Paris 1848—1869. Vol. 5, continens indicem nominum et rerum, ib. 1874. Stereotyp-Ausgaben sind bei Tauchnitz in Leipzig 1831—1832, 1843 und später erschienen. Zahlreiche Schriften des aristot. Corpus umfaßt die Bibliotheca Teubneriana. Einen brauchbaren Kommentar bietet die Ausgabe: Aristot. griech. u. deutsch mit sacherklärenden Anmerkungen von Prantl, Aubert, Wimmer, Susemihl, Frantzius (nicht alles erschienen), Bd. 1—7, Leipzig 1854—1879. S. unter den einzelnen Werken. Chrestomathien: Gust. Schneider, Lesebuch aus A., Wien und Leipzig 1912; Lesebuch aus Platon u. A., Text u. Erläuter. (3. Aufl.), Leipzig 1912. 1915. In deutscher Übersetzung sind die meisten aristotelischen Schriften in der Metzlerschen Sammlung (übersetzt von K. L. Roth, K. Zell, L. Spengel, Chr. Walz, F. A. Kreuz, Ph. H. Külb, J. Rieckher und C. F. Schnitzer) und in der Hoffmannschen Übersetzungsbibliothek (übersetzt von A. Karsch, Ad. Stahr und Karl Stahr) erschienen. Auch in der Philosoph. Bibliothek (Leipzig, Meiner) ist eine Reihe aristotelischer Schriften in Übersetzung und mit Anmerkungen enthalten. Englisch: The works of Arist., transl. into English under the editorship of J. A. Smith and W. D. Ross, Oxford (die erschienenen Bände s. unter den betreffenden Schriften). Französisch: Aristote, trad. en français avec des notes perpétuelles par J. Bathélemy Saint Hilaire, Paris 1879—1892.

Ausgaben und Übersetzungen einzelner Werke oder Gruppen von Werken:

Organon ed. Th. Waitz, 2 voll., Leipzig 1844—1846. Arist. Categ. gr. cum versione Arabica Isaaci Honeini fil. ed. Jul. Theod. Zenker, Leipzig 1846. Soph. Elench., ed. Edw. Poste, Lond. 1866. Fr. Michelis, Aristotelis π. ἑρμηνείας librum pro restituendo totius philosophiae fundamento interpretatus est, Heidelb. 1886. Posterior Analytics, transl. by E. S. Bouchier, London 1901. Laminne, Le traité Περὶ ἑρμηνείας d'Aristote. Traduction et commentaire, Bruxelles 1901. Die Hermeneutik des Ar. in der arabischen Übers. des Isḥâḳ Ibn Honain herausg. v. Isid. Pollak, Abhandl. f. d. Kunde d. Morgenl. 13. Bd., Leipzig 1913.

Metaphysica ed. Brandis, Berl. 1823; ed. Schwegler, mit deutscher Übersetzung, Tüb. 1847—1848; ed. H. Bonitz, Bonn 1848—1849; recogn. W. Christ, Lpz. 1886. 1895. Metaph. übers. v. H. Bonitz, hrsg. v. E. Wellmann, Berl. 1890. Buch Λ der Metaph. Übersetzung v. Karl Goebel, Soest 1896, Pr. Übers. u. mit einer Lebensbeschr. d. Arist. u. mit erklär. Anmerk. versehen von Eugen Rolfes (neue Ausg.), Philos. Bibl. 2. und 3. Bd., Leipzig 1904. Übertr. von A. Lasson, Jena 1907, von Herm. Bender, Berlin-Schöneberg 1911. Engl. Übers. von W. D. Ross, Oxf. 1908 (Bd. 8 der Sammlung von J. A. Smith und W. D. Ross).

Physica rec. C. Prantl, Lips. 1879. Arist. Physik griech. u. deutsch mit sacherkl. Anmerk., Lpz. 1854. Griech. Text, franz. Übers. u. Erklär. von Barth. St. Hilaire, Paris 1862. Arist. Physique livre II, traduction et commentaire par O. Hamelin, Paris 1908. Book VII by R. Shute, Oxford 1882 = Anecdota Oxon. III (Kollation von Parisin. 1859, 1861, 2633 und einer Handschrift der Bodleiana).

De coelo et de generatione et corruptione rec. C. Prantl, Lips. 1881. Griech. u. deutsch mit Anmerk. v. C. Prantl, Leipzig 1857. De caelo, griech. u. franz. mit Erklär. v. Barth. St. Hilaire, Paris 1866.

De generatione et corruptione ed. Prantl, s. unter De caelo. Griech. u. franz. mit Erklär. von Barth. St. Hilaire zus. mit De Melisso Xenoph. Gorgia (beigefügt Introduction sur les origines de la philosophie grecque), Paris 1866.

Meteorologica ed. Jul. Lud. Ideler, Lpz. 1834–1836. Griech. u. französ. mit Erklärung von Barth. St. Hilaire, Paris 1867.

De animalibus historia publ. et trad. par M. Camus, Paris 1783, gr. et lat. ed. Joachim Gottlob Schneider, Lpz. 1811. Krit. bericht. Text, Übers., Erklärung und Index von H. Aubert u. Fr. Wimmer, Lpz. 1868. Textum recogn. Leonard. Dittmeyer, Lipsiae 1907. Naturgesch. d. Tiere, deutsch von A. Karsch, 2. Aufl., Berlin-Schöneberg 1911. Histoire des animaux, traduite en français et accompagnée de notes perpétuelles par J. Barthélemy Saint-Hilaire, 3 vols., Paris 1884. Engl. Übers. von D'Arcy Wentworth Thompson, Oxford 1910 (Bd. 4 der Sammlung von J. A. Smith und W. D. Ross).

Vier Bücher über die Teile der Tiere, griech. u. deutsch mit sacherkl. Anm. hrsg. von A. von Frantzius, Lpz. 1853; de part. anim. l. IV, ed. Bernhard Langkavel, Lpz. 1868. Deutsch von A. Karsch, Berlin-Schöneberg 1910. Engl. von W. Ogle, Oxf. 1911 (in d. Samml. v. J. A. Smith und W. D. Ross).

Über die Zeugung und Entwicklung der Tiere, griech. u. deutsch von Aubert u. Wimmer, Lpz. 1860; Traité de la génération des animaux, traduit par J. Barthélemy Saint-Hilaire, 2 vols., Paris 1887. Guil. Moerbekensis translatio comment. Aristot. de gener. animalium ed. L. Dittmeyer, Dillingen 1914, Pr. Engl. Übers. von A. Platt, Oxf. 1910 (in der Samml. von J. A. Smith und W. D. Ross).

Arist. de animalium motione et de animalium incessu, Ps.-Arist. de spiritu lib. ed. Vern. Guil. Jaeger, Lipsiae 1913. De mot. an. et de inc. an. transl. by S. L. Farquharson, Oxf. 1913 (in der Samml. von J. A. Smith und W. D. Ross).

Aristotelis quae feruntur de plantis, de mirabilibus auscultationibus, Mechanica, de lineis insecabilibus, ventorum situs et nomina, de Melisso Xenophane Gorgia ed. O. Apelt, Lpz. 1888. Aus der letztgenannten Schrift der Abschnitt über Xenophanes bei Diels, Vorsokr. 11 A 28, der über Melissos ebenda 20 A 5. Lib. de mirab. auscult. explic. a J. Beckmann, Gott. 1786 (mit den Anmerkungen verschiedener Gelehrten); dazu Novae annot. ad Arist. libr. d. mir. ausc., in: Marabodi liber lapidum illustr. a Ioanne Beckmann, Gott. 1799, S. 148 ff. Engl. Übers. v. Launcelot und Dowdall (in d. Samml. von J. A. Smith und W. D. Ross), Oxf. 1909 (bringt wissenschaftlich nichts Neues; vgl. H. Mutschmann, Wochenschr. f. klass. Philol. 1910, 342). De lineis insecab. englisch von H. H. Joachim, Oxf. 1908 (in der Sammlung von J. A. Smith und W. D. Ross).

De coloribus: Aristot. über die Farben, erläutert durch eine Übers. der Farbenlehre der Alten, von Carl Prantl, München 1849. Arist. quae feruntur de coloribus, de audibilibus, Physiognomonica rec. C. Prantl, Lips. 1881. Die Physiognomonika auch bei Richard Foerster, Script. physiogn. Graeci et Latini, Lips. 1893, I S. 4 ff.

De anima libr. tres, ed. F. Ad. Trendelenburg, Jena 1833, ed. II. emendata et aucta, Berlin 1877 (besorgt von Christ. Belger); ed. Barth. St. Hilaire, Paris 1846; ed. A. Torstrik, Berlin 1862 (vgl. R. Noetels Rez. in der Z. f. G.-W. 18 [1864], 131—144); ed. Guil. Biehl, Lips. 1884. 1896; ed. II cur. O. Apelt, Lips. 1911; rec. Aur. Förster, Budapest 1912. Ar.s Psychology in Greek and English with introduction and notes by Edw. Wallace, Cambridge 1882; with transl., introd. and notes by R. D. Hicks, Cambridge 1907. Arist., traité de l'âme, trad. et annoté par G. Rodier (texte, traduction, notes), 2 voll., Paris 1900. Aristotele, esposizione critica della psichologia greca, definizione dell' anima. Il trattato dell' anima, Lib. I, 1—II, 3, traduzione e note di Giambattista Barco, Torino-Roma 1879; ders., dell' anima vegetativa e sensitiva (lib. II, 4—III, 2), saggio di interpretazione, Torino 1881. Ar. de anima lib. *B* secundum recens. Vaticanam, ed. H. Rabe, Berlin 1891. E. Essen, Das erste Buch der aristotelisch. Schr. über d. Seele ins Deutsche übertragen u. in seiner ursprüngl. Gestalt wiederhergestellt, Jena 1892; das zweite B. in krit. Übers., 1894; das dritte desgl., 1896 (sehr willkürlich). Ar.' Schr. über die Seele, übers. u. erklärt von E. Rolfes, Bonn 1901. Arist. Psychology, a treatise on the principle of life

(De anima and Parva naturalia) transl. with introd. and notes by W. A. Hammond, London 1902. Arist. de anima III 3 interpret. e commento bei G. Razzoli, L'imaginazione nella teoria arist. della conoscenza, Milano 1903. Drei BB. über die Seele, neu übers. von A. Busse, Leipz. 1911 (Philos. Bibl., neue Ausg. Bd. 4).

Parva naturalia recogn. Guil. Biehl, Lpz. 1898. J. Ziaja, Arist. de sensu c. 1—3 (Übers. mit Anmerk.), Breslau 1887, Pr. Arist. de sensu and de memoria, text and translation, with introd. and comment. by G. R. T. Ross, Cambridge 1906. The Parva nat. transl. by J. I. Beare and G. R. T. Ross, Oxf. 1908 (in der Samml. von J. A. Smith und W. D. Ross).

Les problèmes d'Ar., ins Franz. übersetzt von Barthél. St. Hilaire, 2 vols., Paris 1891. Ps.-Arist. de rebus musicis probl. rec. Car. Janus, in: Musici script. Graeci, Lips. 1895. F. A. Gevaert et J. C. Vollgraff, Les problèmes musicaux d'Aristote; fasc. I contenant le texte grec avec la traduction française en regard, les notes philologiques et le commentaire musical jusqu'à la fin de la section B. 4, Gand 1899. Aristot. quae feruntur problemata physica ed. C. Aem. Ruelle. Rec. H. Knoellinger, Lips. (in Vorbereitung).

Ethica Nicomachea ed. C. Zell, 2 voll., Heidelb. 1820. Ed. A. Coray, Paris 1822. Ed. Cardwell, Oxon. 1828—1830. Ed. C. L. Michelet (mit Komm.), Berol. 1829—1835, 2. ed. 1848. Bekker hat die Ethik auch gesondert 1831, 1845, 1861 herausgegeben. Den Bekkerschen Text reproduziert meist die Ausgabe von W. E. Jelf, Oxf. u. Lond. 1856. Eth. ed. B. St. Hilaire, Paris 1856. Rogers, Edit. altera, Lond. 1865. Ar. Ethics, ill. by Alex. Grant, Lond. 1856—1858, 4. ed. 1884. Arist. Eth. Nicom. ed. et commentario continuo instruxit G. Ramsauer. Adiecta est F. Susemihlii ad editorem epistola critica, Lpz. 1878 (der Kommentar zeugt von eindringendem Verständnis des Ar., nur fehlt ein brauchbarer krit. Apparat, auch sind die früheren Hilfsmittel zur Erklärung nicht ausreichend benutzt). Ar. Eth. Nicom. rec. Fr. Susemihl, Lips. 1880, edit. 3. cur. O. Apelt, Lips. 1912. Vgl. Susemihl, Die Bekkerschen Handschr. der nikom. Eth., Jahrbb. f. Philol. 117 (1878), 625—632; ders., De Aristotelis Ethicis Nic. recognoscendis dissert. I. et II., Berl. 1878. Ar. Eth. Nic. recognov. I. Bywater, Oxonii 1890. 1913. Die Bücher VIII u. IX (über die Freundschaft) sind gesondert von Ad. Theod. Herm. Fritzsche herausgegeben worden, Gießen 1847. B. V besonders hrsg. von Henry Jackson, London 1879. Nicomach. Ethics books I—IV and X, ch. 6—9 by E. L. Hawkins, Oxf. 1881. Arist. Ethics ed. by J. Burnet. Arist. Nicom. Ethics, Pref. and explan. notes by D. P. Chase, London 1906. Arist. Nicom. Eth. book VI. with essays, notes and transl. by L. H. G. Greenwood, Cambr. 1909. Ar.s Nic. Ethics, translation with notes by J. Welldon, London 1892. Deutsche Übersetzungen von Christ. Garve, 2 Bde., Breslau 1798 u. 1801, Ad. Lasson, Jena 1909, Eug. Rolfes, 2. Aufl. Leipzig 1911 (Philos. Bibl. Bd. 5).

Ethica Eudemia, ed. A. Th. H. Fritzschius, Regensb. 1851. Adiecto de virtutibus et vitiis libello rec. Fr. Susemihl, Lpz. 1884.

Arist. quae feruntur Magna Moralia rec. Fr. Susemihl, Lpz. 1883.

Politica ed. Herm. Conring, Helmstädt 1656, Braunschweig 1730; J. G. Schneider, Frankfurt a. d. O. 1809; C. Göttling, Jena 1824; Ad. Stahr, Leipzig 1839; B. St. Hilaire, Paris 1837, 2. edit. 1848, 3. edit. 1874; I. Bekker, Berlin (1831) 1855; Eaton, Oxford 1855; R. Congreve, Lond. 1855 u. 1862. Arist. Polit. cum vet. translat. Guil. de Moerbeka, ed. Susemihl, Leipzig 1872; ders. auch in der Bibliotheca Teubneriana, III. ed., nova impressio, Leipzig 1894. Griech. und deutsch mit sacherkl. Anmerk., hrsg. von Susemihl, 2 Bde., Lpz. 1879. The Pol. of A., a revis. text, with introduct., analys. and comm. by F. Susemihl and R. D. Hicks, Books I—V, Lond. 1894. The Politics of A., with an introduction, two prefatory essays and notes crit. and explan., by W. L. Newman, Oxf. 1887 bis 1902: Vol. I: Introduct. to the P.; Vol. II: Prefatory Essays, Books I and II, Text and Notes; Vol. III: Two essays, Books III—V, Text and Notes; Vol. IV: Essay on Constitutions, Books VI—VIII, Text and Notes (mit einem genauen General index, Greek index und Grammatical index — Hauptwerk). Zu den ersten beiden Bänden s. F. Susemihl, Quaestion. Aristotelearum criticarum et exegeticarum pars II., Greifsw. 1893. Arist. Polit. post Fr. Susemihlium recogn. O. Immisch, Lips. 1909. Übersetzt ins Deutsche von Chr. Garve, Breslau 1803/1804, neue Bearbeit. von M. Brasch, Leipzig 1893 (mangelhaft). Die drei ersten BB. der Politik mit erklärenden Zusätzen ins Deutsche übertr. von Jak. Bernays, Berlin 1872. Übers. mit Einl. u. erkl. Anm. v. Eug. Rolfes (Philos.

Bibl. Bd. 7), Leipz. 1912. Ar.s Politics translat. by J. E. C. Welldon, London 1893. Arist. Politics, transl. by B. Jowett, introd., analysis, index by H. W. C. Dawis, Oxford 1905.

Politien: Der eine neuerdings aufgefundene Teil der *Πολιτεῖαι*, die *Ἀθηναίων Πολιτεία*, ist zuerst veröffentlicht von F. G. Kenyon, On the constitution of Athens, printed by order of the trustees of the British Museum, Lond. 1891. In demselben Jahre ist der Papyrus in Faksimile (22 Tafeln) herausgegeben worden. Seitdem wurde die Schrift öfters ediert und in verschiedene Sprachen übersetzt. Von Ausgaben seien genannt: die von G. Kaibel und U. v. Wilamowitz-Moellendorff, Berlin 1892, III. ed. 1898, von Frdr. Blass, Leipzig 1892, IV. ed. 1903, von Kenyon im Suppl. Aristot. III 2, s. oben S. 366, von J. E. Sandys, a revised text with an introduction, critical and explanatory notes, testimonia and indices, Lond. 1893, II. edit. 1912, von H. van Herwerden und J. van Leeuwen, Leiden 1891, von C. Ferrini — con versione, Milano 1891. Arist. *Πολιτεία Ἀθηναίων*, post Fr. Blass ed. Th. Thalheim, Lips. 1909. Erkl. v. Karl Hude, 2. Aufl., Leipzig 1916. Übersetzungen sind u. a. erschienen ins Deutsche von G. Kaibel und Ad. Kiessling, Straßb. 1891, von M. Erdmann, der Athenerstaat, Leipzig 1892 (mit Erläuterungen u. Literatur), ins Englische von F. G. Kenyon, with introduct. and notes, Lond. 1891.

Oeconomicorum lib. I. vet. transl. lat. edita a Franc. Susemihl, Gryphiswald. 1870; Ar. quae feruntur Oeconomica rec. Susemihl, Leipzig 1887 (enthält auch die lateinische Übersetzung des dritten Buchs in verschiedenen Rezensionen). Hebräische Übersetzung von B. I und III im Fonds hébreu de la Biblioth. nat. No. 892. 910. 959, Verfasser Abraham ben Tibbon (Egger, Annales d. l. Fac. d. lettr. d. Bordeaux 1 [1879], 365).

Rhetorica ed. Spengel, Leipzig 1867. Ed. A. Roemer, Leipzig 1885; vgl. dazu denselben, Rhein. Mus. 39 (1884), 491—510, Blätter f. d. bayer. Gymnasialschulw. 22 (1886), 391; iterum ed., Leipzig 1899. Arist. Rhetoric with a commentary by E. M. Cope, ed. J. E. Sandys, 3 Bde., London 1877 (wichtig für die Erklärung). Von Cope auch: An introduction to Ar.s Rhetoric, with Analysis, Notes and Appendices, Lond. 1867. The Rhetoric of A. transl. with an analysis and critical notes by J. E. C. Welldon, London 1886. The Rhet. of A., a transl. by R. Cl. Jebb, edit. with an introd. and with suppl. notes by J. E. Sandys, Cambr. 1909.

Rhetorica ad Alexandrum: Anaximenis Ars rhetorica, quae vulgo fertur Aristotelis ad Alexandrum, rec. Spengel, Leipzig 1847 (Zürich 1844). In Spengels Rhetores Graeci vol. I, pars II, p. 8 ff. (ed. C. Hammer, Lipsiae 1894). Papyrusfund: The Hibeh Papyri I S. 114 ff.

Poëtica ed. G. Hermann, Lpz. 1802; Franz Ritter, Köln 1839; E. Egger (in seinem Essai sur l'histoire de la critique chez les Grecs, Paris 1849); B. St. Hilaire, Paris 1858; I. Bekker (Ar. Rhet. et Poet. ab I. B. tertium ed.), Berol. 1859; Franz Susemihl (Poet. griech. u. deutsch), Leipzig 1865, 2. Aufl. 1874; ed. Joh. Vahlen, Berol. 1867, 2. Aufl. Berl. 1874 (dagegen Leonh. Spengel, Aristoteles' Poëtik u. Joh. Vahlens neueste Bearbeitung ders., Lpz. 1875), tertiis curis recogn. et adnot. crit. aux., Lips. 1885. Ed. F. Ueberweg, Berl. 1870. Rec. G. Christ, Lpz. 1878. Griech. u. deutsch von M. Schmidt, Jena 1875. Hrsg. u. übers. von Friedr. Brandscheid, Wiesb. 1882. Arist. de arte poet. lib. recogn. I. Bywater, Ox. 1897; ed. II., Ox. 1911 (mit kurzem krit. Apparat). Ar. Poét. par A. Hatzfeld et M. Dufour, Lille 1899. Arist. Poet., text. recogn. emend., in ordin. digess., sec. sententiar. seriem typis distinx. T. G. Tucker, Londini 1899. Ar. theory of poetry and fine art; with a critical text and transl. of the Poetics by S. H. Butcher, 3. edition, London 1902. Arist. on the art of poetry. A revised text with crit. introd., transl. and comm. by I. Bywater, Oxf. 1909. The Poet. of Arist., transl. from Greek into English and from Arabic into Latin, with a revised text, introd., comment., glossary and onomasticon by D. S. Margoliouth, London New York Toronto 1911. Die Haupthandschr. (Parisinus 1741) in Reproduktion von H. Omont, Paris 1891. Arist. über d. Dichtkunst, übers. u. mit erläuternd. Anmerk. u. einem d. Textkr. betr. Anhang versehen von Fr. Ueberweg, 2. Aufl., Leipzig 1875. Die ersten 11 Kapitel erkl. von Baumgart, Festschr. f. Friedländer, 1895, das Schlußkapitel von Th. Gomperz (1893), s. S. 129*. Th. Gomperz, Ar.' Poetik übers. u. eingeleit., mit einer Abhandl.: Wahrheit und Irrtum in der Katharsis-Theorie des A., von Alfr. v. Berger, Leipz. 1896. Arist. on the Art of

Poetry, an amplified version . . . by Lane Cooper, New York 1913 (erklärend periphrastische Übers. mit modernen Beispielen und Parallelen).

Divisiones quae vulgo dicuntur Aristoteleae, praefatus edid. testimoniisque instruxit Herm. Mutschmann, Lipsiae 1906.

Fragmente: Valentin Rose, Aristoteles pseudepigraphus (eine Sammlung der Fragmente der verlorenen Schriften, welche Rose fast ausnahmslos für unecht hält), Lips. 1883; derselbe, Aristotelis qui ferebantur librorum fragmenta, Leipzig 1886 (der arabisch erhaltene „Brief περὶ βασιλείας an Alexander" [fr. LII S. 408 Rose d. Ausgabe von 1886], herausgegeben von Jul. Lippert, De epist. pseudarist. π. βασ. comment., Berlin 1891, Hallesche Diss. Dazu H. Nissen, Rhein. Mus. 47 [1892], 177 ff., Zeller, Arch. f. Gesch. d. Philos. 6 [1893], 408 f. Briefe auch bei Hercher, Epist. Gr. S. 172—174). Bei Rose fehlende, für die Vorsokratik in Betracht kommende Fragmente s. bei Diels, Vorsokr. II 1² S. 750. *Peplos:* ed. Joh. Pomtow, in seiner Ausgabe der Poetae lyr. Graeci min., Lips. 1885, vol. II. *Anonymi Londinensis ex Arist. Iatricis Menoniis et aliis medicis eclogae* ed. H. Diels, s. o. S. 366 (Suppl. Arist.). Anonymus Londinensis; Auszüge eines Unbekannten aus Aristoteles-Menons Handbuch der Medizin und aus Werken anderer älterer Ärzte, griech. hrsg. von H. Diels; deutsche Ausgabe von Heinr. Beckh u. Franz Spät, Berlin 1896. Ein neues Aristotelesfragment bei H. Rabe, Rhein. Mus. 63 (1908), 150 Z. 4. Stob. 3, 3, 25 H. (fragm. 57 Rose) zu verbessern aus Oxyrh. Pap. 4, 82 ff. (Rhein. Mus. 61 [1906], 16).

Unechtes (außer dem bisher schon Berücksichtigten): *Περὶ κόσμου* s. § 71. *Theologia:* s. S. 130*. *Liber de causis:* s. ebenda. *Steinbuch:* Das Steinbuch des Aristot. mit literargeschichtl. Untersuchungen nach der arabischen Handschrift d. Bibl. Nation. herausg. u. übers. von J. Ruska, Heidelberg 1912; dazu C. F. Seybold, Zeitschr. d. deutsch. morgenländ. Ges. 68 (1914), 606—626. *Secretum secretorum:* s. Scriptor. physiognom. rec. Foerster I S. CLXXVIII ff.; II S. 181 ff. Three prosa Versions of the Secreta Secretorum, edit. with introd. and notes by Rob. Steele and a glossary by T. Henderson, vol. I: Text and glossary, London 1898.

A. Aristoteles' Schriften im allgemeinen.

Aristoteles war während seines ersten athenischen Aufenthaltes Platons Schüler nicht nur in dessen Philosophie, sondern auch in der Art seiner schriftstellerischen Produktion. Er schrieb Dialoge, die sich z. T. auch im Inhalte, im ganzen aber jedenfalls in der Form an die des Meisters anschlossen. Nur waren sie von ihnen dadurch unterschieden, daß ihre Proömien nicht durch Einführung in die Szenerie und durch Charakteristik der Mitunterredner das Gespräch unmittelbar vorbereiteten, sondern mit diesem in lockerem Zusammenhange standen, so daß der eigentliche Dialog in gewissem Sinne als einleitungslos bezeichnet werden konnte; ferner dadurch, daß Aristoteles selbst die Rolle des Gesprächsleiters übernahm. Auch scheinen anstatt lebhafter Wechselrede längere Ausführungen der Gesprächsteilnehmer einander gegenübergestanden zu haben — man denke an Werke der Spätzeit Platons und an philosophische Dialoge Ciceros. Diese aristotelischen Dialoge sind für uns bis auf dürftige Reste verloren. Im Altertum waren sie es, die den weiteren, nichtzünftigen Kreisen die Bekanntschaft mit Aristoteles vermittelten. Sie wurden wegen der Anmut und Fülle ihres Stils gelobt; Cicero spricht (Acad. 2, 38, 119) von dem „goldenen Redestrom" des Aristoteles, und unsere Fragmente lassen z. T. die Berechtigung des antiken Urteils noch erkennen (eine Probe unten § 49 a. E.).

Ganz anderer Art sind die uns erhaltenen, ausschließlich oder doch mit geringen Ausnahmen der Zeit des zweiten athenischen Aufenthaltes angehörigen Schriften. In ihnen spiegelt sich die nun voll entwickelte Lehrtätigkeit des Philosophen wider, es sind „akroamatische", auf die Hörer der Schule berechnete Lehrschriften. Auch an ihnen lassen sich unter dem Gesichtspunkte wissen-

schaftlicher Präzision manche sprachlich-stilistischen Vorzüge rühmen, aber der für ein nichtfachmännisches Lesepublikum reizvollen Darstellungskunst sind sie, abgesehen von einigen gelegentlich eingefügten gehobenen Partien, völlig bar. Sie sind trocken und nüchtern und bieten in ihrer rein auf das Sachliche gerichteten knappen und prägnanten Ausdrucksweise einen keineswegs leicht zu bewältigenden Lesestoff. Dazu kommen noch mancherlei Schwierigkeiten der Komposition: schlechter Anschluß der einzelnen Bücher einer Schrift aneinander, unbefriedigende Abfolge dieser Bücher, den Zusammenhang unterbrechende Stücke, Dubletten und die mit der Chronologie literarischer Erscheinungen schwer vereinbare Tatsache, daß Schriften einander wechselseitig zitieren und frühere Bücher eine dritte Untersuchung als bereits vorhanden berücksichtigen, während spätere sie als zukünftig in Aussicht stellen. Neuere Gelehrte haben allen diesen auffallenden Erscheinungen durch sehr verschiedene Hypothesen gerecht zu werden versucht. Man nahm an, die Lehrschriften seien Kolleghefte des Aristoteles oder Nachschriften seiner Schüler oder Schriften, die er diesen Schülern zur Einprägung des Gehörten in die Hand gegeben und zur Aufbewahrung in der Schulbibliothek bestimmt habe. Durch solche Annahmen und durch die weitere, daß den Werken die Vollendung und abschließende Redaktion durch die Hand des Meisters fehle, fremde Hände vielmehr über dessen unfertigem Nachlasse gewaltet hätten, erklärte man die wechselseitigen Zitate, die Störungen des Zusammenhanges und andere Merkwürdigkeiten in der Beschaffenheit unseres aristotelischen Corpus. Gemeinsam war diesen Versuchen bis auf die jüngste Zeit, daß ihre Urheber jede aristotelische Schrift als ein ursprünglich einheitliches, in sich geschlossenes „Werk" betrachteten, dessen Wiederherstellung in seiner genuinen Gestalt oder doch wenigstens seinem Plane durch Anwendung der üblichen philologischen Hilfsmittel, Ausscheidung eingedrungener Stücke aristotelischen oder fremden Ursprunges, Umstellung von Büchern u. dgl. anzustreben sei. Die Schrift, die die meisten Rätsel aufgab und demgemäß den umstrittensten Gegenstand kritischer Untersuchung bildete, war die Metaphysik. Was hier insbesondere von Brandis (Über d. aristot. Metaph., 1. Hälfte, Abh. d. Berl. Ak. 1834), Bonitz und Schwegler (beiden in ihren Ausgaben der Metaphysik) in eingehender und scharfsinniger Analyse geleistet wurde, hat für die Forschung dauernden Wert. Es blieb aber zur vollen Aufklärung des Sachverhaltes noch ein großer Schritt zu tun, der von W. W. Jaeger in seinen Studien zur Entstehungsgeschichte der Metaphysik des Aristoteles vollzogen wurde. Auf Grund sorgfältigster Einzeluntersuchungen, die zunächst der Metaphysik galten, in ihren Ergebnissen aber auch für die anderen Lehrschriften entscheidend waren, brach Jaeger endgültig mit der Auffassung dieser Schriften als zu rekonstruierender „Werke" in dem oben bezeichneten Sinne. Es handelt sich bei ihnen vielmehr nach Jaeger, dem sich die hier folgende Darstellung anschließt, um Vorlesungskonzepte, von Kollegienheften des Professors dadurch unterschieden, daß sie nicht nur für den materiellen Inhalt der Vorlesung keine bloße Skizze bieten, sondern selbst Formelhaftes, wie die Ankündigung eines Abschlusses und Überganges zu Neuem wieder und wieder in vollen Sätzen ausführen. Sie gründen sich auf das alte, schon in der Vorsokratik herrschende Verfahren, philosophische Untersuchungen schriftlich zu fixieren und einem für die Sache interessierten Kreise — bei Aristoteles und schon vor ihm bei Platon ist es die organisierte Schule — vorzulesen. In diesem Vorlesungsakte bestand ihre Publikation (ἔκδοσις), das Gegenstück zur Herausgabe der für den Buchhandel bestimmten Dialoge. Nachdem ihre schriftliche Vervielfältigung zunächst nur im engen Kreise der Schüler und für diese Schüler stattgefunden hatte, er-

folgte erst im weiteren Verlaufe ihre Zurüstung für den buchhändlerischen Vertrieb.

Die in diesen Vorlesungskonzepten niedergelegten Untersuchungen ließen sich nun, soweit sie in das nämliche wissenschaftliche Gebiet fielen, unbeschadet ihrer Selbständigkeit zu Sammeleinheiten mit oder ohne Gesamttitel vereinigen. Schon Aristoteles selbst ist mit solcher Vereinigung vorangegangen und zitiert dementsprechend mit Gesamttiteln wie *ἐν τοῖς φυσικοῖς, ἐν τοῖς πολιτικοῖς*, doch fällt bei ihm auf die Selbständigkeit der Einzeluntersuchungen das größere Gewicht. Die späteren Generationen des Peripatos gingen in der Zusammenfassung weiter und betonten in stärkerem Maße die Sammeleinheiten gemäß der mehr und mehr platzgreifenden Auffassung dieser Untersuchungsreihen als festumrissener „Werke" (Jaeger a. a. O. S. 150 ff. 160). Ein Beispiel der Sammeleinheit ohne Gesamttitel bieten die heute sogenannten Parva naturalia (*Περὶ αἰσθήσεως καὶ αἰσθητῶν, Περὶ μνήμης καὶ ἀναμνήσεως, Περὶ ὕπνου καὶ ἐγρηγόρσεως κτλ.*) in Verbindung mit der Schrift *Περὶ ψυχῆς*. Alle diese kleineren Abhandlungen sind zwar von Hause aus selbständig, aber doch durch Form und Inhalt untereinander zu einer Reihe verbunden, für die jedoch nach antiker Terminologie ein Gesamttitel schwer zu finden war. So verblieb es bei den einzelnen Abhandlungen als Zitiereinheiten (Jaeger a. a. O. S. 153 f.).

Die Selbständigkeit der Einzeluntersuchungen erlaubte, sie für Vorlesungszwecke je nach Bedürfnis in wechselnder Weise zu kombinieren und einander dienstbar zu machen. Die Wiederholung einer Vorlesung gab ferner Anlaß zu Änderungen, Erweiterungen, Vertiefungen und Nachträgen. So ergaben sich Dubletten und lose Nachtragstücke, die teils von Aristoteles selbst eingereiht, teils von einem Redaktor aus den nachgelassenen Papieren des Philosophen eingefügt wurden. Hier ist die von W. W. Jaeger vollzogene Analyse der Metaphysik besonders lehrreich. Als Beispiel sei die Dublette Metaph. *A* 9, 990 b 2 bis 991 b 9 = *M* 4, 1078 b 34—5, 1080 a 11 (Jaeger a. a. O. S. 28 ff.) erwähnt, die eine zum wenigsten zweimal gelesene Polemik gegen die platonische Ideenlehre enthält. Die Differenzen erklärt Jaeger mit Wahrscheinlichkeit aus Aristoteles' im Laufe der Zeit sich verschärfender Stellungnahme gegen die Akademie und nimmt, da beide Stücke zu dem zusammenhängenden Vorlesungszyklus der Bücher *ABΓEIMN* gehören, eine Änderung des Vorlesungsplanes an, dergestalt, daß nach Anfügung von *M* der entsprechende Abschnitt von *A* weggelassen wurde. Auf alle Fälle — und das ist für die Auffassung der Lehrschriften von prinzipieller Bedeutung — können solche großenteils wörtlich übereinstimmenden Parallelstücke nicht bestimmt gewesen sein, Teile eines und desselben „Werkes" zu bilden.

Unter dieses Material mischt sich in verhältnismäßig seltenen Fällen Hypomnematisches, skizzenhafte Aufzeichnungen des Aristoteles für den Vorlesungsgebrauch sowie Nachschriften und Ausarbeitungen von Schülern, hier also wirklich Analoga zum modernen Kollegbetrieb. Solcherlei Stücke fanden sich z. T. schon unter Aristoteles' Papieren, z. T. wurden sie bei der späteren Redaktion des Nachlasses diesem eingereiht (Jaeger a. a. O. S. 87. 116. 135). Auch spätere in eigentlichem Sinne unechte Stücke fanden in die Masse Eingang.

Der Unterschied in der gesamten Haltung der Dialoge und der Lehrschriften ist natürlich auch den Alten nicht entgangen, wenn sie auch in seiner genetischen Erklärung durch die Parallelsetzung beider Schriftengattungen als „Werke" behindert wurden. Die Erkenntnis des Unterschiedes prägt sich in der antiken Nomenklatur aus. Die Lehrschriften wurden sachgemäß als akroamatische

bezeichnet. Daneben erscheint der Ausdruck Pragmateiai (Abhandlungen rein sachlich untersuchender Art), und soweit es sich um bloße Aufzeichnungen ohne volle stilistische Ausführung handelte, hießen solche Schriften hypomnematische. Die unter diesen Bezeichnungen zusammengefaßten Abhandlungen galten im wesentlichen als Interna der Schule, und insoweit stellte man ihnen die exoterischen Werke gegenüber. Man entnahm den Ausdruck Aristoteles selbst, der an sechs Stellen seiner Lehrschriften sich auf *ἐξωτερικοὶ λόγοι* beruft. Das also sollten die für einen weiteren außerhalb der Schule stehenden Kreis bestimmten, populären Schriften sein. Dabei war in erster Linie an die Dialoge zu denken, und so wurden diese denn auch tatsächlich unter den *ἐξωτερικοὶ λόγοι* verstanden. Unter den Neueren hat Jak. Bernays in seinem Buche: Die Dialoge des Aristoteles in ihrem Verhältnis zu seinen übrigen Werken, Berlin 1863, den Nachweis zu führen versucht, daß Aristoteles in Wirklichkeit mit den *ἐξωτερικοὶ λόγοι* seine eigenen Dialoge meine. Dagegen ergab die genaue Prüfung der sechs aristotelischen Zitate durch H. Diels in dem Aufsatze: Über die exoterischen Reden des Aristoteles, Sitz. d. Berl. Akad. 1883, 477—494, in entscheidender Weise, daß jene Zitate mit den Dialogen nichts zu tun haben, Aristoteles vielmehr unter *ἐξωτερικοὶ λόγοι* in sehr weitem Sinne Meinungsäußerungen versteht, wie sie außerhalb der peripatetischen Schule bei Philosophen oder Laien im Umlaufe waren, Dichtersentenzen und volkstümliche Behauptungen so gut wie dialektische Streitreden der Sophisten oder Lehren der Akademie.

Damit ist natürlich nicht bestritten, daß Aristoteles' Ruhm und Bedeutung für die Außenwelt lange Zeit hindurch auf den Dialogen beruhte, diese also in gewissem Sinne seine „exoterischen“ Werke waren. Dafür pulsierte das innere Leben und die geistige Entwicklung des Peripatos um so intensiver in den Lehrschriften. In der Vereinigung, der Weitergabe und Verarbeitung des in ihnen enthaltenen Gedankengutes zeigt sich aufs deutlichste das Wesen der Schule als eines zu gemeinsamer Arbeit verbundenen Vereins. Der Mittätigkeit der Schule an Aristoteles' Forschungen wurde schon oben S. 362 gedacht (vgl. auch Jaeger a. a. O. S. 142). Aber auch in der Art, wie die aristotelischen Schriften von gleichzeitigen Schulgenossen und Nachfolgern ohne Scheidung des persönlichen geistigen Eigentums übernommen und für ihre eigene wissenschaftliche Tätigkeit ausgenützt wurden, tritt klar zutage, daß das Individuelle in dem gemeinsamen Schulgute aufging und das Interesse an der sachlichen Weitergabe und Ausgestaltung der Wissenschaft jede andere Rücksicht verdrängte. Für diesen Sachverhalt, der übrigens in den literarischen Verhältnissen innerhalb der Schule Leukipps (oben S. 118) und in der Verwertung platonischer Vorlesungen (wie der über *διαιρέσεις*; s. oben S. 209) durch Aristoteles sein Analogon hat, liegen uns noch greifbare Beispiele vor: Aristoteles' ethische Hauptschrift trägt als Verfassernamen den des Nikomachos, obwohl diesem an ihr nur das Verdienst der Bücherordnung und Redaktion zukommt. Ebenso ist die Eudemische Ethik geistiges Eigentum des Aristoteles, aus dessen Ethik sogar drei Bücher (Eud. Eth. $\Delta - Z$ = Nikom. Eth. $E - H$) unverändert herübergenommen wurden (vgl. Jaeger a. a. O. S. 141 f.).

Bei der Bestimmung der aristotelischen Lehrschriften für den Unterricht der Schule und bei der engen Gemeinschaft geistiger Arbeit versteht sich von selbst, daß Abschriften in den Händen zahlreicher Schüler waren. Zum wenigsten mußten die Untersuchungen des Meisters in Nachschriften nach seinen Vorlesungen verbreitet sein. Schon damit erledigt sich eine antike Mär, die uns von Strabon (13, 1, 54 S. 609), Plutarch (Sulla 26, wahrscheinlich nach Strabon) und nach letzterem von Suidas (s. v. *Σύλλας*) berichtet wird. Darnach fiel die Biblio-

thek des Theophrast, die auch die des Aristoteles in sich aufgenommen hatte, nach Theophrasts Tode an dessen und des Aristoteles Schüler Neleus aus Skepsis, der sie seinerseits wieder seinen Erben hinterließ. Diese bargen den Schatz vor der Sammelwut der pergamenischen Könige, denen Skepsis untertan war, in einem unterirdischen Raume. Von hier aus kamen die Schriften, von Feuchtigkeit und Würmerfraß beschädigt, durch Kauf an den Bücherliebhaber Apellikon von Teos (um 100 vor Chr.), der sie mit vielfach fehlerhafter Ausfüllung der entstandenen Lücken abschreiben ließ und so eine ἔκδοσις veranstaltete. Nach Apellikons Tode und der Einnahme Athens durch Sulla (86 vor Chr.) entführte dieser die Bibliothek nach Rom, wo der Grammatiker Tyrannion von Amisos (über ihn Usener, Kl. Schr. II 307 ff., III 151 ff.) sie bearbeitete. Seine Exemplare wurden, wie Plutarch beifügt, von Andronikos (s. § 71) veröffentlicht und dienten ihm als Grundlage für sein Verzeichnis der aristotelischen Schriften. Aus der langen Verschollenheit, der nur wenige Werke des Meisters — darunter namentlich die populären — entgingen, erklärt sich nach Strabon die philosophisch-wissenschaftliche Unfruchtbarkeit des Peripatos in der Zeit nach Theophrast, aus der mangelhaften Überlieferung der wiedergefundenen Texte die Unsicherheit im Philosophieren der späteren Peripatetiker.

Daß nun Neleus Theophrasts Bibliothek erbte, ist durch des letzteren Testament bei Diog. Laërt. 5, 52 gesichert. Auch die Angaben über die weiteren Schicksale dieser Bibliothek sind schwerlich aus der Luft gegriffen. Manches spricht für eine auf Tyrannion zurückreichende Rezension des Aristoteles (vgl. Usener, Kl. Schr. III 151). Aber wenn es sich dabei um die einzigen Exemplare der meisten aristotelischen Schriften handeln, diese also überhaupt zeitweise verschwunden gewesen und nur durch Apellikons Verdienst der Nachwelt zugänglich geworden sein sollen, so ist das ätiologischer Mythus, erfunden, um der Abkehr eines Teiles der nachtheophrastischen Peripatetiker von der Richtung der beiden ersten Schulvorsteher und die Anstöße im Überlieferungszustand der aristotelischen Lehrschriften zu erklären, deren wahre Entstehungsweise man im Altertum so gut wie in der Neuzeit verkannte.

Von einer andern Tradition wußte gegen Ende des zweiten Jahrhunderts nach Chr. Athenaios (1 S. 3 a b). Nach ihr kaufte Ptolemaios Philadelphos, der Begründer der alexandrinischen Bibliothek, dem Neleus den ganzen aristotelischen Büchernachlaß ab. Diese Tradition hat vor der strabonischen insofern den Vorzug größerer Glaubhaftigkeit, als alles dafür spricht, daß ein beträchtlicher Bestand aristotelischer Lehrschriften in Alexandreia vorhanden war. Das durch Diogenes Laërtios und den Anonymus Menagii erhaltene Schriftenverzeichnis geht, wie oben S. 365 bemerkt, wahrscheinlich auf den alexandrinischen Peripatetiker Hermippos zurück. Jedenfalls ist es älter als Andronikos und bildet so eine handgreifliche Widerlegung der strabonischen Version. Zudem läßt sich für eine Reihe aristotelischer Schriften ihre Benutzung während der Zeit ihrer angeblichen Verschollenheit positiv feststellen (die Einzelnachweise bei Zeller II 2³, 148 ff.), davon ganz zu schweigen, daß die philosophische Entwicklung des Peripatos wie auch der Stoa während der in Betracht kommenden Epoche die Bekanntschaft mit Aristoteles voraussetzt.

Schließlich ist noch der Frage der Chronologie der aristotelischen Schriften ein Wort zu widmen. Die Dinge liegen hier völlig anders als bei Platon. Von den Dialogen, die literarisch mit den platonischen Werken auf gleicher Stufe stehen, ist wenig auf uns gekommen. Der Eudemos und der Gryllos setzen den Tod der Männer, nach denen sie benannt sind, voraus; darnach ist für ersteren 354, für letzteren 362 die Frühgrenze. Im ganzen pflegt

man mit gutem Grunde die Dialoge angesichts des mehrfach zutage tretenden Anschlusses an Platon sämtlich oder doch größtenteils der Zeit zuzuweisen, in welcher Aristoteles noch keine eigene Schule gegründet hatte (auch für *Ἀλέξανδρος ἢ ὑπὲρ ἀποίκων* und *Περὶ βασιλείας* [Liste des Diog. Laërt. No. 17. 18] scheint mir diese Zeit möglich; anders Wilamowitz, Arist. u. Athen I 339, 39; Gercke, Art. Aristoteles bei Pauly-Wissowa S. 1035. 1036). Aber genauere chronologische Bestimmungen sind nicht möglich, und bei der Geringfügigkeit unserer Reste wären sie auch schwerlich von erheblicher Tragweite. Bei den Lehrschriften aber prägt sich der Unterschied der Sachlage gegenüber der Chronologie der platonischen Schriften am schärfsten aus. Sie fallen alle oder fast alle (eine mögliche Ausnahme für Buch *A* der Metaphysik bei W. W. Jaeger a. a. O. S. 33 f.; Spuren früherer Entwürfe in einigen Anspielungen verzeichnet Gercke, Art. Aristoteles bei Pauly-Wissowa S. 1038) in die verhältnismäßig kurze Zeit der Schulführung, die Aristoteles etwa fünfzigjährig, also als fertiger Mann, antrat. Dementsprechend zeigen sie nur wenige und im ganzen unbedeutende Differenzen des Standpunktes, und die Chronologie entbehrt damit des Interesses, das ihr bei Platon dadurch zukommt, daß sie eine lange, in stark unterschiedenen Stadien verlaufende Entwicklung aufzudecken hat. Aber auch an sich erhält das chronologische Problem bei Aristoteles andere Gestalt und Lösungsbedingungen. Daß die Fragestellung: Wann hat Aristoteles die Metaphysik, die Politik usw. verfaßt und herausgegeben? gegenstandslos ist, ergibt sich aus dem oben S. 372 ff. über Wesen und Entstehung der Lehrschriften Bemerkten. Diese Schriften sind, so wie sie jetzt vorliegen, Ergebnis eines Kombinations- und Schichtungsprozesses, der in seinem Abschlusse weit über Aristoteles' Tod hinabführt. Vornehmste Aufgabe der Chronologie ist es, den Verlauf dieses Prozesses nach Möglichkeit zu bestimmen. Was sich hier auf dem Wege methodischer Analyse erreichen läßt, zeigen W. W. Jaegers Studien zur Entstehungsgeschichte der Metaphysik. Dieser Aufgabe gegenüber tritt die Frage, in welcher Abfolge die verschiedenen Lehrschriften in ihren letzten Elementen im Kopfe ihres Verfassers entstanden und niedergeschrieben seien, in den Hintergrund. Auch mit ihrer Lösbarkeit ist es schlecht bestellt. Wir besitzen zwar, anders als bei Platon, zurück- und vorausweisende Zitate einer Schrift durch eine andere in ziemlicher Anzahl. Aber ihre chronologische Verwertbarkeit wird dadurch in Frage gestellt, daß die einzelnen Schriften in der Schule wiederholt vorgelesen wurden. In dem Kreislaufe der Vorlesungen kam eine jede vor und hinter jede andere zu stehen. So entstanden, z. T. durch nachträgliche Einfügung, jene einander widersprechenden gegenseitigen Zitate, von denen oben die Rede gewesen ist. Sie zeigen, daß auch da, wo kein solcher Widerspruch vorhanden ist, die Anführungen einer Schrift durch eine andere keinen festen Anhalt für die Festsetzung ihrer Stelle innerhalb der Reihe zu bieten vermag. Auch die Notwendigkeiten des Systems (Stellung der Logik vor Metaphysik und Physik usw.) liefern für die Entstehungsfolge der Schriften kein unbedingt entscheidendes Kriterium. Daß gleichwohl in einzelnen Fällen durch sorgsame Analyse auch über die Abfolge der Schriften bezw. Schriftenteile Erkenntnisse zu gewinnen sind, zeigt das Beispiel bei Jaeger a. a. O. S. 28.

B. Aristoteles' Schriften im einzelnen.

Es ist hier nicht möglich, die zahllosen Fragen, die sich an die erhaltenen und nicht erhaltenen, echten und unechten Schriften des aristotelischen Corpus knüpfen, zu berühren oder gar zu erledigen. Was an dieser Stelle geboten werden kann, ist nur ein kurzer Überblick über die philosophisch wichtigsten, und

darunter insbesondere die erhaltenen oder sonst näher bekannten echten Schriften des Philosophen. Zur Orientierung über das Weitere sei auf Gerckes Übersicht bei Pauly-Wissowa 3. Halbb. S. 1034 ff. verwiesen.

a) Dialoge. Für sie kann im allgemeinen auf die grundlegende Abhandlung von Jak. Bernays, Die Dialoge des Aristot. in ihrem Verhältnis zu seinen übrigen Werken, Berlin 1863, verwiesen werden (wo aber die Identifizierung der Dialoge mit den *ἐξωτερικοὶ λόγοι* irrig ist; s. oben S. 375). In der Schriftenliste bei Diog. Laërt. 5, 22 ff. stehen die Dialoge an der Spitze (No. 1—19 nach Bernays a. a. O. S. 131 f.). Unsere Fragmentsammlungen lassen ihre Bruchstücke denen anderer Schriften vorangehen. Die Zitate im Folgenden beziehen sich auf Val. Roses Fragmentsammlung a. d. J. 1886 (No. 1—111).

Der *Eudemos* (*Εὔδημος ἢ περὶ ψυχῆς*) führt uns in den Kreis der platonischen Akademie. Eudemos von Kypros war Mitglied dieses Kreises, kämpfte in Sizilien für Dion und starb in diesem Kampfe 354. Aristoteles widmete seinem Andenken den nach ihm benannten Dialog, der sich in Form und Inhalt an den platonischen Phaidon anschloß, zugleich aber doch auch auf eine Ergänzung der platonischen Lehre bedacht war. So erklärte er das Vergessen des im Präexistenzzustande Geschauten (*τῶν ἐκεῖ θεαμάτων*) beim Eintritt der Seele ins irdische Leben durch ein Analogon: Kranke vergessen, was sie im gesunden Zustande gewußt haben. Der körperlose Zustand der Seele ist mit der Gesundheit, der körperbehaftete mit der Krankheit zu vergleichen. Umgekehrt ist ein solches Vergessen, wieder in Übereinstimmung mit den Vorgängen bei Krankheit und Gesundheit, beim Übergang vom diesseitigen in den jenseitigen Zustand ausgeschlossen (fragm. 41 [jetzt Prokl. z. Republ. II 349, 13 ff. Kroll], anknüpfend an Plat. Phaidon 95 d). Man sieht hier Aristoteles noch ganz in den Bahnen pythagoreisch-platonischer Mystik. Dagegen wandte er sich in dem drei Bücher umfassenden Dialoge *Περὶ φιλοσοφίας* gegen einen wichtigen Punkt der späteren platonischen Metaphysik, die Lehre von den Idealzahlen (fragm. 9 [jetzt Syr. z. Metaph. 159, 35 ff. Kroll]), und wohl hier wie auch in anderen Gesprächen[1]) gegen die platonische Ideenlehre überhaupt (frg. 8 [jetzt Ioa. Philop. de aetern. mundi 31, 17 ff. Rabe]). Auch die aristotelisch-peripatetische Unterscheidungslehre von der Weltewigkeit trat in den Dialogen bereits zutage (frg. 18 ff.). Außer den genannten Schriften gehören zu den Dialogen noch die vier Bücher *Περὶ δικαιοσύνης*, die drei Bücher *Περὶ ποιητῶν*, die Schriften *Περὶ πολιτικοῦ* (1 oder 2 B.), *Περὶ ῥητορικῆς* oder *Γρύλος*, *Νήρινθος* (wohl identisch mit dem von Themist. or. 33 S. 356 Dind. genannten *Κορίνθιος διάλογος*, vgl. Bernays a. a. O. S. 89 ff.), *Σοφιστής*, *Μενέξενος* (zu beachten ist die mehrfache Übereinstimmung in den Titeln mit platonischen Dialogen) u. a. Zweifelhaft ist die Zugehörigkeit des *Προτρεπτικός* zu den Dialogen (vgl. die Liter. S. 130* oben). Von Späteren haben Cicero, Iamblichos und Boëthius den Protreptikos benutzt, so daß seine Gedanken sich in einigen Punkten rekonstruieren lassen.

b) Lehrschriften.

α) Logische (zusammengefaßt unter der Bezeichnung „Organon"). Es sind die folgenden: *Κατηγορίαι* (die Echtheit der Schrift ist sehr zu bezweifeln;

---

[1]) Nach Fragm. 8 polemisierte Aristoteles in den Dialogen gegen die Ideenlehre. Daß dies aber nicht in allen Dialogen der Fall gewesen sein kann, geht aus dem Eudemos (frg. 41) hervor, wo die *ἐκεῖ θεάματα* schwerlich etwas anderes sind, als die im körperlosen Zustande geschauten Ideen (vgl. Plat. Phaidros oben S. 295. — Anders urteilt Bernays a. a. O. S. 25).

s. Spengel, Münchener Gel. Anz. 1845, No. 5, und Prantl, Gesch. d. Logik im Abendl. I 90 f. 530 f.; Gercke, Arch. f. Gesch. d. Philos. 4 [1891], 437 ff.; für Echtheit des Grundstockes Zeller II 2³ S. 69 Anm.; die sog. Postprädikamente [c. 10 bis 15] sind jedenfalls von späterer Hand hinzugefügt), über die Grundformen der „Aussagen über das Seiende", wie dieselben bedingt sind durch die formalen Arten des Existierenden (Dinge, Eigenschaften usw.); *Περὶ ἑρμηνείας*, de interpretatione (deren Echtheit Andronikos von Rhodos, jedoch, wie es scheint, ohne genügenden Grund, bestritten hat, s. dazu Zeller II 2³ S. 69 Anm. 1), über den Satz und das Urteil; *Ἀναλυτικὰ πρότερα*, 2 BB., über den Schluß; *Ἀναλυτικὰ ὕστερα*, 2 BB., über den Beweis, die Definition und Einteilung und über die Erkenntnis der Prinzipien; *Τοπικά*, 8 BB., über die dialektischen oder Prüfungsschlüsse, wie dieselben beim Disputieren auf Grund wahrscheinlicher Prämissen *(ἔνδοξα)* gebildet zu werden pflegen; *Περὶ σοφιστικῶν ἐλέγχων*, über die sophistischen Widerlegungsschlüsse (über die Trugschlüsse der Sophisten bei dem Versuch der Widerlegung einer Annahme, und über die Auflösung des verführerischen Scheins in diesen Trugschlüssen). Diese Schriften werden von den Aristotelikern *ὀργανικά* genannt, d. h. solche, die von der Methode handeln, welche das *ὄργανον* der Forschung ist. Aristoteles sagt Top. Θ 14, 163 b 11, es sei ein wichtiges Hilfsmittel *(ὄργανον)* zur Erlangung wissenschaftlicher Erkenntnis, daß man die Konsequenzen eines jeden der einander entgegengesetzten Sätze zu ziehen wisse, und er meint Metaph. Γ 3, 1005 b 4, man müsse an das Studium der Lehre von dem *ὂν ᾗ ὄν* (der Ontologie, Metaphysik, *πρώτη φιλοσοφία*) erst dann herangehen, wenn man bereits mit der Analytik vertraut sei. In diesen Aussprüchen des Aristoteles liegt der Anhalt für jene Bezeichnung.

β) Die Metaphysik. Sie setzt sich, so wie sie heute vorliegt, folgendermaßen zusammen. Buch *A*: allgemeine Grundlegung. Wesen der Wissenschaft. Die vier metaphysischen Prinzipien. Kritische Übersicht über die Prinzipienlehren der Vorgänger (Kap. 9 über die platonische Ideenlehre). Buch *α (Α ἔλαττον)*: 1. Schwierigkeit der Wahrheitserforschung; 2. Gegen eine unendliche Reihe von Ursachen; 3. Die verschiedenen Arten der (naturphilosophischen) Untersuchung; man muß, heißt es am Schlusse, ausgehen vom Begriffe der *φύσις*. Buch *B*: fünfzehn Aporien hinsichtlich der Prinzipien und der ihnen gewidmeten Wissenschaft (Sind alle Arten von Ursachen [Prinzipien] Gegenstand einer und derselben Wissenschaft oder verteilen sie sich auf die Bereiche mehrerer Wissenschaften? Fallen die logischen Axiome und die Wesensprinzipien in das Gebiet der nämlichen Wissenschaft u. a.). Buch *Γ*: Lösung mehrerer, besonders der zweiten, unter den Aporien des vorhergehenden Buches. Satz des Widerspruchs und des ausgeschlossenen Dritten. Buch *Δ* (*περὶ τοῦ ποσαχῶς λέγεται ἕκαστον*): über Ausdrücke, die in mehrfacher Bedeutung gebraucht werden, wie *ἀρχή*, *αἴτιον*, *στοιχεῖον*, *φύσις* u. a. Buch *E*: Abgrenzung des Gebietes der Metaphysik (der „ersten Philosophie") gegen die Gebiete der anderen Wissenschaften (mit Bezugnahme auf *Γ* 1 und Beteiligung an der Lösung der Probleme von *B*). Bücher *Z* und *H*: Lehre von der Substanz. Buch *Θ*: Lehre von Potentialität und Aktualität. Buch *I*: Das Eine, das Viele, das Entgegengesetzte. Lösung der elften Aporie von *B* (Sind das Seiende und das Eine Substanzen der Dinge oder inhärieren sie einem Substrat?). Buch *K* Kap. 1—8: Parallele zu *B Γ E*. Kap. 9—12: Von der Bewegung, vom Unendlichen. Buch *Λ*: Die Arten der Substanzen (sinnlich-vergängliche, sinnlich-unvergängliche, unsinnliche; letztere fallen unter eine besondere Wissenschaft [die Metaphysik], falls sie mit den sinnlichen von keinem gemeinsamen Prinzip abzuleiten sind). Bücher *M* und *N*: Das

Mathematische. Ideen- und Zahlentheorien (*M* 4 gegen die platonische Ideenlehre). Auch hier Lösung von Aporien des Buches *B*. — Aus diesem Bestande hat man nun schon auf Grund der Brandis-Bonitzschen Forschungen einige Stücke als — nach früherer Auffassung — nicht zum Grundstock des Werkes, oder — nach der richtigeren Auffassung W. W. Jaegers — als nicht zu der aus mehreren Einzeluntersuchungen sich zusammensetzenden metaphysischen Hauptvorlesung gehörig ausgeschieden. Darüber, daß hierher *α Δ K Λ* zu rechnen sind, herrscht im allgemeinen Einigkeit, nur gehen über die Herkunft dieser Stücke die Meinungen auseinander. Ich schließe mich W. W. Jaeger an, dessen Aufstellungen das Maß von Wahrscheinlichkeit besitzen, das in diesen Dingen allein zu erreichen ist. *α*, das schon von der Mehrzahl der Alten dem Pasikles von Rhodos zugeschrieben wurde, ist aller Wahrscheinlichkeit nach die Ausarbeitung dieses Aristoteleshörers nach einer Vorlesung des Meisters, und zwar, wie der Inhalt erkennen läßt, nach einer Einleitung zur Physik, nicht zur Metaphysik (Jaeger, Stud. z. Entst. d. Metaph. S. 115 ff.). *Δ* steht noch in dem Schriftenverzeichnis des Hermippos-Diogenes (No. 36) als besondere Schrift (*περὶ τῶν ποσαχῶς λεγομένων* [vermischt aus *περὶ τοῦ ποσαχῶς* (*λέγεται ἕκαστον*) und *περὶ τῶν πολλαχῶς λεγομένων*]), unterbricht den Zusammenhang von *B* und *Γ E* und ist in der Parallele *K* 1–8 zu *B Γ E* nicht berücksichtigt (Jaeger a. a. O. S. 118 ff.). Die Dublette *K* 1—8 kann, obwohl sie dem Inhalte nach gut aristotelisch ist, nicht mit in die Grundvorlesung gehören; vielleicht liegt auch hier die Ausarbeitung eines Schülers vor (Jaeger a. a. O. S. 129). *K* 9—12 ist vermutlich ein Auszug aus mehreren Büchern der Physik (Jaeger a. a. O. S. 121 f.). Es ist das einzige Stück, das nicht als aristotelisch — auch nicht im Sinne einer Schülernachschrift und -ausarbeitung — in Anspruch genommen werden kann (Jaeger a. a. O. S. 128). *Λ* spricht von der Metaphysik als einer Wissenschaft, deren Notwendigkeit erst noch zu erweisen ist. Es „gehört der Periode der Gründung der Metaphysik an, wie es denn auch noch keines der anderen Bücher kennt" (Jaeger a. a. O. S. 123). Weniger Einigkeit herrscht über die Stellung der noch übrigen Bücher zum Grundstocke. Während man seit Brandis in *A B Γ E Z H Θ* eine fortlaufende Reihe erblickte, die mit *I* und *M N* das einheitliche Werk ausmachen sollte, begründete W. W. Jaeger (a. a. O. S. 90 ff.) überzeugend die Ansicht, daß *A B Γ E I M N* zur metaphysischen Hauptvorlesung gehören, während *Z H Θ* eine selbständige, mit der Metaphysik nicht in unmittelbarem Zusammenhange stehende Gruppe bilden. Er stützt sich dafür u. a. auf den Mangel an Beziehungen von *Z H Θ* zu den übrigen Metaphysikbüchern (Bedenken dagegen bei Goedeckemeyer, Deutsche Literaturz. 1912, 981) und die Verknüpfung von *I M N* mit den Problemen des Aporienbuches *B*. *A B Γ E* bilden die Einleitung, *I M N* sind Stücke des Hauptteils. Denn in ihrer Vollständigkeit ist die Hauptvorlesung aus unseren Büchern überhaupt nicht zu rekonstruieren, zum mindesten fehlt, was End- und Zielpunkt des Ganzen gebildet haben muß, die Theologie (Jaeger a. a. O. S. 128 f.).

Die Entstehung der vierzehn Bücher umfassenden Metaphysik, die wir heute in Händen haben, ist nach dem oben S. 373 f. Bemerkten zu beurteilen. Abgeschlossen ist der Sammlungsprozeß wahrscheinlich durch Andronikos von Rhodos. Vor ihm gab es (im 2. Jahrh. vor Chr.) eine Schrift in zehn Büchern (Anon. Menag. 111 [*ϰ* = 10 nach der Stellung im Alphabet ohne Berücksichtigung des *ϛ*]. 154), ebenfalls unter dem Titel *μεταφυσικά* oder *μετὰ τὰ φυσικά*. Durch Andronikos kamen vermutlich die Bücher *α Δ K Λ* hinzu (vgl. Jaeger a. a. O. S. 177 ff.).

γ) Schriften zur Naturphilosophie und Naturwissenschaft, Mathematik, Psychologie. Die Probleme und Wundererzählungen.

Die Reihe der naturwissenschaftlichen Schriften eröffnet die *Φυσικὴ ἀκρόασις* in acht Büchern (auch *φυσικά* oder *τὰ περὶ φύσεως*, darunter *E Z Θ* speziell: *τὰ περὶ κινήσεως*, wogegen *H* nicht in diesen Zusammenhang zu gehören scheint und wahrscheinlich Rest eines andern aristotelischen Werkes ist [s. die Arbeit von Ernst Hoffmann im Literaturverz. S. 124*]); daran schließen sich: *Περὶ οὐρανοῦ* in vier, und: *Περὶ γενέσεως καὶ φθορᾶς* in zwei Büchern an; ferner die *Μετεωρολογικά* (oder *Περὶ μετεώρων*) in vier Büchern, wovon jedoch das vierte eine selbständige Abhandlung zu sein scheint. Unecht ist das Buch *Περὶ κόσμου*, das eine spätere, durch den Stoiker Poseidonios beeinflußte Form peripatetischer Lehre enthält (s. darüber unten § 71).

Die *Tiergeschichte* (*Περὶ τὰ ζῷα ἱστορίαι*) ist erhalten (das neunte Buch (*I*) ist in der vorliegenden Form nicht aristotelisch, das in einem Teile der Hss. angefügte 10. Buch (*K*) stammt aus einer späteren Generation des Peripatos [Straton?]). Die übliche Bezeichnung „Tiergeschichte" kann irreführen. Das Werk ist im wesentlichen eine vergleichende Anatomie und Physiologie. Eine eigene mit Zeichnungen versehene Schrift über Anatomie (*Ἀνατομαί* in sieben Büchern) ist verloren. An die Tiergeschichte lassen sich anschließen die Schriften: Über die Teile der Tiere (*Περὶ ζῴων μορίων* in vier Büchern; das erste enthält eine allgemeine Einleitung zu den zoologischen Werken, die hier nicht am richtigen Platze steht), Über die Erzeugung der Tiere (*Περὶ ζῴων γενέσεως* in fünf Büchern), Über den Gang der Tiere (*Περὶ ζῴων πορείας* in einem Buche). Die Abhandlung *Περὶ ζῴων κινήσεως* ist unecht.

Die echte *Schrift über die Pflanzen* ist verloren; die in unseren Ausgaben befindliche ist unecht (überarbeitetes Werk des Nikolaos aus Damaskos).

Gegen die Echtheit der Schriften *Περὶ ἀτόμων γραμμῶν* und *Μηχανικά* sprechen überwiegende Gründe.

An die die aristotelische Seelenlehre enthaltenden drei Bücher *Περὶ ψυχῆς* schließen sich die Abhandlungen an („*Parva Naturalia*"): *Περὶ αἰσθήσεως καὶ αἰσθητῶν*, *Περὶ μνήμης καὶ ἀναμνήσεως*, *Περὶ ὕπνου καὶ ἐγρηγόρσεως*, *Περὶ ἐνυπνίων*, *Περὶ τῆς καθ' ὕπνον μαντικῆς*, *Περὶ μακροβιότητος καὶ βραχυβιότητος*, *Περὶ ζωῆς καὶ θανάτου*, *Περὶ ἀναπνοῆς*. Über das Verhältnis dieser Schriften zu *Περὶ ψυχῆς* und untereinander s. oben S. 374. Eine von Arist. 467 b 6 f. angekündigte Abhandlung *Περί τε νεότητος καὶ γήρως*, die unsere Herausgeber in den beiden ersten Kapiteln von *Περὶ ζωῆς καὶ θανάτου* erkennen, scheint ebenso wie eine Arbeit *Περὶ νόσου καὶ ὑγιείας* Projekt geblieben zu sein.

Die Schrift *Φυσιογνωμονικά* ist unecht, sie ist etwa im 2. Jahrhundert nach Chr. aus zwei älteren Stücken zusammengesetzt worden. S. die Abhandl. von R. Foerster im Literaturverz. S. 130*.

Aus der peripatetischen Schule stammt das Schriftchen *Περὶ χρωμάτων*.

Die Sammlung von *Προβλήματα* ist ein auf Grund von aristotelischen Aufzeichnungen allmählich entstandenes Konglomerat (vgl. Carl Prantl, Über die Probleme des Arist., in den Abh. der Akad. d. W., München 1850, s. auch Karl Stumpf [Literaturverz. S. 124*], der nachweist, daß die Probleme, die sich auf Musik beziehen, nicht von einem und demselben Verfasser in der Hauptsache noch aus dem 1. oder 2. Jahrh. n. Chr. herrühren).

Die Schrift *Περὶ θαυμασίων ἀκουσμάτων* ist unecht (vgl. Hermann Schrader, Über die Quellen der pseudo-arist. Schrift *π. θ. ἀ.*, Jahrbb. f. klass. Philol. 97 [1868], 217—232).

δ) Schriften zur Ethik, Politik, Ökonomik, Poetik und Rhetorik.

Über die Ethik überhaupt handeln in dem auf uns gekommenen Corpus Aristoteleum drei Schriften: *Ἠθικὰ Νικομάχεια* in zehn Büchern, *Ἠθικὰ Εὐδήμεια* in sieben Büchern, *Ἠθικὰ μεγάλα* in zwei Büchern (der letzte Titel gewiß nicht korrumpiert aus *ἠθικῶν κεφάλαια* oder hergeleitet aus *ἠθικῶν κεφάλαια Νικομαχείων,* wie Ad. Trendelenburg vermutet, Histor. Beitr. II, S. 353, wahrscheinlicher die Erklärung des Albertus Magnus: non ideo quod scriptum plus contineat, sed quia de pluribus tractat; eine andere von Theod. Birt, in: Verh. der Philologenvers. d. J. 1879, S. 99). Die Bücher der drei Ethiken entsprechen einander in folgender Weise. Eth. Nic. *Α Β Γ* 1—7, Eth. Eud. *Α Β*, Magn. Mor. *Α* 1—19 enthalten die allgemein grundlegenden Betrachtungen über die Eudaimonie, Tugend und Willensfreiheit; Eth. Nic. *Γ* 8—15 und *Δ*, Eth. Eud. *Γ*, Magn. Mor. *Α* 20—33 behandeln die einzelnen ethischen Tugenden mit Ausnahme der Gerechtigkeit; Eth. Nic. *Ε*, womit Eth. Eud. *Δ* identisch ist, und Magn. Mor. *Α* 34 und *Β* Anf. gehen auf die Gerechtigkeit und Billigkeit; Eth. Nic. *Ζ*, womit Eth. Eud. *Ε* identisch ist, und Magn. Mor. *Α* 35 (vgl. *Β* 2—3) auf die dianoëtischen Tugenden, Eth. Nic. *Η*, womit Eth. Eud. *Ζ* identisch ist, und Magn. Mor. *Β* 4—7 auf die *ἐγκράτεια* und *ἀκράτεια* und auf die Lust; Eth. Nic. *Θ Ι*, Eth. Eud. *Η* 1—12 (oder 13 Anf., wo offenbar eine Lücke ist) und Magn. Mor. *Β* 11—17 wird von der Freundschaft gehandelt, Eth. Eud. *Η* 13 (wo der Text sehr lückenhaft und korrumpiert ist) von der Macht der *φρόνησις*, Magn. Mor. *Β* 10 von der Bedeutung des *ὀρθὸς λόγος* und von der Macht des ethischen Wissens, Eth. Eud. *Η* 14—15 und Magn. Mor. *Β* 8—9 von der *εὐτυχία* und von der *καλοκἀγαθία,* Eth. Nic. *Κ* von der Lust und Glückseligkeit. Von diesen Schriften sind nicht etwa die sogen. Magna Moralia (die kürzeste Darstellung) die älteste (wie Schleiermacher geglaubt hat); vielmehr rührt die Nikomachische Ethik (auf welche die Zitate in der Metaphysik und Politik gehen: Met. *Α* 1, 981 b 25, Politik *Β* 2, 1261 a 31; *Γ* 9, 1280 a 18 und 12, 1282 b 20; *Δ* 11, 1295 a 36; *Η* 13, 1332 a 8. 22) von Aristoteles selbst her, die Eudemische ist eine an das aristotelische Werk, bezw. die aristotelische Vorlesung über Ethik, sich anschließende Arbeit seines Schülers Eudemos. Die Magna Moralia hingegen sind unzweifelhaft spät anzusetzen, da sie schon stoische Einflüsse in Gedanken und Terminis bekunden (s. Ramsauer, Zur Charakteristik der Magna Moralia, Oldenburg 1858, G.-Pr., Spengel, Arist. Studien I, München 1863, S. 17, und Trendelenburg, Einige Belege für die nacharist. Abfassungszeit der Magna Moralia, in: Histor. Beitr. III, S. 433 ff.); das in ihnen enthaltene Zitat (*Β* 6, 1201 b 25): *ὥσπερ ἔφαμεν ἐν τοῖς ἀναλυτικοῖς* hat zu der Vermutung geführt, daß der Verfasser diese Schrift unter dem Namen des Aristoteles habe erscheinen lassen. In Wirklichkeit handelt es sich wohl um ein übernommenes Zitat aus einer letzten Endes zugrunde liegenden Ethikvorlesung des Aristoteles. Zur Erklärung einer solchen Übernahme ist zu berücksichtigen, was oben S. 375 über den unpersönlichen Charakter der Arbeit im Peripatos ausgeführt worden ist. — Daß der Verfasser der Eudemischen Ethik bei allem Anschluß an Aristoteles auch Eigentümliches gebe, welches mitunter als eine beabsichtigte Berichtigung des Aristotelischen erscheint, ist besonders nach Spengels und Zellers Nachweisen nicht zu bezweifeln. Die Nikom. Ethik scheint nach dem Tode des Aristoteles durch seinen Sohn Nikomachos veröffentlicht worden zu sein. Dieser hat dabei nicht nur die einzelnen ethischen Untersuchungen zu einem Ganzen verbunden, sondern auch dieses Ganze dem Editionsbrauche der Zeit entsprechend in Bücher annähernd gleichen Umfanges eingeteilt, während bei den übrigen aristotelischen Lehrschriften, denen eine so frühe buchhändlerische Veröffentlichung nicht zuteil wurde, die natürliche Gliederung (eine Untersuchung = einem oder mehreren Büchern) erhalten geblieben ist.

Die Nikomachische Ethik nimmt also in diesem Punkte unter Aristoteles' Schriften eine Sonderstellung ein (vgl. W. W. Jaeger, Stud. z. Entst. d. Metaph. S. 155. 157 f.). — Bei der Gemeinsamkeit peripatetischer Arbeit ist die Frage, wem die drei der Nikomachischen und der Eudemischen Ethik gemeinsamen Bücher ursprünglich zugehören, ob Nikomachos oder Eudemos, von geringerem Belange, als nach der darauf verwendeten Forschermühe anzunehmen wäre. Das Nächstliegende ist jedenfalls, daß Nikomachos hier wie auch in den anderen Büchern die aristotelischen Vorlesungsschriften veröffentlichte und Eudemos die gleichen Schriften, an denen er nichts zu ändern fand, in seinen Entwurf aufnahm, die gemeinsamen drei Bücher also weder nikomachisch noch eudemisch, sondern einfach aristotelisch sind. Selbstverständlich ist die Möglichkeit nicht ausgeschlossen, daß die betreffenden Bücher in der Ausgabe des Nikomachos oder dem Entwurfe des Eudemos verloren gingen und nun aus der Parallelschrift ergänzt wurden. Die größere Wahrscheinlichkeit spricht hier entschieden zugunsten der Priorität der bereits dem Buchhandel übergebenen Bücher des Nikomachos. Daß man andererseits schon im Altertum den Ausfall von Teilen der Nikomachischen Ethik annahm, beweist Aspasios' Komm. z. Eth. (Comm. in Arist. Gr. XIX 1) S. 161, 10 Heylb., worauf W. W. Jaeger a. a. O. S. 142 Anm. 1 aufmerksam macht.

Die *Πολιτικά* stellen sich im Gegensatze zur nikomachischen Ethik wieder als eine Zusammenfügung von Einzeluntersuchungen dar, deren Grenzen mit denen der Bücher, bezw. einzelner Buchgruppen, zusammenfallen. Es sind die folgenden. *A*: Das Hauswesen (als Grundlage des Staates). *B*: Kritische Betrachtung der früheren Staatstheorien. *Γ*: Grundbegriffe der Politik. Wesen des Staates und des Staatsbürgers. Prinzipielle Sonderung der Verfassungen nach den von den Regierenden verfolgten Zwecken. Das Königtum. *Δ E*: Die vier für die politische Betrachtung maßgebenden Gesichtspunkte (1288 b 22 ff.; s. u. § 52). Die übrigen Verfassungen außer dem (bereits behandelten) Königtum. Sturz und Erhaltung der verschiedenen Verfassungen. *Z*: Weitere Spezialisierung der Verfassungen und der ihnen entsprechenden und dienlichen Einrichtungen. *H Θ*: Die Idealverfassung. — Bei der Zusammenfassung zur Sammeleinheit eines politischen Kursus blieben *A B* zunächst außer Betracht. Daher wird *Γ* in *Δ* 2, 1289 a 26 als erste Untersuchung *(πρώτη μέθοδος)* zitiert. Die Zusammengehörigkeit von *Δ E* ergibt sich aus Zitaten in *Z* (2, 1317 b 34 f.; 4, 1318 b 7), nach denen *Δ* (15, 1299 b 38 ff.; 6, 1292 b 22 ff.) zur nächstvorangehenden Untersuchung gehört, und der Rekapitulation im Anfange von *Z*. Die Darstellung des Idealstaates in *H Θ* sollte bei einer Wiederholung des Kursus an die Behandlung des Königtums in *Γ* angeschlossen werden, wie der Schluß von *Γ*, verglichen mit dem Anfang von *H*, zeigt. Ebensowenig wie der metaphysische liegt uns der politische Kursus vollständig vor. Abgesehen von anderem Fehlenden ist vor allem die Schilderung der Idealverfassung unvollständig. Daß es vergebliche Mühe ist, durch kritische Maßnahmen aus der Politik ein in seinem Zusammenhange durchaus befriedigendes „Werk" herzustellen, folgt schon aus dem oben S. 373 f. Gesagten, sei aber hier gegenüber den üblichen, nur Verwirrung anrichtenden Umstellungen noch besonders betont (vgl. W. W. Jaeger, Stud. zur Entstehungsg. d. Metaph. S. 45 ff. 156 f., und s. auch U. v. Wilamowitz-Moellendorff, Aristot. u. Athen I S. 355 ff.).

Von den **Politien**, die die Verfassungen von 158 Staaten behandelten, ist nur die vor etwa 25 Jahren durch einen Papyrusfund großenteils wieder zutage gekommene *Πολιτεία Ἀθηναίων* erhalten. Von den übrigen liegen nur noch Fragmente vor.

Von der *Ökonomik* ist wahrscheinlich auch das erste Buch nicht aristotelisch und hat einen früheren Peripatetiker (Philodemos nennt Theophrast) zum Verfasser, das zweite ist entschieden unecht und stammt etwa aus dem Ende des 3. Jahrhunderts. In lateinischer Übersetzung des Durand d'Auvergne aus dem Jahre 1295 existiert noch ein weiteres Buch (betitelt Liber secundus yconomicorum Aristotilis), das den Einfluß stoischer Popularphilosophie verrät und jedenfalls späten Ursprungs ist.

Die *Poetik* (*περὶ ποιητικῆς*) ist nur unvollständig vorhanden. In dem verlorenen zweiten B. stand nicht nur die Abhandlung über die Komödie, sondern auch die über die Katharsis.

Die *Rhetorik* in drei Büchern wurde, abgesehen von dem dritten Buch, öfter als das am gleichmäßigsten durchgeführte Werk des Aristoteles angesehen. Das dritte Buch, in dem sich freilich manches findet, was nicht von Aristoteles unmittelbar herrühren kann, sollte der Vermutung nach von ihm als ergänzende Schrift über *λέξις* und *τάξις* (s. Diog. Laërt. 5, 24) hinzugefügt worden sein. Die von manchen bezweifelte Echtheit des dritten Buches ist von H. Diels (s. Lit. S. 128*) schlagend erwiesen worden. Die Annahme, daß die Rhetorik von Aristoteles selbst in ungefähr der Gestalt, wie sie uns vorliegt, herrühre, hat Frdr. Marx (s. Lit. S. 128*) zu erschüttern unternommen, der in seiner genauen Untersuchung zu dem Ergebnis kommt, daß allerdings Aristoteles als „Urheber" der in der Rhetorik dargelegten Disziplin zu betrachten sei, daß aber Darstellung und Ausarbeitung nicht sein Werk sein können — schon die Behandlung der Zitate, abgesehen von manchem andern, lasse dies als unmöglich erscheinen —; daß uns vielmehr in den drei Büchern der Rhetorik eine wenig geschickte „Bearbeitung" der ungenauen „Nachschriften einzelner Vorlesungen" des Aristoteles über die Rhetorik vorliege. Das von den Zitaten hergenommene Argument läßt allerdings Vahlen (s. Lit. S. 128*) nicht gelten, indem er die Zitiermethode des Aristoteles darlegt. — Die gleichfalls auf uns gekommene *Rhetorica ad Alexandrum* ist ein Werk des Rhetors und Historikers Anaximenes von Lampsakos (um 340 vor Chr.).

Nur mit einem Worte sei hier noch der leider verlorenen, für die Geschichte der Philosophie wichtigen Monographien über die Pythagoreer, Archytas, Demokritos, Speusippos, Xenokrates u. a. gedacht (Verzeichnis der auf Vorsokratiker bezüglichen bei Diels Vors. II 1² S. 751). Über die unter Aristoteles' Namen erhaltene Schrift über Melissos, Xenophanes und Gorgias s. oben S. 87 f. Auch die das Gebiet der Philosophiegeschichte nicht unmittelbar berührenden Didaskalien und Verzeichnisse der Olympischen und Pythischen Sieger verdienen Erwähnung, weil in ihnen, ähnlich wie in den Politien, der auf das Urkundliche gerichtete Sinn des Aristoteles zur Erscheinung kommt, der die wissenschaftliche Arbeit des Peripatos nachhaltig beeinflußt hat.

§ 48. **Aristoteles' System im allgemeinen. Einteilung der Philosophie. Logik.** Eine feste Einteilung der philosophischen Disziplinen nach einem bestimmten Einteilungsgrund findet sich bei Aristoteles nicht. Nachdem wir aber seine Schriften dem Gegenstande nach in logische, metaphysische, physische und ethische geschieden haben, legen wir diese Einteilung auch der Darstellung seiner Philosophie zugrunde.

Aristoteles ist der Begründer der wissenschaftlichen Logik. Die analytischen und dialektischen Untersuchungen (in dem „Organon") galten ihm, wenn man aus ihrer Nichterwähnung unter den Teilen der Philosophie einen Schluß ziehen darf, als eine methodologische Propädeutik zur Philosophie und nicht als eine eigentlich philosophische Doktrin. Doch hat diese Ansicht der wissenschaftlichen Strenge in seiner Behandlung derselben keinen Eintrag getan.

Die Logik des Aristoteles ist keine formale wie die Kants und Herbarts. Die Wahrheit bezieht sich bei ihm nicht nur auf das subjektive Denken, sondern die Formen des richtigen Denkens beziehen sich auf reale Verhältnisse.

Die Arten der Vorstellungen und „Aussagen" (oder Teile der Rede) entsprechen nach der Ansicht des Aristoteles den formalen Klassen dessen, was existiert. Die allgemeinsten formalen Klassen des Existierenden (Existenzformen) sind: Substanz, Quantität, Qualität, Relation, Ort, Zeit, Lage, Haben, Tun, Leiden. Die durch diese Formen des Seienden bedingten Formen der „Aussagen über das Seiende" nennt Aristoteles Kategorien. Der Begriff geht auf das reale Wesen der betreffenden Objekte. Die Wahrheit im Urteil ist die Übereinstimmung der Vorstellungsverbindung mit einer Verbindung in den Dingen oder (beim negativen Urteil) einer Trennung von Vorstellungen mit einem Getrenntsein in den Dingen; die Unwahrheit im Urteil ist die Abweichung in Verbindung oder Trennung der Vorstellungen von dem betreffenden objektiv-realen Verhältnis.

Der Schluß, die Ableitung eines Urteils aus anderen, zerfällt in den Syllogismus, der von dem Allgemeinen zum Besonderen herabsteigt, und die Induktion, die durch Zusammenstellung des Einzelnen und Besonderen zum Allgemeinen sich erhebt. Der wissenschaftliche Schluß oder der Beweis ist der Schluß aus wahren und gewissen Prinzipien; der dialektische Schluß ist der Prüfungsschluß aus dem Wahrscheinlichen; der sophistische Schluß ist der Fehl- oder Trugschluß aus Falschem oder durch täuschende Kombination.

Als oberste metaphysisch-logische Prinzipien, auf denen die Möglichkeit der Beweisführung und der sicheren Erkenntnis überhaupt beruhe, gelten dem Aristoteles der Satz des Widerspruchs und des ausgeschlossenen Dritten. Die Prinzipien werden durch die Vernunft unmittelbar erkannt. Das Frühere und Erkennbarere für uns ist das sinnlich Wahrnehmbare und

das, was jedesmal in der aufsteigenden Reihe von Begriffen das minder Allgemeine, daher das der Wahrnehmung näher Liegende ist; das an sich selbst Frühere und Erkennbarere aber ist das Prinzipielle oder doch das dem Prinzipiellen näher Liegende.

Aristoteles' Philosophie. Quellen. Als solche dienen in erster Linie Aristoteles' Werke. Mit Vorsicht sind zu benutzen die Angaben Späterer, insbesondere der Doxographen (s. Diels, Doxogr. Graeci Index s. v. Aristoteles) und der Kommentatoren.

Logik. Als Quelle kommen in erster Linie in Betracht die oben S. 378 f. angeführten Schriften des „Organon". Die antiken Kommentatoren fußten z. T. auf der späteren peripatetischen Tradition und sind in ihrer Erklärung nicht ohne weiteres für Aristoteles selbst verbindlich, haben aber doch erheblichen exegetischen Wert, da sie durch vollere Ausführung das Verständnis der bei Aristoteles in knapper Form ausgedrückten Gedanken erleichtern. Die Akademische Kommentarsammlung (s. oben S. 365 f.) enthält Kommentare zu logischen Schriften des Aristoteles von Alexander von Aphrodisias (II 1. 2), Porphyrios (IV 1), Dexippos (IV 2), Themistios (V 1), Ammonios (IV 4—6) und dessen Schülern Olympiodoros (XII 1), Simplikios (VIII) und Ioannes Philoponos (XIII 1—3), sowie von dem Philoponosschüler Elias (XVIII 1), ferner von Stephanos v. Alexandreia (XVIII 3), Eustratios (XXI 1) und Michael v. Ephesos (II 3, dazu Gött. gel. Anz. 1906, 882 ff.). Dazu kommt eine fälschlich unter Themistios' Namen gehende Paraphrase zur ersten Analytik (XXIII 3) und zwei anonyme Paraphrasen zu den Kategorien (XXIII 2) und den Sophistikoi Elenchoi (XXIII 4). Wichtig für die Fortpflanzung der aristotelischen Logik war des Porphyrios' Eisagoge (die „Quinque voces", IV 1 der Akad. Kommentarsamml.), die logischen Einführungskollegien des späteren Altertums zugrunde gelegt wurde und als logischer Leitfaden wesentlich dazu gedient hat, dem Mittelalter einige Hauptzüge der aristotelischen Logik weiterzugeben. Im Altertum wurde sie wieder von Boethius übersetzt (Comm. in Ar. Gr. IV 1) und durch die (gleichfalls in der Akademischen Sammlung enthaltenen) Kommentare des Ammonios (IV 3), Elias (XVIII 1) und David (XVIII 2) erläutert.

Um die aristotelische Philosophie zu verstehen, muß man stets dessen eingedenk sein, daß Aristoteles Schüler Platons war, freilich ein sehr selbständiger. Er beherrschte in viel weiterer Ausdehnung als sein Lehrer das empirische Material, wurde aber doch bei allen seinen Untersuchungen durch hohe philosophische Gesichtspunkte geleitet, indem er bedeutende spekulative Kraft und Tiefe besaß, und hierin zeigt er sich vornehmlich als Schüler Platons. Ferner wendet er sich den Tatsachen viel eingehender zu als Platon, aber er geht nicht in ihnen auf, sondern Empirie und Theorie durchdringen sich bei ihm. Er bleibt nicht bei den einzelnen Erscheinungen, bei dem *πρότερον πρὸς ἡμᾶς* stehen, sondern er steigt auf zu dem *πρότερον τῇ φύσει*, zu den Gründen, den letzten Gründen; er begnügt sich nicht mit dem *ὅτι*, sondern er forscht nach dem *διότι*. Die Wahrnehmung ist nicht das Wissen, da sie nur das Einzelne gibt, das Wissen aber auf das Allgemeine geht. Dieses jedoch entwickelt sich viel mehr als bei Platon aus der Erfahrung, weshalb Aristoteles häufig im Gegensatz zu Platon, dem Idealisten, als Realist bezeichnet wird, was seine Berechtigung hat, wenn man den Ausdruck „Realist" nicht zu einseitig faßt.

Über den aristotelischen Begriff der Philosophie ist bereits oben (S. 5) gehandelt worden. Eine Einteilung, die der von Xenokrates begründeten (s. o. S. 341) und später allgemein gewordenen nahe steht, finden wir in der Topik (*A* 14, 105 b 19 ff.): die philosophischen Probleme und Theoreme sind teils *ἠθικαί*, teils

φυσικαί, teils *λογικαί*, wobei unter den *λογικαί* solche zu verstehen sind, die auf Allgemeines gehen, so daß nicht der spezifisch physikalische oder spezifisch ethische Charakter in Betracht kommt, also Sätze, die der Metaphysik (oder Ontologie) und der formalen Logik angehören. Aristoteles gibt jedoch diese Einteilung dort nur als eine vorläufige Skizze (*ὡς τύπῳ περιλαβεῖν*). Anderwärts teilt er die Philosophie in die theoretische (die wissenschaftliche Erkenntnis des Existierenden, wobei die Erkenntnis selbst der Zweck ist), die praktische (die auf das Handeln bezügliche und dieses normierende Erkenntnis) und die poietische (die auf das Gestalten eines Stoffes, das handwerksmäßige und das künstlerische Schaffen eines Werkes bezügliche Erkenntnis); so neben anderen Stellen Top. *Z* 6, 145 a 15 f. (*θεωρητικὴ γὰρ καὶ πρακτικὴ καὶ ποιητικὴ λέγεται* [*ἡ ἐπιστήμη*]); Metaph. *E* 1, 1025 b 25. Die theoretische Philosophie scheidet Aristoteles dann wieder in Physik, Mathematik und „erste Philosophie" (Ontologie oder Metaphysik, auch Theologie genannt): Metaph. *K* 7, 1064 b 1 f.: *δῆλον τοίνυν, ὅτι τρία γένη τῶν θεωρητικῶν ἐστι· φυσική, μαθηματική, θεολογική*. Die Physik hat es mit dem vom Stoffe Untrennbaren und Bewegten, die Mathematik wenigstens zum Teil mit dem Untrennbaren und Unbewegten, die erste Philosophie mit dem Getrennten und Unbewegten zu tun (Anknüpfungspunkt bei Platon s. o. S. 287 f.; vgl. dagegen Speusippos, oben S. 354). Zu einer Einteilung der praktischen Philosophie war schon für Eudemos (Eth. *A* 8, 1218 b 13 f.) die Stelle der aristotelischen Ethik *Z* 9, 1142 a 8 ff. maßgebend, nach der der richtige Zustand des Individuums (*τὸ φρόνιμον εἶναι*, vgl. auch 1141 b 30) wohl nicht möglich ist *ἄνευ οἰκονομίας οὐδ' ἄνευ πολιτείας*. Darnach sondert Eudemos *πολιτικὴ καὶ οἰκονομικὴ καὶ φρόνησις*.

Aristoteles selbst bezeichnet aber, wo er sich genauer erklärt, die Ökonomik nebst der Rhetorik und Feldherrnkunst als eine der Hilfswissenschaften der Politik (Eth. *A* 1, 1094 b 3). Eine *πολιτική* im weiteren Sinne scheidet er Eth. *Z* 8, 1141 b 24 ff. von einer solchen im engeren Sinne. Jene zerfällt in *οἰκονομία*, *νομοθεσία*, *πολιτική*, die letztere wieder in *βουλευτική* und *δικαστική*. Die Disziplin, die auf das *ποιεῖν* geht, ist nach ihrem allgemeinen Begriff die Lehre vom Schaffen (im Gegensatze zur praktischen Philosophie als der Lehre vom Handeln). Sie ist zunächst die Technologie überhaupt, also die Lehre von dem Gestalten oder Bilden irgend eines Stoffes; indem aber von philosophischer Bedeutung insbesondere die Lehre von den „nachahmenden" Künsten ist, kommt sie mit unserer „Ästhetik" insofern überein, als diese nicht bloß von dem Begriff des Schönen und von dem Schönen in der natürlichen Wirklichkeit, sondern auch von der künstlerischen Darstellung handelt; wirklich ausgeführt hat Aristoteles davon nur die Theorie der Dichtung (Poetik).

Aristoteles stellt die verschiedenen Doktrinen in ein bestimmtes Rangverhältnis, indem er die theoretischen Wissenschaften für die vorzüglichsten erklärt und unter ihnen wiederum die *θεολογική*, da sie auf das höchste Objekt gehe, für die höchste, nach dem Grundsatz, daß der Wert einer jeden Wissenschaft sich nach dem Werte des ihr eigentümlichen Objektes richte: *βελτίων δὲ καὶ χείρων ἑκάστη λέγεται κατὰ τὸ οἰκεῖον ἐπιστητόν* (Metaph. *K* 7, 1064 b 5 f.).

Aus den angeführten Einteilungsansätzen, die aber in Aristoteles' Lehrschriften, soweit sie uns vorliegen, zu keiner konsequenten und einheitlichen Systematik ausgebildet sind, hat sich später ein stehendes Schema entwickelt, das wir insbesondere im mittleren Platonismus (Albin. Eisag. c. 3) sowie bei den peripatetischen und neuplatonischen Aristoteleskommentatoren antreffen. Sie scheiden in der Philosophie zunächst einen theoretischen und einen praktischen Teil — der poietische fällt hier weg —. Innerhalb des ersteren

trennen sie Physik, Mathematik und Theologie (Metaphysik), innerhalb des letzteren Ethik (Lehre vom sittlichen Verhalten des Einzelnen), Ökonomik (Lehre von der Gestaltung der kleineren Gemeinschaft, des Hauswesens) und Politik (Lehre von der Gestaltung der größeren Gemeinschaft, des Staates). Näheres über Vorkommen und Entwicklung dieser Einteilung bei Zeller II 2³, 177, 1; Praechter, Byzant. Zeitschr. 19 (1910), 321 ff.

Es muß auffallen, daß in den angeführten aristotelischen Einteilungen die Logik in unserem Sinne oder die aristotelische Analytik keine Stelle hat. Das wäre, faßt man diese Einteilungen als lückenlose systematische Gliederungen, so zu erklären, daß Aristoteles die Logik nur als Propädeutik oder Werkzeug (Organon) zu den eigentlichen philosophischen Untersuchungen betrachtet habe, und hiermit trifft seine Erklärung (Metaph. Γ 3, 1005 b 4 f.) über die Notwendigkeit, sie vor dem Studium der Metaphysik bereits zu kennen, zusammen, die zwar die Logik zunächst nur zur Metaphysik in eine propädeutische Beziehung setzt (so daß hiernach die Annahme möglich bliebe, Aristoteles rechne sie zur *πρώτη φιλοσοφία* als formale Einleitung), aber doch wohl auch ein gleiches propädeutisches Verhältnis derselben zu der Ethik und Physik voraussetzt, sofern die im Organon gelehrte Methode, mit welcher der Philosophie Studierende vor ihrer Anwendung vertraut sein soll, nicht nur die Methode der Metaphysik, sondern jeder philosophischen Doktrin, also auch der Ethik und Physik, ist. Der spätere Peripatos hat in der Tat Aristoteles so verstanden und von diesem Standpunkte aus die stoische Gliederung: Logik, Physik, Ethik bekämpft. Über diese Polemik und die Vermittlungstheorie neuplatonischer Aristoteleskommentatoren s. Ammon. in Anal. priora (Comment. in Arist. Gr. IV 6) S. 8, 15 ff.; Olymp. Prol. (Comment. in Arist. Gr. XII 1) S. 14, 18 ff. (dazu Byzant. Zeitschr. 19 [1910], 322).

Die aristotelische Analytik (nebst den zugehörigen Abhandlungen) ist eine zergliedernde (daher der Name), das Denken gleichsam in Inhalt und Form zerlegende und die letztere eigens betrachtende Darstellung der Formen des Schließens und überhaupt des (auf Erkenntnis der Wirklichkeit abzielenden) Denkens. Die Wahrheit eines Gedankens ist die Übereinstimmung desselben mit der Wirklichkeit. Kateg. 12, 14 b 21 f.: *τῷ γὰρ εἶναι τὸ πρᾶγμα ἢ μὴ ἀληθὴς ὁ λόγος ἢ ψευδὴς λέγεται*, was näher Metaph. Γ 7, 1011 b 26 f. auf die einzelnen hierbei möglichen Fälle so bezogen wird: das Seiende für nichtseiend erklären, oder das Nichtseiende für seiend, ist das Falsche; das Seiende aber für seiend und das Nichtseiende für nichtseiend erklären, ist das Wahre. Wie den Inhalt des Denkens, so setzt Aristoteles auch die Denkformen in Beziehung zur objektiven Realität. Durch die einzelnen, aus dem Satzzusammenhang herausgehobenen Worte oder Ausdrücke (*τὰ κατὰ μηδεμίαν συμπλοκὴν λεγόμενα*, Kat. 4, 1 b 25), deren Arten die „Arten der Aussagen über das Seiende" oder die Kategorien (*γένη τῶν κατηγοριῶν, κατηγορίαι τοῦ ὄντος* oder *τῶν ὄντων*) sind, wird bezeichnet: entweder 1. *οὐσία* oder *τί ἐστι* (Substanz), wozu Aristoteles als Beispiele anführt: Mensch, Pferd, oder 2. *ποσόν* (Quantität), z. B. zwei, drei Ellen lang, 3. *ποιόν* (Qualität), z. B. weiß, grammatisch, 4. *πρός τι* (Relation), z. B. doppelt, halb, größer, 5. *ποῦ* (Ort), z. B. im Lykeion, auf dem Markte, 6. *ποτέ* (Zeit), z. B. gestern, im vorigen Jahre, 7. *κεῖσθαι* (Lage), z. B. liegt, sitzt, 8. *ἔχειν* (Haben), z. B. ist beschuht, bewaffnet, 9. *ποιεῖν* (Tun) z. B. schneidet, brennt, 10. *πάσχειν* (Leiden), z. B. wird geschnitten, gebrannt (Kat. 4, 1 b 26 ff., Top. Α 9, 103 b 22 f.). Die Kategorienlehre bildet, eben wegen ihrer gleichzeitigen Beziehung zu den Denk- und Seinsformen, ein Grenzgebiet zwischen Logik und Metaphysik.

Die Beziehung der Formen der Rede auf die Formen des Seins statuiert Aristoteles ausdrücklich Metaph. Δ 7, 1017 a 23 f.: ὁσαχῶς γὰρ λέγεται, τοσαυταχῶς τὸ εἶναι σημαίνει. Durch die Existenzformen sind die Vorstellungsformen und deren Ausdruck in der Rede, die Wortarten oder Redeteile bedingt, und so entspricht insbesondere nach Trendelenburgs Annahme (Elem. Logices Aristoteleae, Anmerk. zu § 3) die Kategorie der Substanz dem Substantiv (ὄνομα), die übrigen zusammengenommen dem ῥῆμα in dem weiteren Sinne (Prädikat), in welchem Aristoteles mitunter diesen Ausdruck gebraucht, und näher die Kategorien der Quantität, Qualität und Relation dem Numerale und Adjektiv und gewissen Adverbien, die des Ortes und der Zeit dem Adverb (oder einer adverbialen Bestimmung) des Ortes und der Zeit, die des Liegens dem Verbum intransitivum, die des Habens dem Perf. pass., die des Tuns dem Verb. act., die des Leidens dem Verb. pass. Diese Korrespondenz, die an sich (im wesentlichen) besteht, ist aber von Aristoteles nicht ausdrücklich aufgezeigt worden. Die Lehre von den Wortarten steht bei ihm noch in den ersten Anfängen und ist von Späteren ausgebildet worden; auch an sich ist die Korrespondenz nicht durchgängig genau. In den sämtlichen erhaltenen Schriften, die Aristoteles außer der über die Kategorien (falls diese echt ist) und der Topik verfaßt hat, stellt er statt der Zehnzahl von Kategorien eine Achtzahl auf, indem er das κεῖσθαι und ἔχειν ausfallen läßt, wahrscheinlich weil er fand, daß beide sich unter andere Kategorien subsumieren lassen. So Anal. post. A 22, 83 a 21 ff., b 15 ff. (an welcher letzteren Stelle die Absicht einer vollständigen Aufzählung keinem Zweifel unterliegen kann), Phys. E 1, 225 b 5 ff. (wo gleichfalls die Vollständigkeit eine notwendige Voraussetzung ist), Metaph. Δ 7, 1017 a 25 ff. — Analyt. post. A 22, 83 a 24 ff. werden der οὐσία die übrigen Kategorien gemeinschaftlich als συμβεβηκότα entgegengestellt, und Metaph. N 2, 1089 b 23 drei Klassen unterschieden: τὰ μὲν γὰρ οὐσίαι, τὰ δὲ πάθη, τὰ δὲ πρός τι. Prantl gibt in seiner Gesch. der Logik im Abendl. (I, S. 207) eine schematische Zusammenstellung der aristotelischen Stellen, worin Kategorien angeführt werden. Gegenüber den Angriffen Kants und Hegels auf die Kategorienlehre als prinziplose Zusammenraffung und Nebeneinanderstellung einiger Grundbegriffe findet er (S. 209, Anmerk.) das Wesentliche dieser Lehre nicht in der Aufstellung einer geschlossenen Zahl von Formen, sondern in der Einsicht, daß die Substanz (οὐσία) zeitlich-räumlich bestimmt (ποῦ, ποτέ), mit einer eigenschaftlichen Determination (ποιόν) in der Welt des Zählbaren und Meßbaren (ποσόν) auftritt und sich innerhalb des vielen Seienden nach ihrer Bestimmtheit wirksam zeigt (ποιεῖν, πάσχειν, πρός τι). In ähnlicher Weise verteidigt Th. Gomperz, Gr. Denk. III 28 ff., die Kategorienlehre gegen Kant, Hegel und J. St. Mill.

Als Kategorie bezeichnet οὐσία das Selbständige, Substantielle. In einem anderen Sinne aber bedeutet es das Wesentliche, Essentielle, auf dieses letztere geht der Begriff (λόγος). Der Begriff drückt das Wesen aus (λόγος τῆς οὐσίας, Kat. 1, 1 a 2 ff.; τῷ λόγῳ τῷ ὁρίζοντι τὴν οὐσίαν, de part. anim. Δ 5, 678 a 34), das Wesen entspricht dem Begriff (ἡ κατὰ λόγον οὐσία). Was in den Dingen noch außer der οὐσία vorhanden ist oder gleichsam zu der οὐσία hinzukommt, ist das συμβεβηκός, dieses ist aber teils etwas mit dem Wesentlichen notwendig Verbundenes, so daß wir es aus jenem apodiktisch abzuleiten vermögen, teils etwas Unableitbares; das erstere ist etwas dem betreffenden Objekt als solchem oder dessen Begriff nach Zukommendes (συμβεβηκὸς καθ' αὑτό, wie z. B. einem Dreieck die zwei rechten Winkeln gleiche Winkelsumme), das andere etwas Zufälliges (συμβεβηκός im gewöhnlichen Sinne). Die Begriffsbestimmung (ὁρισμός) ist eine Erkenntnis des Wesens (Anal. post. B 3, 90 b 30: ὁρισμὸς μὲν γὰρ τοῦ τί ἐστι καὶ οὐσίας). Durch die Verbindung (συμπλοκή) der gemäß den angegebenen Kate-

gorien bestimmten Vorstellungen entsteht das Urteil; die Äußerung desselben ist der Aussagesatz (ἀπόφανσις), welcher teils Bejahung (κατάφασις), teils Verneinung (ἀπόφασις) ist. Jede Aussage ist entweder wahr oder falsch, wogegen die unverbundenen Elemente derselben weder wahr noch falsch sind (Kat. 4, 2 a 7 ff.). Hieran knüpft sich der Satz des Widerspruchs und des ausgeschlossenen Dritten oder Mittleren in der logischen Form (Kat. 10, 13 a 37 f.): von zwei Aussagen, deren eine das nämliche bejaht, was die andere verneint, ist stets die eine wahr, die andere falsch (Metaph. *Γ* 7, 1011 b 23 f.); zwischen den beiden Gliedern eines Widerspruchs liegt nichts in der Mitte, sondern es ist notwendig, ein jedes von einem jeden entweder zu bejahen oder zu verneinen. Die metaphysische oder ontologische (auf das Sein selbst bezogene) Form des Satzes vom Widerspruch, durch welche die Gültigkeit der logischen Form desselben bedingt ist, lautet (Metaph. *Γ* 3, 1005 b 19 f., vgl. 26 f., *K* 5, 1061 b 36 f.): Das Gleiche kann unmöglich Ebendemselben zu einer und derselben Zeit und in derselben Beziehung zukommen und nicht zukommen. Es ist nach Aristoteles von diesem Satze kein Beweis möglich, sondern nur eine subjektive Überführung, daß kein Denkender ihn zu verleugnen vermöge. Als Prinzip des indirekten Beweises bezeichnet Aristoteles (Anal. post. *A* 11, 77 a 22) ausdrücklich *τὸ ἅπαν φάναι ἢ ἀποφάναι.*

Aristoteles definiert (Top. *A* 1, 100 a 25 ff., vgl. Anal. prior. *A* 1, 24 b 18 ff.) den Schluß: *Ἔστι δὴ συλλογισμὸς λόγος, ἐν ᾧ τεθέντων τινῶν ἕτερόν τι τῶν κειμένων ἐξ ἀνάγκης συμβαίνει διὰ τῶν κειμένων.* Er nimmt (Anal. prior. *A* 4—6, cf. 32; vgl. darüber in Ueberwegs System der Logik die Ausführungen zu § 103) drei Schlußfiguren (*σχήματα*) an, welche darauf beruhen, daß der Mittelbegriff (*ὅρος μέσος*) in den Prämissen (*προτάσεις*) entweder das eine Mal Subjekt, das andere Mal Prädikat ist (I. Figur), oder beide Male Prädikat (II. Figur), oder beide Male Subjekt (III. Figur). Der formell richtige Schluß ist entweder ein apodiktischer oder ein dialektischer, je nach dem Maße der Gewißheit der Prämissen. Top. *A* 1, 100 a 27 ff. heißt es: *ἀπόδειξις* findet dann statt, wenn aus wahren und obersten Sätzen geschlossen wird oder doch aus solchen, die auf Grund von wahren und obersten Sätzen als wahr erkannt worden sind; der dialektische Syllogismus aber ist derjenige, welcher zum Zweck der Prüfung von Thesen *ἐξ ἐνδόξων* schließt: *ἔνδοξα* nämlich sind Sätze, die entweder der Menge oder den Gebildeten oder wenigstens einzelnen, deren Ansicht besonders beachtenswert ist, als wahr erscheinen. Daneben steht noch der eristische Syllogismus, der aus bloß vermeintlich oder vorgeblich Wahrscheinlichem schließt. Mit dem dialektischen Schluß (dem *ἐπιχείρημα*, vgl. Top. *Θ* 11, 162 a 16) kommt der rhetorische (das *ἐνθύμημα*, vgl. Rhet. *A* 1, 1355 a 6 ff.) insofern überein, als er nicht den streng wissenschaftlichen oder apodiktischen Charakter trägt; er überzeugt nur subjektiv, indem er ausgeht *ἐξ εἰκότων ἢ σημείων* (Anal. prior. *B* 27, 70 a 10 f. Über die spätere Bedeutung von „Epicheirem" und „Enthymem" s. R. Eisler, Wörterb. d. philos. Begriffe[3] u. dd. WW.). Aber das dialektische Schließen dient der Prüfung von Thesen, das rhetorische dagegen der Überredung; im Bereich der Begründung nimmt die Rhetorik die analoge Stelle ein wie im Bereich der Prüfung die Dialektik, indem beide auf solches gehen, was *κοινὰ τρόπον τινὰ ἁπάντων ἐστὶ γνωρίζειν καὶ οὐδεμιᾶς ἐπιστήμης ἀφωρισμένης*, und nur auf Wahrscheinlichem beruhen, weshalb die Rhetorik das entsprechende Gegenstück zur Dialektik ausmacht (Rhetor. *A* 1, 1354 a 1 ff.: *ἡ ῥητορική ἐστιν ἀντίστροφος τῇ διαλεκτικῇ κτλ.*). Die Dialektik lehrt das *ἐξετάζειν καὶ ὑπέχειν λόγον*, die Rhetorik das *ἀπολογεῖσθαι καὶ κατηγορεῖν.* Mit dem dialektischen Verfahren ist das „logische" verwandt, d. h. die Erörterung aus bloßen allgemeinen

(und zuhöchst aus metaphysischen, der πρώτη φιλοσοφία angehörenden) Begriffen im Unterschied von einem Verfahren, welches das Eigentümliche (οἰκεῖον) des jedesmaligen Forschungsgebietes in Betracht zieht, also auf dem Gebiete der Physik dem φυσικῶς ζητεῖν (de gen. et corr. *Α* 2, 316 a 11 u. ö., vgl. Phys. *Γ* 5, 204 b 4. 10), auf dem Gebiete der Analytik dem ἀναλυτικῶς ζητεῖν (Anal. post. *Α* 22, 84 a 7 f.) usw. Der Mittelbegriff in dem für die Erkenntnis wichtigsten Syllogismus entspricht dem Realgrunde (Analyt. post. *Β* 2, 90 a 6 f.: τὸ μὲν γὰρ αἴτιον τὸ μέσον, vgl. Ueberwegs Syst. d. Log. § 101).

Die Induktion (ἐπαγωγή, ὁ ἐξ ἐπαγωγῆς συλλογισμός) schließt, daß einem Begriff von mittlerem Umfange ein höherer Begriff als Prädikat zukomme, daraus, daß eben dieser höhere Begriff (mehreren oder) allen, die dem mittleren untergeordnet sind, zukommt (Anal. prior. *Β* 23, 68 b 15 ff., Top. *Α* 12, 105 a 13 f.: ἐπαγωγὴ δὲ ἡ ἀπὸ τῶν καθ' ἕκαστον ἐπὶ τὰ καθόλου ἔφοδος). In Entstehung und Gebrauch des Terminus ἐπαγωγή — das „Heranbringen" oder „Hinzubringen" — kreuzen sich drei Anschauungen: man bringt die Einzelfälle heran, auf denen der Induktionsbeweis sich aufbaut, und schart sie zusammen (als militärischer Terminus bedeutet ἐπαγωγή den engen Anschluß der einzelnen Glieder aneinander, vgl. F. A. Trendelenburg, Elem. log. Arist., Anm. zu § 20); man bringt die Personen, denen der Beweis geliefert werden soll, an die Einzelfälle und an das zu beweisende Allgemeine heran; man bringt endlich als Ergebnis das zu beweisende Allgemeine heran (vgl. im einzelnen Zeller II 2³ S. 240, 4). Als streng wissenschaftlich läßt Aristoteles nur die vollständige Induktion gelten (Anal. prior. *Β* 23, 68 b 27 ff.; 24, 69 a 16 ff.); die unvollständige aber (deren Verbindung mit einem angereihten Syllogismus den Analogieschluß, παράδειγμα, ausmacht) dient hauptsächlich dem Redner (Rhet. *Α* 2, 1356 b 5). An sich ist der eigentliche Syllogismus, der vermöge des Mittelbegriffs für den untersten den höchsten als Prädikat erschließt (ὁ διὰ τοῦ μέσου συλλογισμός), strenger, der Natur nach früher und beweiskräftiger (φύσει πρότερος καὶ γνωριμώτερος — βιαστικώτερον καὶ πρὸς τοὺς ἀντιλογικοὺς ἐνεργέστερον), der induktive Schluß aber ist für uns deutlicher (ἡμῖν ἐναργέστερος — πιθανώτερον καὶ σαφέστερον καὶ κατὰ τὴν αἴσθησιν γνωριμώτερον καὶ τοῖς πολλοῖς κοινόν, Anal. prior. *Β* 23, 68 b 35 ff.; Top. *Α* 12, 105 a 16 ff.). Es sind überhaupt (Anal. post. *Α* 2, 72 a 1 ff.) πρὸς ἡμᾶς μὲν πρότερα καὶ γνωριμώτερα τὰ ἐγγύτερον τῆς αἰσθήσεως, ἁπλῶς δὲ πρότερα καὶ γνωριμώτερα τὰ πορρώτερον. Das Experiment, welches heutiges Tages für das ganze induktive Verfahren von so bedeutendem Werte ist, kennt Aristoteles, obwohl er es anwendet, doch in seiner prinzipiellen und methodischen Bedeutung noch nicht.

An den Grenzen liegt einerseits das Einzelne, andererseits das Allgemeinste. An sich ist es besser, durch das der Natur nach Frühere das Spätere (Bedingte) zu erkennen; denn das ist wissenschaftlicher. Für diejenigen aber, die nicht auf diesem Wege zu erkennen vermögen, muß das umgekehrte Verfahren eintreten, d. h. sie müssen das ihnen bekannte Spätere zum Ausgangspunkt nehmen (Top. *Ζ* 4, 141 b 15 ff.).

Das Allgemeinste kann nicht durch den Beweis erkannt werden, da jeder (direkte) Beweis etwas, das allgemeiner als das zu Beweisende ist, als Beweisgrund voraussetzt, und muß doch ebenso deutlich und sicher und noch deutlicher und sicherer sein als das Übrige, welches auf Grund desselben bewiesen werden soll; also muß das Allgemeinste eine unmittelbare Gewißheit haben (Anal. post. *Α* 2, 72 a 25 ff., womit freilich die Erkennbarkeit des Allgemeinen durch Induktion zu streiten scheint, vgl. Ueberwegs Syst. d. Log. § 134). Das schlechthin Erste müssen unbeweisbare Begriffsbestimmungen sein (τὰ πρῶτα ὁρισμοὶ ἔσονται ἀνα-

πόδεικτοι, Anal. post. *B* 3, 90 b 27). Auf diese ἀρχαὶ geht der νοῦς, auf das mit Allgemeinheit und Notwendigkeit daraus Abgeleitete die ἐπιστήμη, auf dasjenige, was sich auch anders verhalten kann, die δόξα, die ihrer Natur nach ein ἀβέβαιον ist (Anal. post. *A* 33, 88 b 30 ff.; *B* 19, 100 b 5 ff. Anknüpfungspunkte bei Platon s. oben S. 287).

§ 49. Die aristotelische Metaphysik. In der „ersten Philosophie" oder der später sogenannten Metaphysik betrachtet Aristoteles die nicht auf bestimmte Gebiete allein bezüglichen, sondern allem Existierenden gemeinsamen Prinzipien. Er stellt deren vier zusammen: Form oder Wesen (ἡ μορφή, τὸ εἶδος), Stoff oder Substrat (τὸ ἐξ οὗ, ἡ ὕλη), bewegende oder wirkende Ursache (τὸ ὅθεν ἡ ἀρχὴ τῆς κινήσεως), und Zweck (τὸ οὗ ἕνεκα), die aber doch schließlich auf zwei reduziert werden, auf Form und Stoff. Das erste dieser Prinzipien, die Form oder das Wesen, setzt Aristoteles an die Stelle der platonischen Idee. Er bekämpft die platonische Anschauung, daß die Idee getrennt von den betreffenden Einzelwesen, die ihr nachgebildet seien, an und für sich existiere, nimmt aber auch seinerseits ein reales Korrelat des subjektiven Begriffs an und findet dasselbe in dem Wesen, welches den betreffenden Objekten innewohne. Die Idee als das (objektive) Eine neben dem Vielen existiert nicht; wohl aber muß eine (objektive) Einheit in dem Vielen angenommen werden. Das Einzelwesen ist Substanz (οὐσία) im ersten und eigentlichen Sinne dieses Wortes; nur in sekundärem Sinne kann auch die Gattung Substanz genannt werden. Obschon aber das Allgemeine nicht an und für sich, sondern nur im Einzelnen Existenz hat, ist es doch dem Werte und Range nach das Erste, das seiner Natur nach Erkennbarste und der eigentliche Gegenstand des Wissens. Doch gilt dies nicht von jedem Gemeinsamen, sondern nur von demjenigen, welches das Wesentliche der Einzelobjekte in sich faßt; dieses ist die Einheit der generellen und spezifischen Wesenselemente, die Form oder das Wesen (die Wesenheit).

Der Stoff, welchem die Form anhaftet, ist nicht ein Nichtseiendes schlechthin, sondern die Möglichkeit oder Anlage (δύναμις, potentia, Potentialität); die Form dagegen ist die Verwirklichung oder Erfüllung (ἐντελέχεια oder ἐνέργεια, actus, Aktualität) eben dieser Anlage; im relativen Sinne ist jedoch der Stoff ein Nichtseiendes, nämlich das Nochnichtsein des vollendeten Gebildes (der Einheit von Stoff und Form). Der Entelechie entgegengesetzt ist das Beraubtsein, der Mangel, die Ent-

behrung oder das Nichthaben (στέρησις). Niemals existiert ein Stoff ohne alle Form; die Vorstellung eines bloßen Stoffes ist nur eine Abstraktion. Wohl aber existiert ein stoffloses Formprinzip; dieses ist die trennbare oder selbständig existierende Form (χωριστόν), im Unterschied von der untrennbaren, die stets einem Stoffe anhaftet. Die Form ist bei organischen Gebilden zugleich auch der Zweck und die bewegende Ursache. Der Stoff ist das Leidende, Bestimmtwerdende; er ist die letzte Quelle der Unvollkommenheit in den Dingen, zugleich aber auch das individualisierende Prinzip; die Form dagegen begründet nicht (wie Platon will) die Einheit, sondern die gleichartige Vielheit. Die Bewegung oder Veränderung (κίνησις) ist der Übergang von der Möglichkeit zur Wirklichkeit. Mit dieser Annahme ist Aristoteles ein bestimmter Vertreter der Entwicklungslehre. Alle Bewegung muß von einer aktuellen bewegenden Ursache ausgehen. Nun gibt es hinsichtlich der Bewegung dreierlei: ein stets Bewegtes, ferner ein zugleich Bewegendes und Bewegtes, also auch ein stets Bewegendes, das selbst unbewegt ist; dieses ist die Gottheit, die stofflose ewige Form, die reine, mit keiner Potentialität behaftete Aktualität, die sich selbst denkende Vernunft oder der absolute Geist, der als das schlechthin Vollkommene von allem geliebt wird und dem alles sich zu verähnlichen strebt.

Unsere Quelle für die aristotelische Metaphysik ist vor allem die „Metaphysik" genannte aristotelische Schrift. Doch kommen auch andere aristotelische Lehrschriften vielfach in Betracht. Doxographie bei Diels, Doxogr. Gr., s. dort den Index S. 666. An Kommentaren zur Metaphysik, die analog den oben S. 386 für die Logik genannten zu beurteilen sind, enthält die Akademische Sammlung (oben S. 365 f.) die des Alexander von Aphrodisias (I; der Kommentar zu den Büchern *E* bis *N* stammt von dem Byzantiner Michael von Ephesos), des Syrian (VI 1, zu *B Γ M N*) und des Asklepios (VI 2, zu *A* bis *Z*), sowie die Paraphrase des Themistios zum Buche *Λ* (V 5).

In einer Übersicht über die Stufen der menschlichen Erkenntnis findet Aristoteles (Metaph. *A* 1 u. 2), daß mit Recht der Erfahrene (ἔμπειρος) für weiser gelte als der, welcher auf einzelne Wahrnehmungen und Erinnerungen beschränkt sei, der mit der Theorie Vertraute (ὁ τεχνίτης) wiederum für weiser als der bloß durch Erfahrung Gebildete, der Leiter eines Unternehmens für weiser als der durch bloße Handarbeit daran Beteiligte, dann endlich der, welcher der Wissenschaft lebt (die auf das ὄν geht, wie die τέχνη auf die γένεσις, Anal. post. *B* 19, 100 a 9), für weiser als der, welcher nur zum Behuf der Anwendung Einsicht sucht; unter den wissenschaftlichen Erkenntnissen aber ist diejenige die höchste, welche auf die obersten Gründe und Ursachen gerichtet ist; diese höchste Erkenntnis ist die „erste Philosophie" oder die σοφία schlechthin (s. oben § 1, S. 5 f.).

Die vier Prinzipien alles Seienden: Form oder Wesen, Stoff oder Substrat, bewegende Ursache und Zweck, stellt Aristoteles Metaph. *A* 3, 983 a

26 ff. (vgl. *Δ* 2; Phys. *B* 3) zusammen: τὰ αἴτια λέγεται τετραχῶς, ὧν μίαν μὲν αἰτίαν φαμὲν εἶναι τὴν οὐσίαν καὶ τὸ τί ἦν εἶναι, . . . ἑτέραν δὲ τὴν ὕλην καὶ τὸ ὑποκείμενον, τρίτην δὲ ὅθεν ἡ ἀρχὴ τῆς κινήσεως, τετάρτην δὲ τὴν ἀντικειμένην αἰτίαν ταύτῃ, τὸ οὗ ἕνεκα καὶ τἀγαθόν, τέλος γὰρ γενέσεως καὶ κινήσεως πάσης τοῦτ' ἐστίν. Von den ältesten griechischen Philosophen ist, wie Aristoteles in einem umfassenden Überblick (Metaph. *A* 3 ff.) nachzuweisen sucht, nur nach dem materiellen Prinzip geforscht worden; von Empedokles und Anaxagoras auch nach der Ursache der Bewegung; das Prinzip des Wesens oder der Form ist von keinem der früheren Philosophen klar angegeben worden, am nächsten jedoch sind demselben diejenigen gekommen, welche die Ideenlehre aufgestellt haben; das Prinzip des Zwecks endlich ist nur beziehungsweise, nicht an und für sich von den Früheren aufgestellt worden.

Gegen die platonische Ideenlehre erhebt Aristoteles (Metaph. *A* 9; *M* 4) zahlreiche Einwürfe, welche teils die Beweiskraft der Argumente für dieselbe, teils die Haltbarkeit der Ansicht selbst betreffen. Der Beweis, der auf die Tatsache gegründet wird, daß es eine wissenschaftliche Erkenntnis gibt, ist nicht stringent; denn es folgt daraus wohl die Realität des Allgemeinen, aber nicht die gesonderte Existenz desselben; folgte diese aber, so würde aus den gleichen Gründen auch manches andere folgen, was die Platoniker nicht annehmen und nicht annehmen können, insbesondere die Existenz von Ideen von Kunstwerken (s. oben S. 338. 342), ferner auch von Nichtsubstantiellem, von Attributivem und Relativem; denn auch von solchem ist jedesmal der Begriff ein einheitlicher (τὸ νόημα ἕν). Werden aber Ideen aufgestellt, so ist diese Annahme teils unfruchtbar, teils führt sie auf Unmögliches. Die Ideenlehre ist unfruchtbar; denn die Ideen sind nur eine zwecklose Verdoppelung der sinnlichen Dinge (gleichsam αἰσθητὰ ἀΐδια), und sie dienen den Einzelwesen zu nichts, denn sie sind ihnen ja durchaus nicht Ursachen irgend einer Bewegung oder Veränderung; auch zum Dasein helfen sie den Dingen nicht und uns nicht zum Wissen, da sie nicht den Objekten innewohnen. Auf Unmögliches aber führt die Annahme der Existenz von Ideen, die doch das Wesen der betreffenden Objekte bezeichnen sollen; denn es geht nicht an, daß das Wesen und dasjenige, dessen Wesen es ist, voneinander getrennt existieren (991 b 1: δόξειεν ἂν ἀδύνατον, εἶναι χωρὶς τὴν οὐσίαν καὶ οὗ ἡ οὐσία). Ferner ist die Nachbildung der Ideen in den Einzelwesen, welche Platon annimmt, nicht denkbar, und der Ausdruck enthält nur eine poetische Metapher. Dazu kommt endlich, daß die Idee, da sie als Substanz vorgestellt wird, mit den Einzelwesen, die an ihr Teil haben, zugleich wiederum einem gemeinsamen Urbilde nachgebildet sein müßte, z. B. die einzelnen Menschen und die Idee des Menschen (der αὐτοάνθρωπος) einem dritten Menschen (τρίτος ἄνθρωπος, Metaph. *A* 9, 990 b 17 u. ö.; es ist das bereits von Polyxenos [oben S. 143] und von Platon im Parmenides [oben S. 305] vorgebrachte Bedenken). Das Resultat der aristotelischen Kritik der platonischen Ideenlehre ist jedoch nicht ein bloß negatives. Aristoteles ist nicht etwa (wie früher vielfach angenommen wurde) der Urheber des im Mittelalter sogenannten Nominalismus, der den Begriff für ein bloß subjektives Gebilde, das Allgemeine für eine bloß subjektive Gemeinsamkeit im Vorstellen und in der sprachlichen Beziehung erklärt (universalia post rem). Aristoteles erkennt an, daß der subjektive Begriff auf eine objektive Realität gehe, und ist in diesem Sinne Realist, aber er setzt an die Stelle der transzendenten Existenz, die Platon der Idee zuschrieb, die Immanenz des Wesens in den einzelnen Objekten (universalia in re, während nach platonischer Lehre gilt: universalia ante rem). Demgemäß sagt Aristoteles Metaph. *M* 9, 1086 b 2—7: zur Entstehung der Ideenlehre gab So-

krates den Anlaß durch seine Bemühung um Begriffsbestimmungen; aber er sonderte nicht das Allgemeine von den Einzelwesen und tat Recht hieran; denn ohne das Allgemeine gibt es kein Wissen, das Sondern aber ist die Ursache der an der Ideenlehre haftenden Unangemessenheiten: Anal. post. *A* 11, 77a 5 ff.: *εἴδη μὲν οὖν εἶναι ἢ ἕν τι παρὰ τὰ πολλὰ οὐκ ἀνάγκη, εἰ ἀπόδειξις ἔσται, εἶναι μέντοι ἓν κατὰ πολλῶν ἀληθὲς εἰπεῖν ἀνάγκη.* De anima *Γ* 4, 430a 6 f.: *ἐν τοῖς ἔχουσιν ὕλην δυνάμει ἕκαστόν ἐστι τῶν νοητῶν.* Ebenda 8, 432a 4 f.: *ἐν τοῖς εἴδεσι τοῖς αἰσθητοῖς τὰ νοητά ἐστιν.* Radikaler ist die Kritik, welche Aristoteles an der Reduktion der Ideen auf (Ideal-) Zahlen und an der Ableitung der Ideen aus gewissen *στοιχεῖα* (Metaph. *N* 1; *στοιχεῖα* im Sinne der mathematischen Elemente; vgl. Diels, Elementum S. 28) übt; er findet hierin eine Menge von Willkürlichkeiten und Verkehrtheiten; indem qualitative Unterschiede aus quantitativen konstruiert und dabei solches, was nur *πάθος* eines andern sein könne, als Prinzip oder Element eben dieses andern betrachtet werde, so werde Quantitatives mit Qualitativem und Akzidentielles mit Substantiellem auf eine zu zahlreichen Widersprüchen führende Weise verwechselt.

Die Ansicht des Aristoteles, daß nur das Einzelne substantiell (als *οὐσία*) existiere, das Allgemeine aber ihm immanent (*ἐνυπάρχον*) sei, könnte im Verein mit der Lehre, daß das (begriffliche) Wissen auf die *οὐσία* gehe, und daß insbesondere die Begriffsbestimmung *οὐσίας γνωρισμός* sei, die Konsequenz zu fordern scheinen, daß das Einzelne das eigentliche Objekt des Wissens sei, während doch Aristoteles lehrt, daß die Wissenschaft nicht auf das Einzelne als solches, sondern vielmehr auf das Allgemeine und Prinzipielle gehe (Metaph. *K* 1, 1059b 26: *πᾶσα ἐπιστήμη τῶν καθόλου, Z* 11, 1036a 28 f.: *τοῦ γὰρ καθόλου καὶ τοῦ εἴδους ὁ ὁρισμός*). Dieser anscheinende Widerspruch löst sich durch die Unterscheidung zwischen den verschiedenen Bedeutungen von *οὐσία*: Einzelsubstanz und Essentielles. Von Aristoteles wird (Metaph. *E* 1, 1025b 27 f. u. ö.) das Wesen im Sinne des Essentiellen *ἡ κατὰ τὸν λόγον οὐσία*, d. h. das dem Begriff entsprechende, durch den Begriff zu erkennende Wesen, genannt, die *οὐσία* im Sinne der Einzelsubstanz aber (Anal. post. *A* 22, 83a 24 ff. u. ö.) als das, was nicht von einem andern ausgesagt wird, sondern von dem anderes (nämlich das *συμβεβηκός*) ausgesagt wird, oder als das selbständig oder trennbar Existierende (Metaph. *Z* 3, 1029a 28: *τὸ χωριστὸν καὶ τὸ τόδε τι ὑπάρχειν δοκεῖ μάλιστα τῇ οὐσίᾳ*) bezeichnet. Kateg. 5 werden die Individuen *πρῶται οὐσίαι*, die Spezies *δεύτεραι οὐσίαι* genannt. Metaph. *H* 2, 1043a 27 f. unterscheidet Aristoteles *οὐσία αἰσθητή* als 1. *ὕλη*, 2. *μορφή*, 3. *ἡ ἐκ τούτων* (das Individuum selbst als Ganzes). Die Einzelsubstanz (das *τόδε τι*) ist das *σύνολον* aus dem Substrat (*ὑποκείμενον, ὕλη*) und dem begrifflichen Wesen oder der Form; ihm haften die bloßen Zustände (*πάθη*) und Beziehungen (*πρός τι*) an, die sich nach den neun neben der *οὐσία* (Einzelsubstanz) stehenden Kategorien unterscheiden lassen. Gegenstand der Forschung ist zunächst zwar das Einzelne, letzten Endes aber das Allgemeine als das Essentielle. Das Allgemeine kann freilich nur darum vorzugsweise das Objekt der Erkenntnis sein, weil es in höherem Sinne als das Einzelne Wirklichkeit hat; aber es hat diese als das Essentielle in allen Einzelsubstanzen. Existiert das Allgemeine nur im Einzelnen, so folgt zwar, daß jenes nicht ohne dieses erkannt werden kann, und es stimmt hiermit die Bedeutung zusammen, welche Aristoteles in seiner Erkenntnislehre und in seiner wirklichen Forschung auf allen Wissensgebieten der Empirie und der Induktion einräumt; aber es folgt nicht, daß das Einzelne nach der Seite seiner Individualität das Wissensobjekt sein müsse, sondern es kann dies recht wohl bloß hinsichtlich des ihm innewohnenden Allgemeinen sein. Das Wissen geht auf das begriffliche Wesen (*ἡ κατὰ τὸν λόγον*

οὐσία oder τὸ τί ἦν εἶναι) der Einzelsubstanzen (τῶν οὐσιῶν, Metaph. *Z* 4, 1030 b 5 f.). Bei dem Höchsten, Göttlichen, das von Materie frei ist, fällt jedoch nach aristotelischer Annahme dieser Unterschied weg.

Der Terminus τὸ τί ἦν εἶναι ist die zusammenfassende Formel für Einzelausdrücke folgender Art: τὸ ἀγαθῷ εἶναι, τὸ ἑνὶ εἶναι, τὸ ἀνθρώπῳ εἶναι, so daß das τί ἦν als einen Dativ vertretend zu denken ist. Die Verbindung mit εἶναι bezeichnet das durch die abstrakte Begriffsform Gedachte (die Wesenheit), z. B. τὸ ἀγαθόν das Gute, τὸ ἀγαθῷ εἶναι das Gutsein, die Güte (ebenso in der Formel: ἐστὶ μὲν ταὐτό, τὸ δὲ εἶναι οὐ ταὐτό, z. B. Eth. Nic. *E* 3, 1130 a 12, d. h. das Objekt ist das nämliche, aber das begriffliche Wesen ist nicht das nämliche; de anima *Γ* 7, 431 a 13 f.: καὶ οὐχ ἕτερον τὸ ὀρεκτικὸν καὶ φευκτικὸν οὔτ' ἀλλήλων οὔτε τοῦ αἰσθητικοῦ, ἀλλὰ τὸ εἶναι ἄλλο). Auf die Frage τί ἐστι kann geantwortet werden durch: ἀγαθόν, ἕν, ἄνθρωπος, überhaupt durch ein Konkretum oder Abstraktum; dann bezeichnet τί ἐστι auch jene Antwort selbst, tritt also für ἀγαθόν, ἕν, ἄνθρωπος als allgemeiner Ausdruck ein. Nun könnte zur Vertretung der Verbindungen der einzelnen Dative mit εἶναι als allgemeiner Ausdruck etwa τὸ τί ἐστιν εἶναι erwartet werden; aber für das Präsens ἐστίν tritt das Imperfektum ἦν ein, dessen Erklärung strittig ist und hier nicht erledigt werden kann. Somit ist τὸ τί ἦν εἶναι das durch den abstrakten Begriff gedachte substratlose Wesen, wie Aristoteles Metaph. *Z* 7, 1032 b 14 definiert, λέγω δ' οὐσίαν ἄνευ ὕλης τὸ τί ἦν εἶναι. Dieser Begriff ist die Denkform, welche auf das τί ἦν εἶναι geht und dasselbe gleichsam aussagt (Eth. Nic. *B* 6, 1107 a 6 f.: τὸν λόγον τὸν τί ἦν εἶναι λέγοντα); den Inhalt desselben gibt die Begriffsbestimmung an (ὁ ὁρισμός, Metaph. *Δ* 8, 1017 b 21 f.).

Von den vier Prinzipien: ἡ ὕλη, τὸ εἶδος, τὸ ὅθεν ἡ κίνησις, τὸ οὗ ἕνεκα, gehen nach Phys. *B* 7, 198 a 24 f. die drei letzteren oft sachlich in eins zusammen; denn das Wesen und der Zweck sind an sich identisch, da der Zweck eines jeden Objektes zunächst in dessen eigener vollentwickelter Form selbst liegt (der immanente Zweck nämlich, durch dessen Anerkennung sich die aristotelische Zwecklehre wesentlich von einer späteren, äußerlichen Nützlichkeits-Teleologie unterscheidet), und die Ursache der Bewegung ist mit dem Zweck und Wesen wenigstens der Art nach identisch, da ja, sagt Aristoteles, der Mensch den Menschen zeugt, überhaupt ein vollentwickeltes Gebilde ein anderes der gleichen Art, so daß zwar nicht gerade diejenige Form selbst, welche erst werden soll, aber doch eine ihr gleichartige die causa efficiens ist. Auch insofern ist die formale und Zweckursache das Bewegende, als dem Stoffe ein natürliches Streben nach der Form innewohnt (Metaph. *Λ* 7, 1072 b 3, vgl. Phys. *A* 9, 192 a 18; s. auch S. 397). In den Organismen ist die ψυχή die Einheit jener drei Prinzipien (de anima *B* 4, 415 b 9: ὁμοίως δ' ἡ ψυχὴ κατὰ τοὺς διωρισμένους τρόπους τρεῖς αἰτία· καὶ γὰρ ὅθεν ἡ κίνησις αὐτὴ καὶ οὗ ἕνεκα καὶ ὡς ἡ οὐσία τῶν ἐμψύχων σωμάτων ἡ ψυχὴ αἰτία). Daneben gibt es ein Wirken von außen her (Mechanismus) wie z. B. bei dem Bau eines Hauses, wobei die drei neben der ὕλη stehenden αἰτίαι voneinander nicht nur begrifflich, sondern auch sachlich verschieden sind. In bezug auf das Werdende stehen Stoff und Form einander als Möglichkeit oder Potentialität (δύναμις) und Verwirklichung oder Aktualität (ἐντελέχεια) gegenüber. Aristoteles unterscheidet als Arten der ἐντελέχεια überhaupt: ἐντελέχεια ἡ πρώτη, worunter der Verwirklichungszustand als solcher zu verstehen ist, und ἐνέργεια, die Tätigkeit des Verwirklichten (vgl. Trendelenburg zu de anima, S. 296 f., Schwegler zur Metaph. Bd. IV, 221 f.). Die Verwirklichung des Potentiellen ist Bewegung (Phys. *Γ* 1, 201 a 9 ff.; Metaph. *K* 9, 1065 b 14 ff.). Besonders bemerkenswert ist die Relativität,

welche Aristoteles bei der Anwendung jener Begriffe auf die Objekte anerkennt: das nämliche kann in der einen Beziehung Stoff und Potenz, in der andern Form und Aktualität sein, z. B. der behauene Stein jenes im Verhältnis zu dem Hause, dieses im Vergleich mit dem unbehauenen Stein, die sinnliche Seite der *ψυχή* jenes im Vergleich mit dem *νοῦς*, dieses im Vergleich mit dem Körper. So hebt sich der anscheinende Dualismus von Stoff und Form wenigstens der Tendenz nach auf in der Reduktion auf eine Stufenfolge von Existenzen. — Die Entstehung des Wortes *ἐντελέχεια* ist ungewiß. Wahrscheinlich hat Aristoteles bei der Bildung dieses Terminus *τέλος* im Sinne gehabt, und es hat dann eine Analogie mit *ἐνδελεχές, ἐνδελέχεια* (so früher auch häufig für *ἐντελέχεια* geschrieben) = continuum, continuatio, auf die Formung des Wortes eingewirkt.

Die schlechthin höchste Stufe nimmt der stofflose Geist ein, welcher Gott ist. Den Beweis für die Notwendigkeit der Annahme dieses Prinzips führt Aristoteles aus dem Werden zweckmäßig gestalteter Objekte auf Grund seines allgemeinen Satzes, daß jeder Übergang (*κίνησις*) vom Potentiellen zum Aktuellen durch ein Aktuelles bewirkt werde: Metaph. *Θ* 8, 1049 b 24 f.: *ἀεὶ γὰρ ἐκ τοῦ δυνάμει ὄντος γίγνεται τὸ ἐνεργείᾳ ὂν ὑπὸ ἐνεργείᾳ ὄντος.* De gen. animal. *B* 1, 734 b 21 f.: *ὅσα φύσει γίγνεται ἢ τέχνῃ, ὑπ' ἐνεργείᾳ ὄντος γίγνεται ἐκ τοῦ δυνάμει τοιούτου.* Wie jedes einzelne gewordene Objekt eine aktuelle bewegende Ursache voraussetzt, so die Welt überhaupt einen schlechthin ersten Beweger, der die an sich träge Materie gestaltet. Dieses Prinzip, das *πρῶτον κινοῦν*, muß (nach Metaph. *Λ* 6 ff.) ein solches sein, dessen Wesen reine *ἐνέργεια* ist, weil es, wenn etwas bloß Potentielles in ihm wäre, nicht das Ganze unablässig bewegen könnte; es muß ewig sein, reine Form, ohne Materie, weil es sonst mit Potentialität behaftet wäre (1074 a 35 f.: *τὸ τί ἦν εἶναι οὐκ ἔχει ὕλην τὸ πρῶτον· ἐντελέχεια γάρ*). Als frei von Materie ist es auch ohne Vielheit und ohne Teile, reiner Geist (*νοῦς*), der das Beste zum Inhalt seines Denkens hat, sich also selbst denkt. Sein Denken ist *νόησις νοήσεως.* Er bewegt, ohne zu bilden und zu handeln, indem er selbst unbewegt bleibt, als das Gute und der Zweck, der außer sich keinen Zweck hat, dem aber alles zustrebt, vermöge der Anziehung, die jedes Geliebte auf das Liebende übt (Metaph. *Λ* 6, 1071 b 4: *ἀνάγκη εἶναί τινα ἀΐδιον οὐσίαν ἀκίνητον.* Ebenda 7, 1072 b 3: *κινεῖ δὲ ὡς ἐρώμενον, κινουμένῳ δὲ τἆλλα κινεῖ*). Nicht zu irgend einer Zeit hat Gott die Welt zweckmäßig gestaltet, sondern er bedingt die Zweckmäßigkeit derselben auf eine ewige Weise eben dadurch, daß er als das Vollkommenste existiert, und alles andere ihm nachstrebt; die Welt als gegliedertes Ganzes hat stets bestanden und wird niemals untergehen. Als aktuelles Prinzip ist Gott nicht ein letztes Produkt der Entwicklung, sondern das ewige Prius aller Entwicklung. Das Denken, welches seine Tätigkeit ist, ist das höchste, beste und seligste Leben: Metaph. *Λ* 7, 1072 b 24 ff.: *ἡ θεωρία τὸ ἥδιστον καὶ ἄριστον· . . . καὶ ζωὴ δέ γε ὑπάρχει· ἡ γὰρ νοῦ ἐνέργεια ζωή· ἐκεῖνος δὲ ἡ ἐνέργεια· ἐνέργεια δὲ ἡ καθ' αὑτὴν ἐκείνου ζωὴ ἀρίστη καὶ ἀΐδιος. φαμὲν δὲ τὸν θεὸν εἶναι ζῷον ἀΐδιον ἄριστον, ὥστε ζωὴ καὶ αἰὼν συνεχὴς καὶ ἀΐδιος ὑπάρχει τῷ θεῷ.* Eth. Nic. *H* 15, 1154 b 25 ff.: *εἴ του ἡ φύσις ἁπλῆ εἴη, ἀεὶ ἡ αὐτὴ πρᾶξις ἡδίστη ἔσται· διὸ ὁ θεὸς ἀεὶ μίαν καὶ ἁπλῆν χαίρει ἡδονήν.* Die Welt hat ihr Prinzip in Gott, welcher Prinzip ist nicht nur in der Weise, wie die Ordnung im Heere, als immanente Form, sondern auch als an und für sich seiende Substanz, gleich dem Feldherrn im Heere. Aristoteles schließt seine Theologie (Metaph. *Λ* 10 a. E.) im Gegensatz zu der speusippischen Sonderung der Wesensklassen mit den homerischen Worten (Ilias II 204): *Οὐκ ἀγαθὸν πολυκοιρανίη· εἷς κοίρανος ἔστω.*

Mit dieser wissenschaftlichen Begründung des Gottesglaubens kam dem Inhalt nach im wesentlichen überein, unterschied sich aber davon in der Form die populäre Betrachtung, welche im dritten Buche des Dialogs „Über Philosophie" enthalten war, woraus Cicero (de nat. deorum 2, 37, 95) einen längeren Satz in lateinischer Übersetzung erhalten hat, der hier (nach J. Bernays' Übertragung in seiner Schrift: Die Dialoge des Aristoteles, S. 106 f.) zugleich auch als eine Probe des aristotelischen Stils in den dialogisch-populären Schriften (s. oben S. 372) vollständig angeführt werden mag. „Man denke sich Menschen von jeher unter der Erde wohnen in guten und hellen Behausungen, die mit Bildsäulen und Gemälden geschmückt und mit Allem wohl versehen sind, was den gewöhnlich für glücklich Gehaltenen zu Gebot steht; sie sind nie auf die Oberfläche der Erde hinaufgekommen, haben jedoch durch eine dunkle Sage vernommen, daß es eine Gottheit gebe und Götterkraft; wenn diesen Menschen einmal die Erde sich auftäte, daß sie aus ihren verborgenen Sitzen aufsteigen könnten zu den von uns bewohnten Bezirken, und sie nun hinausträten und plötzlich die Erde vor sich sähen und die Meere und den Himmel, die Wolkenmassen wahrnähmen und der Winde Gewalt; wenn sie dann aufblickten zur Sonne, ihre Größe und Schönheit wahrnähmen und auch ihre Wirkung, daß sie es ist, welche den Tag macht, indem sie ihr Licht über den ganzen Himmel ergießt; wenn sie dann, nachdem Nacht die Erde beschattete, den ganzen Himmel mit Sternen besetzt und geschmückt sähen, und wenn sie das wechselnde Mondlicht in seinem Wachsen und Schwinden, aller dieser Himmelskörper Auf- und Niedergang und ihren in alle Ewigkeit unverbrüchlichen und unveränderlichen Lauf betrachteten: wahrlich, dann würden sie glauben, daß wirklich Götter sind, und diese gewaltigen Werke von Göttern ausgehen."

§ 50. Die aristotelische Naturphilosophie (einschließlich der Psychologie). Die Natur ist die Gesamtheit der mit Materie behafteten und in notwendiger Bewegung oder Veränderung begriffenen Objekte. Die Veränderung (*μεταβολή*) oder Bewegung (*κίνησις*) im weiteren Sinne ist einzuteilen in das Entstehen und Vergehen einerseits (als Bewegung aus relativ Nichtseiendem in Seiendes und umgekehrt aus diesem in jenes), und in Bewegung (*κίνησις*) im engeren Sinne, welche wiederum in drei Arten sich gliedert: quantitative, qualitative und räumliche Bewegung, oder Zunahme und Abnahme, qualitative Umwandlung und Ortsveränderung; die letztere ist mit jeder andern Bewegung verknüpft. Die allgemeinen Voraussetzungen der Ortsveränderung und jeder Bewegung überhaupt sind Ort und Zeit. Der Ort (*τόπος*) ist die innere Grenze des umschließenden Körpers. Die Zeit ist das Maß (oder die Zahl) der Bewegung in bezug auf das Früher und Später. Es gibt keinen leeren Ort. Der Raum ist begrenzt; die Welt ist von endlicher Ausdehnung; außerhalb derselben ist kein Ort. Die Zeit ist unbegrenzt; die Welt war immer und wird immer

sein. Das erste Bewegte ist der Himmel. Die Sphäre, an welcher die Fixsterne haften, hat, weil sie unmittelbar von der Gottheit berührt wird, die beste aller möglichen Bewegungen, nämlich die gleichmäßige kreisförmige Drehung. Die Bewegungen der Planeten sucht Aristoteles durch die Annahme von vielen verschiedenartig bewegten Sphären zu erklären, an welchen die Sterne befestigt sind und die von unbewegten immateriellen Wesen, gleichsam Untergöttern, bewegt werden. In der Mitte der Welt ruht unbewegt die kugelförmige Erde. Die fünf elementaren Stoffe: Äther, Feuer, Luft, Wasser und Erde, haben bestimmte, ihrer Natur angemessene Orte in dem Weltganzen. Der Äther erfüllt den Himmelsraum; aus ihm sind die Sphären und die Gestirne gebildet. Die übrigen Elemente gehören der irdischen Welt an; sie unterscheiden sich voneinander durch Schwere und Leichtigkeit, dann auch durch Wärme und Kälte, Trockenheit und Feuchtigkeit; sie sind in den irdischen Körpern überall miteinander gemischt.

Die irdische Natur bildet nach dem Prinzip der Zweckmäßigkeit durch immer vollständigere Unterwerfung der Materie unter die Form eine Stufenreihe lebendiger Wesen, indem auch hier das Prinzip der Entwicklung hervortritt. Jede höhere Stufe vereinigt in sich die Charaktere der niederen und vereinigt damit die noch bessere, ihr eigentümliche Kraft. Die Lebenskraft oder Seele im weitesten Sinne dieses Wortes ist die Entelechie des Leibes. Die Lebenskraft der Pflanze beschränkt sich auf die Bildungskraft; das Tier besitzt diese auch, zudem aber die Vermögen des Empfindens, Begehrens und der Ortsbewegung; der Mensch endlich vereinigt mit allen diesen Vermögen noch die Vernunft (*νοῦς, λόγος, διάνοια*), deren Tätigkeit teils theoretisch ist, teils praktisch beratend. Als Teile der Vernunft werden angenommen die leidende, bestimmbare, zeitliche und die tätige, bestimmende, unsterbliche Vernunft.

Als Quellen dienen uns vor allem die oben S. 381 aufgeführten naturphilosophischen (naturwissenschaftlichen und psychologischen) Schriften des Aristoteles selbst. Die Doxographie Späterer bei Diels, Doxogr. Gr. (s. dort den Index S. 662 f.). Kommentare, für die das oben S. 386 zur Logik Bemerkte gilt, enthält die Akademische Sammlung von Alexander v. Aphrodisias (III 1. 2), Themistios (V 2. 3. 4. 6), Simplikios (VII. IX. X. XI), Olympiodoros (XII 2), Ioannes Philoponos (XIV 1. 2. XV. XVI. XVII), Michael v. Ephesos (XIV 3. XXII 1. 2), Sophonias (XXIII 1).

Als den allgemeinen Charakter alles dessen, was von Natur ist, bezeichnet Aristoteles Phys. *B* 1, 192 b 13 ff., daß es in sich selbst das Prinzip der Bewegung und Ruhe habe, während den Produkten menschlicher Kunst kein Trieb nach Veränderung innewohne. Das Wort *κίνησις* gebraucht Aristoteles zu-

weilen (z. B. Phys. Γ 1, 200 b 12 f.; Δ 10, 218 b 19 f.) mit μεταβολή gleichbedeutend (so wechseln auch in der Bezeichnung der bewegenden Ursache die Ausdrücke: ὅθεν ἡ ἀρχὴ τῆς μεταβολῆς ἡ πρώτη ἢ τῆς ἠρεμήσεως Phys. B 3, 194 b 29 und ὅθεν ἡ ἀρχὴ τῆς κινήσεως de gener. anim. A 1, 715 a 7); dagegen sagt er Phys. E 1, 225 a 34 ff., es sei zwar jede κίνησις eine μεταβολή, aber nicht umgekehrt jede μεταβολή eine κίνησις, nämlich diejenige nicht, welche das Dasein des Objektes selbst betreffe, also γένεσις oder φθορά sei. Eigentliche κίνησις gibt es in drei Kategorien, nämlich κατὰ τὸ ποιόν (κατὰ πάθος), κατὰ τὸ ποσόν (κατὰ μέγεθος) und κατὰ τὸ ποῦ (κατὰ τόπον); die erste ist ἀλλοίωσις, die zweite αὔξησις καὶ φθίσις, die dritte φορά (Phys. E 2, 226 a 24 ff., Θ 7, 260 a 26 ff.). Alle Naturwesen (de caelo A 1, 268 a 4 ff.) sind entweder selbst Körper oder haben Körper oder sind Prinzipien von solchen, die Körper haben (z. B. Leib; Mensch; Seele). Aristoteles definiert den τόπος (Phys. Δ 4, 212 a 20 f.) als die erste unbewegte Grenze des umschließenden Körpers gegen den umschlossenen (τὸ τοῦ περιέχοντος πέρας ἀκίνητον πρῶτον). Der τόπος ist gleichsam ein unbewegtes Gefäß. Aristoteles versteht demgemäß unter dem τόπος nicht sowohl das, was wir Raum nennen, durch welchen ein Körper sich erstreckt, als vielmehr die Grenze, innerhalb deren er ist, und zwar diese als fest gedacht; sein Hauptargument für die Nichtexistenz eines leeren τόπος und für die Nichtexistenz eines τόπος außerhalb der Welt gründet sich auf jene Definition, in deren Sinne es keinen leeren Ort und keinen Ort außerhalb der Welt geben kann. Alle Bewegung muß nach Aristoteles in dem Vollen mittels des Platztausches (ἀντιπερίστασις, vgl. de respir. 5, 472 b 16 und die Definition bei Simpl. z. Phys. S. 1350, 32 ff.) geschehen. Die Welt als Ganzes bewegt sich nicht fortschreitend, sondern nur durch Drehung. Die Definition der Zeit lautet (Phys. Δ 11, 219 b 1 f.; 220 a 24 f.): ὁ χρόνος ἀριθμός ἐστι κινήσεως κατὰ τὸ πρότερον καὶ ὕστερον. Zum Zeitmaße eignet sich vornehmlich die gleichmäßige Kreisbewegung, da deren Zahl die erkennbarste ist, so daß (c. 14) der χρόνος als an die Bewegung der Himmelskugel geknüpft erscheint, da durch diese alle anderen Bewegungen gemessen werden. Die Zeit ist aber (c. 11, 219 b 7 f.) die Zahl, welche gezählt wird, nicht die, durch welche wir zählen. Ohne eine zählende Seele würde keine Zahl, also auch keine Zeit, sondern nur Bewegung und in ihr ein Früher oder Später sein.

Alle naturgemäße Bewegung ist zweckmäßig: De caelo A 4, 271 a 33: ὁ θεὸς καὶ ἡ φύσις οὐδὲν μάτην ποιοῦσιν. Doch bleibt daneben (Phys. B 4—6) ein gewisser Spielraum für das αὐτόματον, das Eintreten eines Erfolges, der nicht Zweck war, infolge irgend einer Nebenwirkung, welche sich an die einem andern Zwecke dienenden Mittel knüpft. Unter das αὐτόματον fällt als ein Begriff von engerem Umfange die τύχη, das Eintreten eines Erfolges, der nicht Absicht war, aber Absicht hätte sein können (wie das Finden eines Schatzes beim Ackern). Die Natur erreicht nicht stets das Bezweckte, weil der Stoff Hemmungen bereitet. Die Vollkommenheit stuft sich ab nach dem Maße der näheren oder entfernteren Einwirkung Gottes, welche eine ewige ist (vgl. § 49). Gott wirkt unmittelbar auf den Fixsternhimmel, den er berührt, ohne von ihm berührt zu werden, wobei der Begriff der ἁφή, die Aristoteles (Phys. E 3, 226 b 23) als das Zusammensein der ἄκρα oder (de gen. et corr. A 6, 323 a 3 f.) der ἔσχατα definiert, zwischen räumlicher Berührung und unräumlicher Affektion in der Mitte steht. Vom Umkreise aus bewegt Gott das Weltganze. Die Bewegung des Fixsternhimmels ist besser als die eigentümliche der Planetensphären; die Schiefe der Ekliptik ist eine Unvollkommenheit der niederen Regionen; noch weniger vollkommen sind die Bewegungen, die sich auf der Erde vollziehen. Jede Bewegung einer umschließenden Sphäre teilt sich den umschlossenen mit, so namentlich die der

Fixsternsphäre allen übrigen; soll dieser Erfolg nicht eintreten, wie er in der Tat von den Planetensphären aus nicht eintritt, so sind rückbildende Sphären erforderlich, deren Bewegung die gerade entgegengesetzte ist. Die Gesamtzahl der von Aristoteles angenommenen Sphären ist 55 (Metaph. *Λ* 8, 1074 a 10 ff.).

Dem Äther (der sich vom Fixsternhimmel bis zum Monde herab erstreckt, Meteor. *A* 3) eignet seiner Natur nach die Kreisbewegung, den übrigen Elementen die Bewegungen nach oben (d. h. in der Richtung von der Mitte der Welt zum Umkreis hin) und nach unten (d. h. vom Umkreis zur Mitte hin). Der natürliche Ort der Erde als des schweren Elementes ist der untere, d. h. die Mitte der Welt, der Ort des Feuers als des leichten Elementes die Sphäre, welche an die des Äthers zunächst angrenzt. Das Feuer ist warm und trocken, die Luft warm und feucht, das Wasser kalt und feucht, die Erde kalt und trocken. Der Äther, dem Range nach das erste Element (Meteor. *A* 3; de caelo *A* 3), ist, wenn wir in der Zählung vom sinnlich Bekannten ausgehen, das fünfte (das von Späteren sogenannte *πέμπτον στοιχεῖον*, die quinta essentia).

In allen organischen Gebilden, auch in den niedrigsten Tieren, findet Aristoteles (de part. an. *A* 5) etwas Bewunderungswürdiges, Zweckvolles, Schönes und Göttliches. Die Pflanzen sind minder vollkommen als die Tiere (s. S. 399 bei Besprechung der Seele), unter diesen sind die, welche Blut haben, vollkommener als die blutlosen, die zahmen vollkommener als die wilden usw. (de gen. an. *B* 1; Pol. *A* 5, 1254 b 11). Die niedrigsten Organismen (nämlich die meisten Schaltiere, einige Fische und einige Insekten, de gener. an. *B* 1; hist. an. *A* 5) entstehen durch Urzeugung aus Schlamm oder aus tierischen Aussonderungen (durch generatio spontanea sive aequivoca, d. h. durch die wegen bloßer Namensgleichheit ohne Übereinstimmung im Wesen, *ὁμωνύμως*, sogenannte „Zeugung", die also ein Hervorgang aus Heterogenem ist). Bei allen höheren Organismen aber wird stets Gleichartiges durch Gleichartiges erzeugt; in den zur vollen Entwicklung gelangten Wesen bildet sich der Keim zu gleichnamigen neuen Wesen derselben Spezies (Metaph. *Λ* 3, 1070 a 4 f. 8: *ἑκάστη ἐκ συνωνύμων γίγνεται ἡ οὐσία . . . ἄνθρωπος γὰρ ἄνθρωπον γεννᾷ*). Von dem männlichen Wesen läßt Aristoteles bei der Zeugung das formgebende oder beseelende Prinzip, von dem weiblichen das formempfangende oder materielle herstammen.

Die aristotelische Einteilung der Tiere in die zwei Hauptklassen: blutführende Tiere und blutlose, entspricht der Cuvierschen Einteilung in Wirbeltiere und Wirbellose. Die blutlosen Tiere teilt Aristoteles in Schaltiere, Krustentiere, Weichtiere und Insekten, die Bluttiere in Fische, Amphibien, Vögel und Säugetiere ein; die Affen betrachtet er als Zwischenform von Menschen und anderen Lebendiggebärenden. Die Einteilung der anatomischen Betrachtungen gründet Aristoteles auf den Unterschied der *ἀνομοιομερῆ*, d. h. der Organe, deren Teile ihnen selbst nicht gleich sind (wie z. B. die Hand nicht wiederum aus Händen besteht), und der *ὁμοιομερῆ*, d. h. der Substanzen, deren Teile ihnen selbst und einander gleichartig sind (wie z. B. der Teil eines Fleischstückes wiederum Fleisch, der Teil einer Blutmasse wiederum Blut ist). Die inneren Teile hat Aristoteles weitaus genauer bei Tieren als bei dem Menschen gekannt. An die (physiologische) Betrachtung der Sinne und an die Lehre von der Zeugung und Entwicklung schließt sich in der „Tiergeschichte" eine Sammlung von Beobachtungen über die Lebensweise und insbesondere über die psychischen Funktionen der verschiedenen Tierklassen an.

Die aristotelische Definition der Seele lautet (de anima *B* 1, 412 a 27): *ψυχή ἐστιν ἐντελέχεια ἡ πρώτη σώματος φυσικοῦ δυνάμει ζωὴν ἔχοντος· τοιοῦτο δέ,*

ὅ ἂν ᾖ ὀργανικόν, so daß es (412 b 4) weiter heißt: *εἰ δή τι κοινὸν ἐπὶ πάσης ψυχῆς δεῖ λέγειν, εἴη ἂν ἐντελέχεια ἡ πρώτη σώματος φυσικοῦ ὀργανικοῦ.* Die *πρώτη ἐντελέχεια* verhält sich zur *δευτέρα*, wie die *ἐπιστήμη* zum *θεωρεῖν*. Beide nämlich sind nicht bloße Anlagen, sondern Verwirklichungen; aber das Wissen kann als ruhender Besitz vorhanden sein, das *θεωρεῖν* ist seine Betätigung; so ist auch die Seele nicht (gleich dem göttlichen *νοῦς*) immer in voller Betätigung ihres Wesens begriffen, aber sie ist stets vorhanden als die entwickelte Kraft, die dieser Betätigung fähig ist. Als *ἐντελέχεια* des Leibes ist die Seele zugleich dessen Form (principium formans), Bewegungsprinzip und Zweck, der Leib ist der Möglichkeit nach (potentiell, *δυνάμει*) das, was aus ihm in Verbindung mit der Seele wird. Jedes Organ ist um eines Zweckes willen da, der Zweck aber ist eine Tätigkeit; der ganze Leib ist um der Seele willen vorhanden (de part. an. *A* 5, 645 b 14 ff.). Die Pflanzenseele, d. h. das Lebensprinzip der Pflanze, ist *τὸ θρεπτικόν*, das Vermögen der Assimilation des Stoffes und der Reproduktion; das Tier besitzt außerdem die drei Kräfte der Sinnesempfindung (*τὸ αἰσθητικόν*), des Begehrens (*τὸ ὀρεκτικόν*) und der Ortsbewegung (*τὸ κινητικὸν κατὰ τόπον*): de an. *B* 2, 413 b 7 ff.; 3, 414 a 31 ff. Das Tier (wenigstens das höher entwickelte) hat für seine leiblich-psychischen Funktionen eine einheitliche Mitte (*μεσότης*), welche der Pflanze fehlt; das Zentralorgan ist das Herz, welches Aristoteles als den Sitz der Empfindung betrachtet, während ihm das Gehirn ein Organ von untergeordneter Bedeutung ist, nämlich ein Kühlungsapparat für das Blut. Die Sinneswahrnehmung (*αἴσθησις*) beruht auf Qualitäten, die in den äußeren Objekten vor der wirklichen Empfindung potentiell vorhanden sind, durch dieselbe aber aktualisiert werden. Einiges wird durch mehrere Sinne gemeinsam empfunden (Bewegung und Ruhe, Gestalt, Größe, Zahl nebst Einheit), anderes durch solche Empfindungen, die einzelnen Sinnen eigentümlich sind (Farben, Töne usw.). Das Sehen der Farben wird durch eine Bewegung des Mediums (der Luft oder auch des Wassers) vermittelt und nicht, wie Demokrit angenommen hat, durch *εἴδωλα*, welche sich durch einen völlig leeren Raum hin am leichtesten bewegen würden. An die Sinneswahrnehmung knüpft sich die Einbildungsvorstellung (*φαντασία*), die eine psychische Nachwirkung der Empfindung (de anima *Γ* 3, 427 b 29 ff.) und gleichsam eine schwache Empfindung (Rhet. *A* 11, 1370 a 28) ist, ferner die (unwillkürliche) Erinnerung (*μνήμη*), die durch das Beharren (*μονή*) des sinnlichen Eindrucks zu erklären ist (de memor. 1, 449 b 4 ff.; Anal. post. *B* 19, 99 b 36 ff.), und das (absichtliche) Sicherinnern (*ἀνάμνησις*), das auf der Mitwirkung des Willens beruht und Vorstellungsverbindung voraussetzt (de memor. 2, 451 a 18 ff.). Aus diesen theoretischen Funktionen entspringt vermittelst des Gefühls des Angenehmen und Unangenehmen das Begehren (*ὄρεξις*): de anima *B* 3, 414 b 4 ff.: *ᾧ δ' αἴσθησις ὑπάρχει, τούτῳ ἡδονή τε καὶ λύπη καὶ τὸ ἡδύ τε καὶ λυπηρόν, οἷς δὲ ταῦτα, καὶ ἡ ἐπιθυμία.*

Die menschliche Seele vereinigt in sich alle Kräfte der anderen Wesen und ist doch zugleich auch über diese Wesen erhaben durch den nur ihr zukommenden *νοῦς* (de anima *B* 3, 414 b 18). Dieser ist in doppelter Weise tätig, als wissenschaftliche Denkkraft (*λόγος, νοῦς θεωρητικός = τὸ ἐπιστημονικόν*) und als beratschlagende (*διάνοια πρακτική = λογιστικόν*): Eth. Nic. *Z* 2, 1139 a 12; de an. *Γ* 9, 432 b 27. Der Zweck der ersteren ist nur die Wahrheit, die letztere bezweckt auch die Wahrheit, aber nicht diese für sich allein, sondern mit Bezug auf das Erstreben und Meiden. In umfassenderem Sinne geht die praktische Denktätigkeit auch auf das Schaffen (*ποιεῖν*), das anderwärts aber wieder den Gegenstand einer besonderen Denkfunktion bildet (Eth. Nic. *Z* 2, 1139 a 27 f.;

s. auch oben § 48 die Einteilung der Philosophie). Die übrigen Teile der Seele sind nicht trennbar vom Leibe, daher vergänglich (de an. *B* 2, 413 b 24 ff.; de gener. anim. *B* 3, 736 b 22 ff.: *ὅσων γάρ ἐστιν ἀρχῶν ἡ ἐνέργεια σωματική, δῆλον ὅτι ταύτας ἄνευ σώματος ἀδύνατον ὑπάρχειν, οἷον βαδίζειν ἄνευ ποδῶν*), der *νοῦς* aber — mit der gleich zu erwähnenden Beschränkung — ist präexistierend vor dem Leibe, in den er von außen her als ein Göttliches eingeht, und unsterblich (de gen. ~~et corr.~~ an. *B* 3, 736 b 27 f.: *λείπεται δὲ τὸν νοῦν μόνον θύραθεν ἐπεισιέναι καὶ θεῖον εἶναι μόνον*). Doch kann der Begriff nicht ohne ein Vorstellungsbild (*φάντασμα*) sein, welches zu ihm in dem gleichen Verhältnis steht wie die mathematische Figur zu dem, was an ihr demonstriert wird, und nur vermittelst eines Vorstellungsbildes, woran sich das Gefühl des Angenehmen oder Unangenehmen knüpft, vermag der *νοῦς* auf das *ὀρεκτικόν* zu wirken (de an. *Γ* 10). Der *νοῦς* bedarf bei dem Menschen einer *δύναμις*, gleichsam eines unerfüllten Ortes der Gedanken, einer tabula rasa, um formgebend zu wirken: De an. *Γ* 4, 429 b 30 ff.: *δυνάμει πώς ἐστι τὰ νοητὰ ὁ νοῦς, ἀλλ' ἐντελεχείᾳ οὐδέν, πρὶν ἂν νοῇ. δεῖ δ' οὕτως ὥσπερ ἐν γραμματείῳ ᾧ μηθὲν ὑπάρχει ἐντελεχείᾳ γεγραμμένον.* Demnach ist zu unterscheiden zwischen einem *νοῦς παθητικός* als formempfangendem und einem *νοῦς ποιητικός* als formgebendem Prinzip, wiewohl der Ausdruck *νοῦς ποιητικός* von Aristoteles selbst nie für das tätige Prinzip gebraucht wird (bei Alexander Aphrod. de anima 88, 24 Bruns kommt er schon vor). Nur der letztere besitzt jene substantielle und ewige Existenz und ist unsterblich: De anima *Γ* 5, 430 a 17: *οὗτος ὁ νοῦς χωριστὸς καὶ ἀπαθὴς καὶ ἀμιγὴς τῇ οὐσίᾳ ὢν ἐνέργεια, ἀεὶ γὰρ τιμιώτερον τὸ ποιοῦν τοῦ πάσχοντος καὶ ἡ ἀρχὴ τῆς ὕλης . . . καὶ τοῦτο μόνον ἀθάνατον καὶ ἀΐδιον, . . . ὁ δὲ παθητικὸς νοῦς φθαρτός.* Es ist zwar streitig, ob der aristotelische Vergleich des *νοῦς* mit der „tabula rasa" auf den *νοῦς παθητικός* oder auf den *νοῦς ποιητικός* zu beziehen sei; das Potentielle der Formen auf der leeren Tafel aber begünstigt, ja fordert die erste Deutung, die als unabweisbar erscheint bei der Identifizierung in Kap. 5: *ὕλη = δυνάμει = τῷ πάντα γίνεσθαι = παθητικὸς νοῦς*; auch der in Kap. 5 enthaltene Vergleich des *νοῦς ποιητικός* mit dem Lichte, welches gewissermaßen die potentiell vorhandenen Farben zu wirklichen Farben mache (*τρόπον γάρ τινα καὶ τὸ φῶς ποιεῖ τὰ δυνάμει ὄντα χρώματα ἐνεργείᾳ χρώματα*), führt, wenn er darauf bezogen oder wenigstens mitbezogen wird, daß die psychische Potenz zu Farbenempfindungen durch die Einwirkung des Lichtes zur Aktualität erhoben werde, auf eben dieselbe Deutung. Der *νοῦς ποιητικός* ist das Denkbare (*νοητόν*), sofern es immateriell und eben darum nach aristotelischer Doktrin zugleich auch selbst denkend, also sich selbst denkender *νοῦς* ist. Das *νοητόν*, welches in den materiellen Objekten zugleich mit und in der räumlichen Gestaltung ist (*ἐν τοῖς εἴδεσι τοῖς αἰσθητοῖς τὰ νοητά ἐστι*, de an. *Γ* 8, 432 a 5), verhält sich zu dem immateriellen so wie das an den Körpern als Farbe erscheinende Licht zu dem Licht als solchem: wie das Licht (direkt oder von den Körpern aus) auf den Gesichtssinn wirkt und in diesem die potentiell in ihm liegenden Farben (Farbenempfindungen) zu aktuellen erhebt, so wirkt der aktive *νοῦς* (direkt oder vermöge desjenigen von ihm stammenden *νοητόν*, welches den materiellen Dingen als Wesen, Gesetz, kausale, teleologische Ordnung innewohnt) auf die Vernunftanlage in uns oder passive Vernunft ein und erhebt die potentiell in ihr liegenden Gedanken zu aktuellen, mit anderen Worten: er macht Formen oder gleichsam Schriftzüge, welche in der passiven Vernunft als leerer Tafel potentiell liegen, zu wirklichen Formen, welche mit den Formen des Gedachten gewissermaßen identisch sind, gleich wie nach de an. *Γ* 7 die Formen bei der sinnlichen Perzeption gewissermaßen identisch mit den Formen der perzipierten Objekte sind. Unser Denken

beruht auf einem „Leiden“, d. h. auf einem Affiziertwerden von seiten der vernunftgemäßen Form oder Ordnung der erkennbaren Wirklichkeit, wie die sinnliche Perzeption auf einer Affektion von seiten der sinnlichen Gestalten und Qualitäten beruht; ein Unterschied besteht insofern, als das Denken auch sich selbst denkt, also *νοητόν* und *νοῦς* zugleich ist.

Wie sich der *νοῦς ποιητικός* einerseits zur individuellen Existenz, andererseits zur Gottheit verhalte, wird nicht ganz klar: es bleibt für eine mehr naturalistische und pantheistische und für eine mehr spiritualistische und theistische Deutung ein gewisser Spielraum frei, und jede von beiden hat im Altertum und später namhafte Vertreter gefunden; keine aber läßt sich wohl ganz konsequent durchführen, ohne nach anderen Seiten hin aristotelischen Lehren zu widerstreiten. Auch ist die Einheit des Seelenlebens bei Annahme der aristotelischen Doktrin kaum aufrecht zu halten.

§ 51. Die aristotelische Ethik. Das Ziel der menschlichen Tätigkeit oder das höchste menschliche Gut ist die Glückseligkeit. Diese beruht auf der vernünftigen oder tugendgemäßen Tätigkeit der Seele in der vollen Dauer des Lebens. An die Tätigkeit knüpft sich als deren Blüte und naturgemäße Vollendung die Lust. Die Tugend ist die aus der natürlichen Anlage durch wirkliches Handeln hervorgebildete Fertigkeit, sich vernunftgemäß zu verhalten. Die Bildung zur Tugend beruht auf Anlage, Übung und Einsicht. Die Tugenden sind teils ethische, teils dianoëtische.

Die ethische Tugend ist diejenige dauernde Willensrichtung (oder Gesinnung), welche die uns gemäße Mitte einhält, wie diese durch die vernünftige Erwägung des Einsichtigen bestimmt wird, also die Unterwerfung der Begierde unter die Vernunft. Die Tapferkeit ist die Mitte zwischen Feigheit und Verwegenheit, die Mäßigkeit die Mitte zwischen Genußsucht und Stumpfsinn, die Freigebigkeit die Mitte zwischen Verschwendung und Kargheit usw. Die höchste unter den ethischen Tugenden ist die Gerechtigkeit. Die Gerechtigkeit im weitesten Sinne ist die gesamte ethische Tugend, sofern sie auf den Nebenmenschen Bezug hat; im engeren Sinne geht sie auf das Gleiche (*ἴσον*) in Hinsicht irgend welchen Gewinnes oder Nachteils. Die Gerechtigkeit in diesem letzteren Sinne zerfällt in die distributive und die kommutative oder ausgleichende Gerechtigkeit. Die erstere geht auf die Verteilung von Besitztümern und Ehren. Ihr Prinzip ist das proportional oder relativ Gleiche: wie zwei Personen sich hinsichtlich ihrer Würdigkeit zueinander verhalten, so auch die einer jeden von ihnen zuzuweisenden Güter hinsichtlich ihrer Größe und Bedeutung (geometrische Proportion). Die kommutative Gerechtig-

keit gilt für Verträge und für Ausgleichung eines zugefügten Unrechts. Ihr Prinzip ist die arithmetische oder absolute Gleichheit, bei der die Würdigkeit der Person außer Betracht bleibt. Die Billigkeit ist eine ergänzende Berichtigung des gesetzlichen Rechtes durch Rücksicht auf den einzelnen Fall, der in seiner Besonderheit von dem auf das Allgemeine gehenden Gesetz nicht ins Auge gefaßt werden kann.

Die dianoëtische Tugend ist das richtige Verhalten der theoretischen Vernunft, teils an sich, teils in Beziehung auf die niederen psychischen Funktionen. Die dianoëtischen Tugenden sind: Vernunft (im spezielleren Sinne), Wissenschaft, Weisheit, Kunst und praktische Einsicht. Die Weisheit im absoluten Sinne ist Vernunft und Wissenschaft, soweit sie die würdigsten Dinge betreffen. Ein nur dem sinnlichen Genuß gewidmetes Leben ist tierisch, ein ethisch-politisches menschlich, ein der Theorie gewidmetes aber göttlich und gewährt die höchste Glückseligkeit.

Quellen für Aristoteles' Ethik sind die ethischen Schriften des aristotelischen Corpus, vor allem die Nikomachische Ethik. Kommentare umfaßt die Akademische Sammlung (oben S. 365 f.) von Aspasios (XIX 1), dem angeblichen Heliodoros von Prusa (XIX 2), Michael von Ephesos (XX. XXII 3), Eustratios (XX) und einem Anonymus (XX). — Eine von der harmonistischen Tendenz des Antiochos von Askalon (s. § 65) beherrschte Darstellung der Ethik des Aristoteles und der übrigen Peripatetiker gibt Areios Didymos bei Stobaios Ecl. eth. S. 116, 19 — 152, 25 W.

Nach seinen allgemeinen metaphysischen Sätzen über das Verhältnis des Wesens zum Zweck kann Aristoteles auch das Wesen der Sittlichkeit nur durch das Ziel der sittlichen Tätigkeit bestimmen; der Grundbegriff seiner Ethik ist demnach der Begriff des höchsten Gutes, und zwar, da die Ethik auf das menschliche Verhalten geht, des höchsten praktischen, dem handelnden Menschen erreichbaren Gutes (*τὸ πάντων ἀκρότατον τῶν πρακτῶν ἀγαθῶν*, Eth. Nic. *A* 2, 1095 a 16 f.); die Frage nach dem metaphysisch Guten (der platonischen Idee des Guten) bleibt für die Ethik beiseite (Eth. Nic. *A* 4, 1096 b 32 ff.). Jenes höchste Gut ist nun, wie alle anerkennen, die Eudämonie (*εὐδαιμονία, τὸ εὖ ζῆν* oder *εὖ πράττειν*). Die Eudämonie setzt Aristoteles (Eth. Nic. *A* 6; *K* 7) in das dem Menschen als solchem eigentümliche Werk. Dieses kann nicht in dem bloßen Leben liegen, noch auch in dem sinnlichen Bewußtsein, da jenes schon den Pflanzen, dieses auch den Tieren zukommt, sondern nur in dem durch den *λόγος* bestimmten Verhalten (Eth. Nic. *A* 6, 1098 a 3 f.: *ζωὴ πρακτική τις τοῦ λόγον ἔχοντος*). Da nun in der einem Wesen eigentümlichen Tätigkeit auch die ihm zukommende Tüchtigkeit liegt (vgl. Plat. Politeia 353 b, s. oben S. 249), so ist die vernunftgemäße Tätigkeit des Menschen zugleich die ehrenwerte und tugendhafte und die *ψυχῆς ἐνέργεια κατὰ λόγον* mit der *ψυχῆς ἐνέργεια κατ' ἀρετήν* identisch: Eth. Nic. *B* 5, 1106 a 22 ff.: *ἡ τοῦ ἀνθρώπου ἀρετὴ εἴη ἂν ἕξις ἀφ' ἧς ἀγαθὸς ἄνθρωπος γίνεται καὶ ἀφ' ἧς εὖ τὸ ἑαυτοῦ ἔργον ἀποδώσει.* An die in dieser Tätigkeit sich erweisende Tüchtigkeit des Besten und Göttlichen in uns (der Vernunft) knüpft sich im wesentlichen die Glückseligkeit (Eth. Nic. *A* 6; *K* 7,

1177 a 12 ff.: *εἰ δ' ἐστὶν ἡ εὐδαιμονία κατ' ἀρετὴν ἐνέργεια, εὔλογον κατὰ τὴν κρατίστην· αὕτη δ' ἂν εἴη τοῦ ἀρίστου· . . . ἡ τούτου* [sc. *τοῦ νοῦ*] *ἐνέργεια κατὰ τὴν οἰκείαν ἀρετὴν εἴη ἂν ἡ τελεία εὐδαιμονία*). Doch gehört zur vollen Glückseligkeit auch eine hinlängliche Ausrüstung mit äußeren Gütern, deren die Tugend zu ihrer allseitigen Betätigung bedarf, gleich wie das dramatische Kunstwerk zu seiner Darstellung der *χορηγία* (Eth. Nic. *A* 9, 1099 a 31 ff., Polit. *H* 13, 1331 b 41 f. u ö.). Durch äußeres Mißgeschick wird ein Tüchtiger nicht ganz unglücklich (*ἄθλιος*), aber die Eudämonie ist dadurch gehindert. Auch darf der glückselige Zustand nicht vorübergehend sein, sondern er muß die volle Länge des Lebens dauern: Eth. Nic. *A* 11, 1101 a 16; *K* 7, 1177 b 24 ff.: *ἡ τελεία δὴ εὐδαιμονία αὕτη ἂν εἴη ἀνθρώπου, λαβοῦσα μῆκος βίου τέλειον· οὐδὲν γὰρ ἀτελές ἐστι τῶν τῆς εὐδαιμονίας*.

Die Lust vollendet die Tätigkeit als das hinzukommende Ziel oder vielmehr Endresultat, in welches dieselbe naturgemäß ausläuft und worin sie zur Ruhe gelangt, gleich wie zur vollen Reife die Jugendschönheit hinzutritt (Eth. Nic. *K* 4, 1174 b 31 ff.: *τελειοῖ δὲ τὴν ἐνέργειαν ἡ ἡδονὴ οὐχ ὡς ἡ ἕξις ἐνυπάρχουσα, ἀλλ' ὡς ἐπιγιγνόμενόν τι τέλος, οἷον τοῖς ἀκμαίοις ἡ ὥρα*). Lust ist der Glückseligkeit zugemischt, und zwar der höchsten Glückseligkeit, die im Wissen liegt, zumeist (Eth. Nic. *K* 7, 1177 a 22 ff.: *οἰόμεθά τε δεῖν ἡδονὴν παραμεμῖχθαι τῇ εὐδαιμονίᾳ, ἡδίστη δὲ τῶν κατ' ἀρετὴν ἐνεργειῶν ἡ κατὰ τὴν σοφίαν ὁμολογουμένως ἐστίν· . . . εὔλογον δὲ τοῖς εἰδόσι τῶν ζητούντων ἡδίω τὴν διαγωγὴν εἶναι*. Vgl. auch Platon o. S. 292).

Die Sittlichkeit hat die Freiheit zur Voraussetzung, sie beruht nicht nur auf Wissen (anders Sokrates [oben S. 156] und Platon in seiner Frühzeit [oben S. 241]); die Freiheit ist vorhanden, wenn der Handelnde unbehindert wollen und mit Einsicht beratschlagen kann. Sie wird aufgehoben durch Unwissenheit und Zwang. Im allgemeinen steht das Handeln in unserer Macht, es hängt von uns selbst ab, ob wir gut oder schlecht sind (Eth. Nic. *Γ* 7, 1113 b 6 ff.: *ἐφ' ἡμῖν δὴ καὶ ἡ ἀρετή, ὁμοίως δὲ καὶ ἡ κακία . . . εἰ δ' ἐφ' ἡμῖν τὰ καλὰ πράττειν καὶ τὰ αἰσχρά, ὁμοίως δὲ καὶ τὸ μὴ πράττειν, τοῦτο δ' ἦν τὸ ἀγαθοῖς καὶ κακοῖς εἶναι, ἐφ' ἡμῖν ἄρα τὸ ἐπιεικέσι καὶ φαύλοις εἶναι*). Ist aber einmal (durch fortgesetzte Willensakte in guter oder schlechter Richtung) eine sittliche Konstitution geschaffen, so ist diese, wie Gesundheit oder Krankheit, ein Gegebenes, das nicht der Gewalt des Subjektes unterworfen ist (Eth. Nic. *Γ* 7, 1114 a 13 ff. 19 ff.: *οὐ μὴν ἐάν γε βούληται, ἄδικος ὢν παύσεται καὶ ἔσται δίκαιος, οὐδὲ γὰρ ὁ νοσῶν ὑγιής . . . . . οὕτω δὲ καὶ τῷ ἀδίκῳ καὶ τῷ ἀκολάστῳ ἐξ ἀρχῆς μὲν ἐξῆν τοιούτοις μὴ γίνεσθαι, διὸ ἑκόντες εἰσίν· γενομένοις δ' οὐκέτι ἔξεστι μὴ εἶναι*).

Der Vernunft sollen teils die niederen Funktionen (insbesondere die *πάθη*) gehorchen, teils soll sie in der richtigen Weise sich selbst betätigen; auf dieser zweifachen Aufgabe beruhen die beiden Arten der Tugenden, die praktischen oder ethischen und die dianoëtischen Tugenden (*ἠθικαὶ* und *διανοητικαὶ* oder *λογικαὶ ἀρεταί*, oder *αἱ μὲν τοῦ ἤθους, αἱ δὲ τῆς διανοίας ἀρεταί*, Eth. Nic. *A* 13, 1103 a 4 ff.; *B* 1, 1103 a 14 ff.; *B* 7, 1108 b 9 f.; *Z* 2, 1139 a 1 u. ö.). Daß auch das Dianoëtische zur *ἀρετή* gerechnet wird, beruht auf dem weiten Sinn von *ἀρετή* (Tüchtigkeit). Unter *ἦθος*, welches ursprünglich die natürliche Gemüts- und Geistesrichtung oder das Temperament des Menschen bezeichnet, ist hier der sittliche Charakter zu verstehen. Mit *ἦθος* bringt Aristoteles *ἔθος* in enge Verbindung, da es ohne Übung und Gewohnheit keine ethische Tugend gibt: Eth. Nic. *B* 1, 1103 a 17 ff. 23 ff.: *ἡ δ' ἠθικὴ ἐξ ἔθους περιγίνεται, ὅθεν καὶ τοὔνομα ἔσχηκε μικρὸν παρεκκλῖνον ἀπὸ τοῦ ἔθους. — οὔτ' ἄρα φύσει οὔτε παρὰ*

φύσιν ἐγγίνονται αἱ ἀρεταί, ἀλλὰ πεφυκόσι μὲν ἡμῖν δέξασθαι αὐτάς, τελειουμένοις δὲ διὰ ἔθους.

Aristoteles definiert (Eth. Nic. *B* 6, 1106 b 36 f.) die (ethische) Tugend als ἕξις προαιρετική ἐν μεσότητι οὖσα τῇ πρὸς ἡμᾶς ὡρισμένη (wofür wohl richtiger ὡρισμένη zu schreiben ist; s. Susemihls Apparat z. d. St.) λόγῳ καὶ ὡς ἂν ὁ φρόνιμος ὁρίσειεν. Die ἕξις verhält sich zu der δύναμις, wie die Fertigkeit zur Fähigkeit: die sittliche δύναμις ist unbestimmt, im einen oder im entgegengesetzten Sinne bestimmbar; die wirkliche Ausbildung muß in einer bestimmten Richtung erfolgen, und die ἕξις trägt dann den entsprechenden Charakter. (Die ἕξεις sind nach aristotelischer Begriffsbestimmung zugleich auch διαθέσεις, aber nicht alle διαθέσεις sind ἕξεις [Kateg. 8, 9 a 10]; die διάθεσις ist nämlich nach Metaph. *Δ* 19 τοῦ ἔχοντος μέρη τάξις ἢ κατὰ τόπον ἢ κατὰ δύναμιν ἢ κατ' εἶδος, die ἕξις ist schwer veränderlich, die vorzugsweise sogenannten διαθέσεις aber, welche nicht ἕξεις sind, wie θερμότης, κατάψυξις, νόσος, ὑγίεια, sind leicht veränderlich [Kateg. 8, 8 b 35 ff.]. Vgl. Trendelenburg, Gesch. der Kategorienlehre, S. 95 ff. und Comm. zu de anima II, 5, 5.) Die ἕξις προαιρετική ist die Willensrichtung oder Gesinnung. Die Funktion der Vernunft besteht gegenüber der Begierde, welche nach der Seite des Zuviel und des Zuwenig hin durch ὑπερβολή und ἔλλειψις ausschweift, in der Bestimmung des Maßes oder der Mitte (Eth. Nic. *B* 5, 1106 a 26 ff.), wobei Aristoteles selbst (1106 b 29 f.) an die pythagoreische, in anderer Beziehung auch von Platon angenommene Lehre vom ἄπειρον und πεπερασμένον erinnert (vgl. oben S. 315. 319). So gelangt Aristoteles zu der Bestimmung der ethischen Tugend als μεσότης (Eth. Nic. *B* 9, 1109 a 20 ff.: ... μεσότης δύο κακιῶν, τῆς μὲν καθ' ὑπερβολήν, τῆς δὲ κατ' ἔλλειψιν .... διὰ τὸ στοχαστικὴ τοῦ μέσου εἶναι τοῦ ἐν τοῖς πάθεσι καὶ ταῖς πράξεσιν) und der einzelnen Tugenden als μεσότητες (Eth. Nic. *Γ* 8, 1114 b 26 f.).

Das Prinzip in der Aufzählung der einzelnen Tugenden ist die aufsteigende Wertordnung der Funktionen, auf welche sie Bezug haben, und der entsprechenden Triebe, vom Notwendigen und Nützlichen zum Schönen hin (vgl. Pol. *H* 14, 1333 a 30 f.); diese sind: das Leben überhaupt; der tierisch-sinnliche Genuß; der menschliche Lebensverkehr in seinen verschiedenen Beziehungen (Besitz und Ehre, soziale Gemeinschaft in Reden und Handlungen überhaupt, zuhöchst politische Gemeinschaft); endlich die theoretischen Funktionen.

Die ethischen Tugenden sind: ἀνδρεία, σωφροσύνη, ἐλευθεριότης und μεγαλοπρέπεια, μεγαλοψυχία und φιλοτιμία, πραότης, ἀλήθεια, εὐτραπελία und φιλία, δικαιοσύνη (Eth. Nic. *B* 7, womit die minder streng gehaltene Ausführung Rhet. *A* 9 zu vergleichen ist). Mit der Schilderung der einzelnen Tugenden hat Aristoteles die Zeichnung von Charakteren, wie sie später geübt wurde, begonnen. Vgl. unten S. 426 (Theophrast).

Die ἀνδρεία ist eine μεσότης περὶ φόβους καὶ θάρρη, aber nicht jede solche μεσότης ist ἀνδρεία, wenigstens nicht ἀνδρεία im eigentlichen Sinne, sondern der ἀνδρεῖος im strengen Sinne ist nur ὁ περὶ τὸν καλὸν θάνατον ἀδεής (Eth. Nic. 9, 1115 a 13), und zwar besonders, wer dem Tode im Kriege gegenüber furchtlos ist. Die echte Tapferkeit fließt nicht aus dem Zornmut (θυμός) her, dem nur eine Mitwirkung zukommt, sondern aus der Überordnung des Geziemenden (das auf dem sittlichen Zweck beruht) über das Leben. Die Motive zum Standhalten sind für den Tapferen das Geziemende und die verständige Erwägung, sein Ziel das sittlich Schöne (Eth. Nic. *Γ* 10, 1115 b 12 f.). Die Extreme, zwischen denen der Tapfere die Mitte einnimmt, sind (nach Eth. Nic. *Γ* 10, 1115 b 28 f.) der Verwegene (ὁ τῷ θαρρεῖν ὑπερβάλλων περὶ τὰ φοβερὰ θρασύς) und der Feige (ὁ τῷ

μὲν φοβεῖσθαι ὑπερβάλλων, τῷ δὲ θαρρεῖν ἐλλείπων δειλός, Eth. Nic. *B* 7, 1107 b 3 f.; *Γ* 10, 1115 b 34).

Die *σωφροσύνη* ist eine *μεσότης περὶ ἡδονὰς καὶ λύπας*, aber mehr *περὶ ἡδονάς* als *περὶ λύπας*, und auch nicht in bezug auf *ἡδοναί* jeder Art, sondern in bezug auf die niedrigsten, die dem Menschen mit den Tieren gemeinsam sind, *ἁφὴ καὶ γεῦσις*, und wiederum besonders auf die *ἀπόλαυσις, ἣ γίνεται πᾶσα δι᾽ ἁφῆς καὶ ἐν σιτίοις καὶ ἐν ποτοῖς καὶ τοῖς ἀφροδισίοις λεγομένοις* (Eth. Nic. *Γ* 13, 1118 a 30 ff.). Extreme (*B* 7, 1107 b 6 ff.; vgl. *Γ* 14): *ἀκολασία* und *ἀναισθησία*.

Die *ἐλευθεριότης* ist eine *μεσότης περὶ δόσιν χρημάτων καὶ λῆψιν*, besonders *περὶ δόσιν*, und zwar, sofern es sich um Geringeres handelt (*Δ* 1); sofern es sich aber um Größeres handelt, ist die richtige Mitte die *μεγαλοπρέπεια*, d. h. die *ἐν μεγέθει πρέπουσα δαπάνη*, so daß der *μεγαλοπρεπής* ein *ἐλευθέριος* ist, aber nicht umgekehrt (*Δ* 4). Extreme (*B* 7, 1107 b 10; *Δ* 1, 1119 b 27): *ἀσωτία* und *ἀνελευθερία*, und (*Δ* 4, 1122 a 30 f.) *μικροπρέπεια* und *ἀπειροκαλία* (*βαναυσία*).

Die *μεσότης περὶ τιμὴν καὶ ἀτιμίαν* ist, wenn es sich um Großes handelt, die *μεγαλοψυχία*, die ihr zur Seite gehenden Extreme *χαυνότης* (Aufgeblasenheit) und *μικροψυχία* (in Selbstunterschätzung sich verratender Kleinmut; 1107 b 22 f., vgl. *Δ* 7), wenn um Geringeres, die richtige Mitte zwischen *φιλοτιμία* und *ἀφιλοτιμία* (*B* 7, 1107 b 29, vgl. *Δ* 10), für die ein Name fehlt. Der *μεγαλόψυχος* ist *ὁ μεγάλων αὑτὸν ἀξιῶν ἄξιος ὤν*. Die Zeichnung des Großgesinnten (*μεγαλόψυχος*) führt Aristoteles mit Vorliebe aus, in ihm sieht er offenbar sein ethisches Ideal. Nur als Tugendhafter kann der Großgesinnte die Ehre fordern; wenn er zugleich freilich in glänzender äußerer Lage ist, wird er der Ehre um so werter geachtet. Wohltaten erweist er gern, sie zu empfangen beschämt ihn aber; denn es gehört zu seinem Wesen, niemandes oder kaum eines andern zu bedürfen. An der Wahrheit ist ihm mehr gelegen als an der Meinung der Menschen; darum ist er freimütig und wahrhaftig, aber ironisch gegen die Menge; er staunt über nichts, seine Bewegungen und seine Rede sind langsam, seine Stimme tief; denn wer nichts für groß ansieht, erhebt nicht seine Stimme. — Der *φιλότιμος* und der *ἀφιλότιμος* fehlen in bezug auf das Maß, den Grund, die Zeit und die Weise im Streben nach Ehre; löblich ist die richtige Mitte, die im Gegensatz zu dem einen oder anderen Extrem bald *φιλοτιμία*, bald *ἀφιλοτιμία* genannt wird.

Die *πραότης* ist die *μεσότης περὶ ὀργήν* (*B* 7, 1108 a 6, vgl. *Δ* 11). Die *ὀργή* ist *τιμωρίας ὄρεξις* (Rhet. *B* 2, 1178 a 31), sie ist der Affekt des *θυμός*, der *θυμός* aber ist die *δύναμις*, welcher *ὀργή* und *πράϋνσις* angehören (doch bezeichnet *θυμός* auch die *ὀργή* selbst). Das Übermaß in bezug auf den Zorn ist *ὀργιλότης*, wenn der Zorn rasch entsteht und rasch schwindet (wogegen die *πικροί* ihn lange bewahren), der Mangel aber *ἀοργησία* (*Δ* 11, 1126 a 13 ff.).

Wahrhaftigkeit (oder Aufrichtigkeit), Gewandtheit im geselligen Umgang und Freundlichkeit (*ἀλήθεια, εὐτραπελία* und *φιλία*) sind *μεσότητες περὶ λόγων καὶ πράξεων κοινωνίαν*, und zwar geht die erste dieser drei Tugenden auf das *ἀληθές* in Reden und Handlungen, die beiden anderen auf das *ἡδύ*, die *εὐτραπελία* nämlich *ἐν ταῖς παιδιαῖς*, die *φιλία* aber *ἐν ταῖς κατὰ τὸν ἄλλον βίον ὁμιλίαις* (*B* 7, 1108 a 20 ff.; *Δ* 12. 14 [1128 b 7 ff.]). Der *φιλία* stehen einerseits (als Eigenschaften des *ὑπερβάλλων*) die Untugenden des *ἄρεσκος* und des *κόλαξ*, andererseits (als Eigenschaften des *ἐλλείπων*) die des *δύσερις* und *δύσκολος* gegenüber (*B* 7, 1108 a 28 ff.; vgl. *Δ* 12, 1126 b 11 ff., wo jedoch gesagt ist, die Mitte zwischen diesen Extremen habe keinen Namen, gleiche aber am meisten der *φιλία*; der Unterschied von dieser wird darin gefunden, daß dieser Mittelzustand nicht wie die *φιλία* mit Affekt und Liebe verbunden ist). Der *ἄρεσκος* lobt und gibt nach, um sich seinen Genossen nicht unangenehm zu machen, und der *κόλαξ* tut das

Gleiche aus Eigennutz; der *δύσκολος* und *δύσερις* kümmert sich gar nicht darum, ob sein Benehmen die andern kränkt. Der *ἀληθευτικός* hält die Mitte zwischen dem *ἀλαζών* und dem *εἴρων*, indem er sich gibt, wie er ist, und weder prahlt, noch sich verkleinert (*B* 7, 1108 a 20 ff.; *Δ* 13, 1127 a 20 ff.). Die *ἐμμελῶς παίζοντες* sind *εὐτράπελοι* (und *ἐπιδέξιοι*), die *ἐν τῷ γελοίῳ ὑπερβάλλοντες* sind *βωμολόχοι* (und *φορτικοί*), während die, welche jeden Scherz hassen, als *ἄγριοι* oder *ἀγροῖκοι καὶ σκληροί* erscheinen (*Δ* 14, 1128 a 4 ff.).

Anhangsweise handelt Aristoteles von gewissen *μεσότητες*, die nicht eigentlich Tugenden seien, namentlich (*B* 7, 1108 a 32 ff.; *Δ* 15, 1128 b 10 ff.) von der Scham (*αἰδώς*, dem *ἦθος* des *αἰδήμων*), die er nicht als eine Tugend, sondern nur als etwas bedingungsweise Löbliches (*ἡ αἰδὼς ἐξ ὑποθέσεως ἐπιεικές*) und mehr der Jugend als dem vollgereiften Manne Geziemendes gelten läßt. Die Scham ist *φόβος ἀδοξίας* und vielmehr ein *πάθος* als eine *ἕξις*. Die Extreme nehmen ein der Schüchterne (*καταπλήξ*), d. h. *ὁ πάντα αἰδούμενος*, und der Schamlose (*ἀναίσχυντος*). Die *νέμεσις* gehört gleichfalls zu den *μεσότητες περὶ τὰ πάθη* und besteht in der *λύπη ἐπὶ τοῖς ἀναξίως εὖ πράττουσιν*, die Extreme sind *φθόνος* und *ἐπιχαιρεκακία* (*B* 7, 1108 a 35 ff.).

Eine ausführliche Betrachtung widmet Aristoteles der *δικαιοσύνη* und ihrem Gegensatze, der *ἀδικία* (Eth. Nic. *E*). Die Gerechtigkeit im allgemeinsten Sinne ist die vollkommene, jede andere Tugend in sich begreifende Tugend, aber nicht schlechthin, sondern im Verhalten zum Nebenmenschen: *E* 3, 1129 b 26 ff.: *ἡ δικαιοσύνη ἀρετὴ μέν ἐστι τελεία, ἀλλ' οὐχ ἁπλῶς, ἀλλὰ πρὸς ἕτερον κτλ.* In der Auffassung der Gerechtigkeit als Gesamttugend deckt sich Aristoteles' Anschauung mit der volkstümlichen, die Platon dogmatisch gefestigt hat (s. oben S. 251. 287 ff.); eine Einschränkung aber erleidet die Übereinstimmung dadurch, daß diese Gesamttugend nur dann Gerechtigkeit heißen soll, wenn sie sich im Verhalten zum Nebenmenschen betätigt. Insofern sie eine einzelne Tugend neben anderen ist, geht die Gerechtigkeit auf das *ἴσον* und *ἄνισον* und zerfällt wiederum in zwei Arten, wovon die eine bei den Austeilungen (*ἐν ταῖς διανομαῖς*) von Ehren oder von Besitztümern unter die Glieder einer Gemeinschaft, die andere aber als Ausgleichung im Verkehr (*ἐν τοῖς συναλλάγμασιν*) zur Anwendung kommt. Die Ausgleichungen sind teils freiwillige, teils unfreiwillige; auf die ersteren geht die Gerechtigkeit bei Verträgen, auf die anderen die Strafgerechtigkeit. Die austeilende Gerechtigkeit (*τὸ ἐν ταῖς διανομαῖς δίκαιον* oder *τὸ διανεμητικὸν δίκαιον*, Eth. Nic. *E* 7, 1131 b 27 f.; 1132 b 24) beruht auf einer geometrischen Proportion: wie sich die betreffenden Personen mit ihrem Werte (*ἀξία*) zueinander verhalten, so muß auch dasjenige sich verhalten, was ihnen zuerteilt wird ($A : B = \alpha : \beta$). Die ausgleichende Gerechtigkeit (*τὸ ἐν τοῖς συναλλάγμασι δίκαιον* oder *τὸ διορθωτικόν, ὃ γίνεται ἐν τοῖς συναλλάγμασι καὶ τοῖς ἑκουσίοις καὶ τοῖς ἀκουσίοις*, Eth. Nic. *E* 7, 1131 b 25 f.; 1132 b 24 f.) ist zwar gleichfalls ein *ἴσον*, aber nicht nach einer geometrischen, sondern nach einer arithmetischen Proportion, weil der Wert der Personen dabei nicht in Betracht kommt, sondern nur der erlangte Vorteil und erlittene Nachteil; die ausgleichende Gerechtigkeit hebt die Differenz zwischen dem ursprünglichen Besitz und dem verminderten (oder vermehrten), worein derselbe durch den Verlust (oder Gewinn) übergeht, durch einen gleich großen Gewinn (oder Verlust) wieder auf, welcher letztere denselben um ebensovieles vermehren (oder vermindern) würde, wie jener ihn vermindert (oder vermehrt), der so wiederhergestellte gleiche (unveränderte oder unvermehrte) Besitzstand aber ist das Mittlere zwischen dem Kleineren und Größeren nach arithmetischer Proportion ($\alpha - \gamma : \alpha = \alpha : \alpha + \gamma$). Zu der aristotelischen Lehre

vgl. Platon Nomoi 6, 757 a f. (oben S. 329), wo in dem geometrischen Proportionalen das politisch Gerechte erkannt, das Gleiche nach der arithmetischen Proportion aber als politisches Prinzip verworfen wird; eben diesem arithmetisch Gleichen vindiziert Aristoteles eine berechtigte Stelle im Verkehr.

Das Billige (*τὸ ἐπιεικές*) ist ein Gerechtes, aber nicht ein bloß Gesetzliches, sondern ein *ἐπανόρθωμα νομίμου δικαίου* (Eth. Nic. *E* 14, 1137 b 12 f.), und zwar ein *ἐπανόρθωμα νόμου ᾗ ἐλλείπει διὰ τὸ καθόλου* (ebenda 26 f.). Die gesetzliche Bestimmung muß allgemein sein und sich an die gewöhnlichen Umstände halten; nicht jedes Einzelne entspricht diesem Allgemeinen; in Fällen dieser Art ergänzt der Billige durch sein Handeln die Mängel des Gesetzes, und zwar im Sinne des Gesetzgebers, der, wenn er zugegen wäre, das Nützliche fordern würde. Das Billige ist somit eine Aushilfe gegenüber der Starrheit und Unschmiegsamkeit des Gesetzes, auf die schon Platon hingewiesen hatte (s. oben S. 312).

Die dianoëtischen Tugenden teilt Aristoteles nach den beiden theoretischen Funktionen: Betrachtung des Notwendigen und dessen, was Veränderung (durch unser Tun) zuläßt (*ἐνδεχόμενον ἄλλως ἔχειν*), wovon die eine durch das wissenschaftliche Vermögen (*τὸ ἐπιστημονικόν*), die andere durch das Vermögen der Überlegung (*τὸ λογιστικόν*) geübt wird, in zwei Klassen ein: die einen sind die besten oder löblichen *ἕξεις* des *ἐπιστημονικόν*, die anderen die des *λογιστικόν* (Eth. Nic. *Z* 2, 1139 a 6 ff.). Das Werk der wissenschaftlichen Betrachtung ist die Wahrheit als solche, das Werk der auf das Handeln oder auf das künstlerische Bilden gerichteten *διάνοια* die mit der richtigen Ausführung homologe Wahrheit, s. oben S. 387. Die besten *ἕξεις* oder Tugenden eines jeden Vermögens sind daher diejenigen, durch welche zumeist die Wahrheit erfaßt wird. Diese sind:

A. In bezug auf das, was sich anders verhalten kann: *τέχνη* und *φρόνησις*, jene auf das *ποιεῖν*, diese auf das *πράττειν* gerichtet. Das *πράττειν* (Handeln) hat seinen Zweck in sich, das *ποιεῖν* (Bilden, Gestalten) aber geht auf ein von der *ἐνέργεια* selbst verschiedenes *ἔργον*, welches das Objekt der Tätigkeit ist: Eth. Nic. *A* 1, 1094 a 3 ff.: *διαφορὰ δέ τις φαίνεται τῶν τελῶν· τὰ μὲν γάρ εἰσιν ἐνέργειαι, τὰ δὲ παρ᾽ αὐτὰς ἔργα τινά.* Ebd. *Z* 5, 1140 b 6 f.: *τῆς μὲν γὰρ ποιήσεως ἕτερον τὸ τέλος, τῆς δὲ πράξεως οὐκ ἂν εἴη· ἔστι γὰρ αὐτὴ ἡ εὐπραξία τέλος.* Eben darum haben die von den Künsten hervorgebrachten Werke ihren Wert in sich, die Werke der Tugend aber in der Gesinnung. Die *τέχνη* ist *ἕξις μετὰ λόγου ἀληθοῦς ποιητική* (*Z* 4, 1140 a 10), die *φρόνησις* aber *ἕξις ἀληθὴς μετὰ λόγου πρακτικὴ περὶ τὰ ἀνθρώπῳ ἀγαθὰ καὶ κακά* (*Z* 5, 1140 b 5 f.), in ihr bewährt sich der auf das Handeln gerichtete *ὀρθὸς λόγος* (*Z* 13, 1144 b 23 ff.); die eigentliche Aufgabe des Buches *Z* der Nikomachischen Ethik, in welchem über die dianoëtischen Tugenden gehandelt wird, ist es, zu bestimmen, *τίς τ᾽ ἐστὶν ὁ ὀρθὸς λόγος καὶ τούτου τίς ὅρος* (*Z* 1, 1138 b 34).

B. In bezug auf das, was keine Veränderung durch uns zuläßt: *ἐπιστήμη* und *νοῦς*, dieser auf die Prinzipien, jene auf das aus den Prinzipien Erweisbare gerichtet. Die *ἐπιστήμη* ist *ἕξις ἀποδεικτική* (*Z* 3, 1139 b 31 f.), der *νοῦς* geht auf die *ἀρχή* oder die *ἀρχαὶ τοῦ ἐπιστητοῦ* (*Z* 6). Die erstere würde also das deduktive Verfahren besonders im Auge haben, der letztere hätte es wenigstens zum Teil mit dem induktiven zu tun, um die Prinzipien zu gewinnen (Anknüpfungspunkt bei Platon oben S. 287).

Bei den dianoëtischen Tugenden kommt ferner noch der Begriff der *σοφία* in Betracht. Sie ist *ἐπιστήμη καὶ νοῦς τῶν τιμιωτάτων τῇ φύσει*, faßt also die Tätigkeit dieser beiden dianoëtischen Tugenden in bezug auf das von Natur

Würdigste zusammen (*E* 7, 1141 a 19 ff.). Der Weise ist an sich weise, nicht in irgend einem Teile des Wissensgebietes (*ὅλως, οὐ κατὰ μέρος, οὐδ' ἄλλο τι σοφός*, 1141 a 13 f.). Deshalb muß das Objekt der Weisheit,- dieses Würdigste, allgemeiner Natur sein und von allen übrigen Wissenschaften vorausgesetzt werden. Vergleichen wir die Metaphysik damit, so muß dies das an sich Seiende sein, und so ist es wohl richtig (nach J. Walter, L. v. d. prakt. Vern., S. 335 ff.), unter der *σοφία* als dianoëtischer Tugend die *πρώτη σοφία*, d. h. die Metaphysik oder Theologie, zu verstehen. Aristoteles stellt den von ihm mit dem Worte *σοφία* verbundenen Sinn dem allgemeinen Sprachgebrauche gegenüber, der mit *σοφός* den auf irgendwelchem Gebiete der Kunst hervorragend Tüchtigen bezeichnet (*Φειδίας λιθουργὸς σοφὸς καὶ Πολύκλειτος ἀνδριαντοποιός*, 1141 a 10 f.; s. auch oben S. 1 f.).

Zur *φρόνησις* gehören die *εὐβουλία*, welche zu dem durch die *φρόνησις* bestimmten Ziele die richtigen Mittel findet (*Z* 10), und die *σύνεσις*, deren Wesen in dem richtigen Urteil über dasjenige liegt, worüber die *φρόνησις* die praktischen Vorschriften erteilt: die *σύνεσις* ist *κριτική*, die *φρόνησις ἐπιτακτική*; die richtige *κρίσις* ist die Funktion des *εὐγνώμων* oder die *γνώμη* (*Z* 11).

Die *ἐγκράτεια* (von der in Buch *H* der Nikomachischen Ethik gehandelt wird) ist die sittliche Stärke oder Selbstbeherrschung; wo sie fehlt, findet zwischen Einsicht und Handeln jene Diskrepanz statt, welche unmöglich sein würde, wenn (wie Sokrates annahm) das Wissen eine absolute Macht über den Willen besäße (*H* 3, 1145 b 25 ff., vgl. oben S. 156). Die Selbstbeherrschung findet statt in bezug auf Lust und Schmerz, in dem letzteren Betracht ist sie die *καρτερία* (Eth. magn. *B* 6, 1202 b 31 f., vgl. Eth. Nic. *H* 8, 1150 a 32 ff.).

Das theoretische Leben gewährt aus den verschiedensten Gründen die größte Glückseligkeit, namentlich weil bei ihm das dem Menschen Eigentümliche und das Höchste in ihm, der *νοῦς*, sich am meisten betätigt. Diese geistige Tätigkeit ist auch die stetigste (*συνεχεστάτη*) und gewährt zugleich die höchste Lust (vgl. Platon oben S. 292). Sie bedarf nicht wie die übrigen tugendhaften Tätigkeiten des für das Leben und für ihre Ausübung Notwendigen, da der Weise sich selbst genug ist, um so mehr, je weiser er ist, und sich für sich allein der Theorie widmen kann, wiewohl es besser ist, Mitarbeiter zu haben. Diese Tätigkeit des *νοῦς* wird auch um ihrer selbst willen geschätzt; während die anderen Tätigkeiten nach einem Ziele streben und der Muße entbehren, findet diese in der Freiheit von Geschäften, die nur um der Muße willen getrieben werden, ihre Vollendung. Ein solches Leben ist, da der *νοῦς* ein Göttliches in Beziehung auf den Menschen ist, selbst ein göttliches, verglichen mit dem gewöhnlichen menschlichen Leben. Der Mensch darf nicht nur auf Menschliches sinnen, obgleich er Mensch ist, und nicht nur auf Sterbliches, obwohl er sterblich ist, sondern, soweit es möglich ist, auf Unsterbliches, und muß alles tun, um nach dem Höchsten in ihm zu leben (Eth. Nic. *K* 7, 1177 a 16 ff. 23 ff. [vgl. 1178 a 5 ff.]: *ἡ τούτου (τοῦ νοῦ) ἐνέργεια κατὰ τὴν οἰκείαν ἀρετὴν εἴη ἂν ἡ τελεία εὐδαιμονία. ὅτι δ' ἐστὶ θεωρητικὴ εἴρηται. . . . ἡδίστη δὲ τῶν κατ' ἀρετὴν ἐνεργειῶν ἡ κατὰ τὴν σοφίαν ὁμολογουμένως ἐστίν· δοκεῖ γοῦν ἡ φιλοσοφία θαυμαστὰς ἡδονὰς ἔχειν καθαριότητι καὶ τῷ βεβαίῳ. . . . τὸ γὰρ οἰκεῖον ἑκάστῳ τῇ φύσει κράτιστον καὶ ἥδιστόν ἐστιν ἑκάστῳ. καὶ τῷ ἀνθρώπῳ δὴ ὁ κατὰ τὸν νοῦν βίος, εἴπερ τοῦτο μάλιστα ἄνθρωπος. οὗτος ἄρα καὶ εὐδαιμονέστατος*).

Die Freundschaft (*φιλία*) ist eine dreifache, je nachdem sie auf das *ἡδύ, χρήσιμον* oder *ἀγαθόν* sich gründet. Die letzte ist die edelste und beständigste. Die Liebe zur Wahrheit steht der zur Person des Freundes noch voran (Eth. N. *A* 4, 1096 a 16 f.; vgl. Plat. Politeia 595 b c). Die Abhandlung über die Freund-

schaft in den beiden Büchern *Θ* und *I* der Nikomachischen Ethik gehört zu dem Besten, was darüber geschrieben worden ist. Eine treffliche Auseinandersetzung, ob der Gute selbstliebend sein dürfe oder nicht, findet sich *I* 8, deren Ergebnis ist, daß er allerdings selbstliebend sein müsse, nur nicht wie die Menge. Mit Recht würden die getadelt wegen ihrer Selbstliebe, die sich selbst am meisten Geld, Ehren und sinnliche Lust zuteilten. Wenn dagegen jemand sich das Schöne zueigne, würde man ihn deshalb nicht tadeln, und doch müßte ein solcher noch mehr selbstliebend erscheinen, da er ja das Schönste und Beste für sich in Anspruch nehme. In diesem Sinne muß also der Gute selbstliebend sein, und kann es der Böse nicht sein. Auch wird der Gute vieles für die Freunde und das Vaterland tun, sogar sein Leben opfern; das, worum man in der Regel streitet, Schätze und Ehren, wird er daran geben und für sich selbt das Schöne, das in dieser Hingabe liegt, wählen. Sogar gewisse verdienstliche Handlungen wird er dem Freunde zu tun überlassen, da es schöner sein kann, einen Freund zu einer guten Handlung zu vermögen, als diese Handlung selbst zu tun (1169a 32 ff.). Im übrigen vgl. über die Selbstliebe 1169 a 11 ff.: *ὥστε τὸν μὲν ἀγαθὸν δεῖ φίλαυτον εἶναι· καὶ γὰρ αὐτὸς ὀνήσεται τὰ καλὰ πράττων καὶ τοὺς ἄλλους ὠφελήσει· τὸν δὲ μοχθηρὸν οὐ δεῖ· βλάψει γὰρ καὶ ἑαυτὸν καὶ τοὺς πέλας φαύλοις πάθεσιν ἑπόμενος.*

§ 52. Die aristotelische Politik. Der Mensch bedarf des Menschen zur Erreichung der praktischen Lebensziele. Nur im Staate ist die sittliche Aufgabe lösbar. Der Mensch ist von Natur ein politisches Wesen. Der Staat ist entstanden um des Lebens willen, soll aber bestehen um des sittlich guten Lebens willen; seine Hauptaufgabe ist die Bildung der Jugend und der Bürger zu sittlicher Tüchtigkeit. Der Staat ist früher als der Einzelne in dem Sinne, wie überhaupt das Ganze früher ist als der Teil, der Zweck früher als das Mittel. Er ruht auf der Familiengemeinschaft. Die Eintracht der Bürger soll sich auf die Gesinnung gründen, nicht auf eine künstliche Aufhebung der individuellen Interessen, wie sie Platon in seiner Politeia verlangt hatte. In Aristoteles' Idealstaat, dem die BB. ***H Θ*** seiner Politika gewidmet sind, regiert eine zugleich mit der höchsten bürgerlichen und höchsten allgemeinen Mannestüchtigkeit ausgestattete Gesamtheit, die durch eine bis ins Einzelne geregelte Erziehung herangebildet wird. Im übrigen sind Königtum, Aristokratie und Politie (eine Mischung von Oligarchie und Demokratie) unter den entsprechenden Verhältnissen gute Verfassungen; Tyrannis, Oligarchie und Demokratie sind Entartungen, und zwar ist die Tyrannis als die Entartung der trefflichsten Form die schlimmste. Das unterscheidende Merkmal der guten und schlimmen Staatsformen (Entartungen) liegt in dem Zweck, den die Herrschenden verfolgen, der entweder das Gemeinwohl oder ihr Privatinteresse ist.

Während die Oligarchie einseitig das Vermögen, die Demokratie die Freiheit betont und beide durch diese Einseitigkeit ihren dauernden Bestand gefährden, soll der Gesetzgeber oligarchische, demokratische (und aristokratische) Einrichtungen mischen und durch diese temperierende Vereinigung die Haltbarkeit der Staatsform erstreben.

Der Politik untergeordnet ist die Rhetorik, die den Wahrscheinlichkeitsbeweis, nicht den streng wissenschaftlichen, und die übrigen Hilfsmittel des Redners behandelt.

Quelle für die aristotelische *Politik* sind die Politika. Scholien dazu (aus einem Kommentar des Michael von Ephesos) in der Ausgabe Immischs S. 295 ff. Unsere Kenntnis der aristotelischen *Rhetorik* beruht auf seiner *Ῥητορική*, zu der Kommentare eines Anonymus und eines Stephanos (nicht des in § 84 zu nennenden Alexandriners) sowie ein Kommentar- und ein Paraphrasenfragment in der Akademischen Sammlung (XXI 2) enthalten sind.

Wir erkannten schon bei Platon in seinen politischen Dialogen eine wachsende Berücksichtigung der geschichtlich in Erscheinung getretenen Staaten im Gegensatze zu dem in der Politeia aufgestellten Verfassungsideal (s. o. S. 300. 314. 333. 350). Aristoteles mußte nach den metaphysischen Voraussetzungen seines Systems und der ganzen Methode seines Philosophierens auf diesem Wege noch viel weiter gehen. Mit der Preisgebung der Transzendenz der Idee und mit der Aufhebung des schroffen Gegensatzes zwischen Ideen- und Erscheinungswelt gewannen die Staaten der geschichtlichen Wirklichkeit eine erhöhte Bedeutung, und der auf empirische Forschung gerichtete Sinn des Philosophen erblickte wie im Natur- so auch im staatlichen Leben seine vornehmste Aufgabe in der Feststellung der Tatsachen und in der Aufdeckung der das tatsächliche Geschehen beherrschenden Gesetze, wobei auch die praktische Verwendbarkeit des Gefundenen ein nicht außer acht gelassener Gesichtspunkt ist. Als Grundlage für eine solche Naturgeschichte des Staates stand Aristoteles neben seinen allgemeinen geschichtlichen Kenntnissen ein gewaltiges besonderes Material zur Verfügung in der von ihm und seinen Schulgenossen angelegten Sammlung von 158 geschichtlich bestehenden Staatsverfassungen (*Πολιτεῖαι*) und anderen Sammlungen verwandter Art (*Νόμιμα βαρβαρικά, Δικαιώματα τῶν πόλεων*). So ist er imstande, für seine Sätze jeweilen Belege aus der Geschichte der Staaten zu bringen und seine Behauptung von den notwendigen Wirkungen dieser oder jener staatlichen Einrichtung mit dem Hinweise auf geschichtliche Verläufe zu begründen. Auf diesen Charakter seiner Staatsphilosophie ist es zurückzuführen, daß Aristoteles auf dem Gebiete politischer Theorie das Denken der Neuzeit in außerordentlich nachhaltiger und tiefgreifender Weise beeinflußt hat. Er tadelt es an seinen Vorgängern, daß sie sich zu ausschließlich mit der Konstruktion einer Idealverfassung, die doch nur unter günstigen äußeren Bedingungen zu verwirklichen ist, beschäftigten, oder, wenn sie eine leichter erreichbare Verfassung, wie z. B. die lakonische, anpriesen, ohne weiteres mit allen bestehenden Verfassungen zugunsten dieser einen tabula rasa machten. Im Gegensatze dazu stellt er dem Staatstheoretiker die Aufgabe, die beste Staatsform in vierfachem Sinne zu suchen: 1) die absolut beste Verfassung (Idealverfassung), d. i. die bei Abwesenheit äußerer Hindernisse wünschbarste, Polit. Δ 1, 1288 b 22 ff.: *τὴν ἀρίστην θεωρῆσαι τίς ἐστι καὶ ποία τις ἂν οὖσα μάλιστ' εἴη κατ' εὐχὴν μηδενὸς ἐμποδίζοντος τῶν ἐκτός;* 2) die relativ beste, d. i. diejenige,

die jeweilen unter Berücksichtigung der den Staat bildenden Personen und der obwaltenden Umstände den Vorzug verdient, a. a. O. Z. 24 ff.: *τίς τίσιν ἁρμόττουσα· πολλοῖς γὰρ τῆς ἀρίστης τυχεῖν ἴσως ἀδύνατον, ὥστε τὴν κρατίστην τε ἁπλῶς* (d. h. die absolut beste [unter 1]) *καὶ τὴν ἐκ τῶν ὑποκειμένων ἀρίστην οὐ δεῖ λεληθέναι τὸν νομοθέτην καὶ τὸν ὡς ἀληθῶς πολιτικόν*; 3) die beste Einrichtung einer ihrem Grundcharakter nach gegebenen Verfassung, a. a. O. Z. 27 ff.: *ἔτι δὲ τρίτην τὴν ἐξ ὑποθέσεως. δεῖ γὰρ καὶ τὴν δοθεῖσαν δύνασθαι θεωρεῖν ἐξ ἀρχῆς τε πῶς ἂν γένοιτο καὶ γενομένη τίνα τρόπον ἂν σώζοιτο πλεῖστον χρόνον;* 4) die durchschnittlich beste Verfassung, d. h. die für alle Staaten am ehesten passende, a. a. O. Z. 33 f.: *παρὰ πάντα δὲ ταῦτα τὴν μάλιστα πάσαις ταῖς πόλεσιν ἁρμόττουσαν δεῖ γνωρίζειν.*

Mit diesen Aufgaben befassen sich die Untersuchungen, deren Zusammenstellung uns jetzt als Lehrschrift unter dem Titel *Πολιτικά* vorliegt. Über ihre Entstehung ist oben S. 383 gehandelt. Daß wir es nicht mit einem einheitlichen Werke zu tun haben, zeigt sich besonders deutlich in gewissen Widersprüchen und Unebenheiten in der Klassifizierung der Verfassungen. Es wäre ein vergebliches Unternehmen, aus den Politika ein durchaus konsequentes staatswissenschaftliches System herstellen zu wollen. Doch lassen sich ihnen zusammenhängende Grundanschauungen entnehmen, die im Folgenden wiedergegeben werden sollen. Die Schrift beginnt mit der Erörterung der Grundfragen nach Zweck, Wesen und Notwendigkeit des Staates und nach seinem Verhältnis zu Haus- und Dorfgemeinschaft. Wie jede Gemeinschaft um eines Guten willen besteht, so der Staat als höchste Gemeinschaft um des höchsten Guten willen. Sein Zweck liegt im *εὖ ζῆν*, das mit der *εὐδαιμονία* zusammenfällt, die ihrerseits wieder nach aristotelischer Lehre in der ungehemmten Betätigung der Tugend besteht. Insofern der Staat zu einer solchen (allseitigen und vollendeten) Betätigung allein die Möglichkeit bietet, unterscheidet er sich nicht nur, wie andere annehmen, quantitativ, sondern auch qualitativ und prinzipiell von den niederen Gemeinschaften des Hauses und des Dorfes, aus denen er hervorgewachsen ist. Wie diese so ist auch der Staat von Natur, und der Mensch ist ein von Natur zum staatlichen Leben bestimmtes Wesen (*A* 2, 1253 a 1 ff.: *ἐκ τούτων οὖν φανερὸν ὅτι τῶν φύσει ἡ πόλις ἐστὶ καὶ ὅτι ἄνθρωπος φύσει πολιτικὸν ζῷον*), wie sich schon daraus ergibt, daß er allein unter allen Lebewesen in der Sprache das Mittel besitzt, das Nützliche und Schädliche und damit auch das Gerechte und Ungerechte zu kennzeichnen; die Empfindung für gut und schlecht, gerecht und ungerecht usw. ist spezifisch menschlich, und die Gemeinschaft darin ruft Haus und Staat ins Leben (*A* 2, 1253 a 9 ff.).

Die Zurückführung des Staates auf seine Elemente bringt es mit sich, daß zunächst (in Buch *A*) der Hausgemeinschaft eine Betrachtung zu widmen ist. Die hier zu behandelnden Probleme sind: das Verhältnis des Herrn zum Sklaven, des Ehemanns zur Ehefrau, des Vaters zu den Kindern, endlich die Fragen des Besitzes und Erwerbes (*δεσποτική, γαμική, πατρική, χρηματιστική*). Die nähere Untersuchung des Verhältnisses zwischen den Ehegatten und desjenigen zwischen Vater und Kindern wird aber verschoben und liegt in den in unseren Händen befindlichen Politika nicht vor. Auf die Besprechung des Hauswesens folgt die des Staates. Buch *B* enthält eine kritische Betrachtung der bis dahin aufgestellten Verfassungsideale — insbesondere auch der in der platonischen Politeia und den Nomoi gegebenen Entwürfe — und einiger unter den bestehenden Verfassungen. Buch *Γ* beginnt den dogmatischen Teil der aristotelischen Politik. Den Anfang macht die Erörterung einiger Grundfragen, in erster Linie derjenigen nach dem Begriffe

des Bürgers und nach dem des Staates. Charakteristisch für das Bürgertum ist eine Teilnahme an der ἀρχή, am Staatsregiment. Bürger ist ᾧ ἐξουσία κοινωνεῖν ἀρχῆς βουλευτικῆς καὶ κριτικῆς. Das Recht zur Teilnahme an Volksversammlung und Volksgericht bildet das Mindestmaß von Rechten, die zur Bürgerqualität notwendig sind (vgl. Plat. Nomoi 768 b, oben S. 329). Der Staat ist eine Vereinigung solcher Bürger zum Zwecke des εὖ ζῆν, des sittlich guten Lebens, er ist eine Gemeinschaft ζωῆς τελείας καὶ αὐτάρκους. Die Verfassungen teilt Aristoteles in zwei Hauptgruppen. Unterscheidendes Merkmal ist der Zweck, zu welchem regiert wird. Unter den Regierungsarten stehen bezüglich des Zwecks einander diametral entgegen das Regiment eines Herrn über Sklaven und das Regiment, das im (normal verwalteten) Staate die Regierenden über die Regierten führen. Das erstere Regiment, das des δεσπότης, hat den Vorteil des Regierenden zum Ziele, das zweite den der Regierten. Je nachdem nun dieser Unterschied gewahrt oder das politische Regiment mit dem despotischen vertauscht wird, ist die Verfassung eine richtige (ὀρθὴ πολιτεία) oder eine verfehlte (Entartung, παρέκβασις). So scheiden sich die Verfassungen in zwei Gruppen nach der Richtung der Herrscher auf das κοινὸν συμφέρον oder das ἴδιον. Zu diesem Einteilungskriterium gesellt sich als ein weiteres die Zahl der Regierenden. So ergibt sich der Satz Polit. Γ 7, 1279 a 28 ff.: ὅταν μὲν ὁ εἷς ἢ οἱ ὀλίγοι ἢ οἱ πολλοὶ πρὸς τὸ κοινὸν συμφέρον ἄρχωσι, ταύτας μὲν ὀρθὰς ἀναγκαῖον εἶναι τὰς πολιτείας, τὰς δὲ πρὸς τὸ ἴδιον ἢ τοῦ ἑνὸς ἢ τῶν ὀλίγων ἢ τοῦ πλήθους παρεκβάσεις. Die Namen der darnach zu unterscheidenden sechs Staatsformen sind: βασιλεία, ἀριστοκρατία, πολιτεία, τυραννίς, ὀλιγαρχία, δημοκρατία. Die ersten drei sind die ὀρθαί, die letzten drei die ἡμαρτημέναι oder παρεκβάσεις. Aber auch damit ist die Reihe der Kriterien nicht erschöpft. Wie in Platons Politikos (s. o. S. 312. 314) erscheint auch hier wieder die Scheidung nach Reichtum und Armut: in der Oligarchie führen die Vermögenden, in der Demokratie die Armen das Regiment. Dieser Unterschied ist der eigentlich maßgebende, aber der der Zahl wird sich naturgemäß damit decken, da die Vermögenden gering an Zahl sind und die Armen die große Masse bilden (Γ 8, 1279 b 17 ff.). Neben dem Vermögen gibt es noch zwei qualitative Momente, die für Ansprüche auf Herrschaft im Staate geltend gemacht werden: Freiheit, die alle Bürger (im Gegensatze zu den Sklaven) besitzen, und Tüchtigkeit; der Adel, der als viertes aufgeführt zu werden pflegt, ist vererbte Tüchtigkeit und vererbter Reichtum, kommt also nicht als besonderes Moment in Betracht (Δ 8, 1294 a 9 ff.). Die einseitige Betonung des Vermögens führt zur Oligarchie, die einseitige Betonung der Freiheit, hinsichtlich deren alle Bürger gleich sind, zur Demokratie. Daß beide Verfassungen verfehlt sind, ergibt sich eben aus der auf Eigenliebe beruhenden Einseitigkeit, mit der ein Anspruchsgrund geltend gemacht, der andere aber unberücksichtigt gelassen wird. Die an Freiheit Gleichen übersehen, daß sie in anderen Punkten ungleich sind, die an Vermögen Ungleichen glauben überhaupt ungleich zu sein (ihre finanzielle Überlegenheit dünkt ihnen eine Überlegenheit schlechthin) und vergessen, daß sie in anderen Punkten ihren Mitbürgern gleich sind (Γ 9, 1280 a 7 ff.). Der oligarchische Standpunkt hätte nur dann Berechtigung, wenn der Staat eine Erwerbsgesellschaft wäre, zu deren Erfolge die Einzelnen je nach den beigesteuerten Summen beitrügen. Tatsächlich ist der Staat eine Gemeinschaft zum Zwecke des sittlich guten Lebens und Handelns (Γ 9, 1280 b 39 ff.). Nach dem Maße, in welchem die Einzelnen zu dieser Gemeinschaft und zur Erreichung ihres Zweckes beitragen, richtet sich ihr Anteil und Anrecht am Staate (Γ 9, 1280 a 25 ff. b 39 ff.). Darnach ließe sich erwarten, daß die Tüchtigkeit der allein maßgebende Gesichtspunkt für die Zu-

teilung bürgerlicher Rechte und die Aristokratie (im etymologischen Sinne: die Herrschaft der Besten) die einzuführende Verfassung sei. Aber auch die Tüchtigkeit soll nicht ausschließlich zur Geltung kommen und zur Entrechtung der minder Tüchtigen führen. Abgesehen von der Gefahr, die sich aus der Unzufriedenheit der entrechteten Masse für die Sicherheit des Staates ergibt (*Γ* 11, 1281 b 29 f.), verlangt auch das Prinzip des Tüchtigkeitsregimentes selbst keine solche Beschränkung. Denn die vereinigte Tüchtigkeit der vielen minder Tüchtigen vermag die Tüchtigkeit weniger hervorragend Tüchtiger zu übertreffen (*Γ* 11, 1281 a 42 ff.; 13, 1283 a 41 f., b 30 ff.). Freilich wird das nicht immer der Fall sein. Wo die Tüchtigkeit eines Einzelnen oder einer kleinen Anzahl von Staatsbürgern die summierte Tüchtigkeit aller anderen überragt, da ist die unbeschränkte Herrschaft dieses einen oder dieser wenigen geboten. Sie sind keinem Gesetze zu unterstellen, denn sie selbst sind Gesetz (*Γ* 13, 1284 a 3 ff., b 28 ff.; vgl. Plat. Politikos, oben S. 312). Ist ein Einzelner Träger einer solchen Tüchtigkeit, so ist das Königtum am Platze, dem Aristoteles *Γ* 14—17 eine eingehende geschichtliche und dogmatische Erörterung widmet. Selbstverständlich bleibt ein solcher Fall im wesentlichen Hypothese und wird sich in Wirklichkeit nur ausnahmsweise ereignen. Von den geschichtlich gegebenen Arten des Königtums läßt nur das absolute oder Vollkönigtum (*ἡ παμβασιλεία*) den Charakter dieser Staatsform rein hervortreten (*Γ* 16, 1287 a 1 ff.). Ihr gegenüber zieht Aristoteles, abgesehen von dem Falle der allüberragenden Tüchtigkeit eines Einzelnen, mit anderen Staatstheoretikern die Herrschaft des Gesetzes und einer Mehrheit von Bürgern vor (*Γ* 15, 1286 a 17 ff.; 16, 1287 a 10 ff. 28 ff.).

Die bisher besprochenen Verfassungen beruhten je auf der ausschließlichen Geltung eines der drei Anspruchsgründe: Freiheit, Vermögen und Tüchtigkeit. Es kann aber auch zwischen diesen drei Anspruchsgründen oder zweien unter ihnen ein Kompromiß vollzogen und die entsprechenden Verfassungen zu einer Mischverfassung vereinigt werden. Sind an diesem Kompromiß Freiheit, Vermögen und Tüchtigkeit oder nur Freiheit und Tüchtigkeit beteiligt, mischen sich also Demokratie, Oligarchie und Aristokratie (im etymologischen Sinne) oder Demokratie und Aristokratie, so ergibt sich eine Aristokratie (im geläufigen Sinne des Wortes); beteiligen sich Freiheit und Vermögen, mischen sich also Demokratie und Oligarchie, so ergibt sich die Verfassung, auf welche die allgemeine Bezeichnung für Staatsform (*πολιτεία*) insonderheit angewendet wird, die Politie (*Δ* 7, 1293 b 14 ff., 8, 1293 b 33 f.; vgl. *E* 7, 1307 a 8 ff.). Wenn sich die Politie durch starke Betonung des Vermögens der Oligarchie zuneigt, so gilt auch diese Verfassung nach üblicher Bezeichnung für eine Art der Aristokratie (*Δ* 7, 1293 b 20 f., 8, 1293 b 36; *E* 7, 1307 a 15 f.). Auch bei der Politie aber bleibt das Moment der Tüchtigkeit nicht außer Betracht, und zwar handelt es sich hier um die Tüchtigkeit, durch die allein eine größere Menge sich auszeichnen kann, die kriegerische (*Γ* 7, 1279 a 39 ff.): in der Politie haben die schwergerüsteten Krieger das Regiment, was wieder zu der Mittelstellung dieser Verfassung zwischen Demokratie und Oligarchie stimmt, denn der Besitz der schweren Rüstung und die Ausbildung in ihrem Gebrauche setzt ein gewisses Vermögen voraus. So regiert in der Politie zwar (im Unterschiede von der Oligarchie) eine Menge, aber (im Unterschiede von der Demokratie) doch nicht die große besitzlose Masse (*Γ* 7, 1279 b 2 ff.; 17, 1288 a 12 f.).

Daß Demokratie und Oligarchie egoistisch und daher *παρεκβάσεις* sind, wurde schon bemerkt. Erst recht gilt dies natürlich von der Tyrannis. Aber

auch die Kompromißverfassungen entsprechen, so sehr sie unter den gegebenen Verhältnissen praktisch wertvoll sind, doch nicht dem Ideal, da sich in ihnen die für die politische Ethik, wie für die des Individuums maßgebende Tüchtigkeit mit anderen Anspruchsgründen kreuzt. Sie nehmen tatsächlich eine in der Zweigruppenscheidung (s. oben S. 415) nicht vorgesehene Zwischenstellung zwischen richtigen (bezw. vollkommenen) und verfehlten Verfassungen ein. Richtige Verfassungen sind Königtum und Aristokratie (im etymologischen Sinne), wo sie auf allüberlegener Tüchtigkeit Eines oder Weniger beruhen (s. o. S. 416). Während Aristoteles diese Verfassungen nur kurz berücksichtigt, widmet er eine ausführliche, uns in den BB. *Η Θ* leider nur unabgeschlossen vorliegende Darstellung einem Idealstaate, den er in prägnantem Sinne als Aristokratie bezeichnet. Charakteristisch für ihn ist, daß bei allen seinen Angehörigen bürgerliche Tüchtigkeit und vollendete allgemeine Mannestüchtigkeit zusammenfallen, während in allen anderen Staaten der Einzelne ein tüchtiger, für seinen Teil nützlich wirkender Bürger sein kann, ohne jene allgemeine Tüchtigkeit zu besitzen (*Γ* 18, 1288 a 38 f.; *Δ* 7, 1293 b 5 ff.; *Η* 14, 1333 a 11 f.; vgl. *Γ* 4). Diesem idealen Verhältnis gemäß sind alle Bürger zum Regimente berufen. Aber nicht alle können gleichzeitig regieren. Regierende und Regierte sind notwendige Bestandteile der Staatsgemeinde. Die Natur hat hier selbst einen Ausweg gewiesen, indem sie den Menschen verschiedene Lebensalter (mit entsprechender verschiedener Befähigung) durchlaufen läßt. Den Jüngeren kommt es zu, zu gehorchen, den Älteren, zu befehlen (*Η* 14, 1332 b 12 ff. 36 ff.). Dazu fügt es sich, daß die Jüngeren durch ihre Kraft zum Kriegsdienste, die Älteren durch ihre Einsicht zu beratender und richterlicher Tätigkeit geeignet sind (*Η* 9, 1329 a 2 ff.). Um die für den Idealstaat verlangte Tüchtigkeit aller seiner Glieder zu erreichen, bedarf es einschneidender Anordnungen über Erzeugung (*Η* 16) und Erziehung (*Η* 17, *Θ* 1 ff.) seiner Bürger. Neben dem, was sich durch gesetzgeberische Bestimmungen erreichen läßt, bestehen aber für die Existenz des Idealstaates Voraussetzungen, deren Erfüllung sich nicht willkürlich herbeiführen läßt, sondern nur Gegenstand des Wunsches sein kann. So bedarf er u. a. einer bestimmten natürlichen Beschaffenheit seiner Bevölkerung. Die Völker der kalten Länder des nördlichen Europas sind voll Mut, stehen aber an Verstand und Kunstfertigkeit zurück. Daher wahren sie ihre Freiheit, sind aber nicht befähigt, geordnete Gemeinwesen zu bilden und über Nachbarvölker zu herrschen. Umgekehrt sind die Völker Asiens mit Verstand und Kunstfertigkeit wohl begabt, ermangeln aber des Mutes und leben daher in Abhängigkeit und Knechtschaft dahin. Nur die Griechen vereinigen die Vorzüge des Intellektes und des Temperamentes. Daher leben sie frei und in geordneten Gemeinwesen und sind, ihren Zusammenschluß zu einem Staate vorausgesetzt, zur Herrschaft über alle befähigt (*Η* 7, 1327 b 19 ff.; man vergleiche mit dieser ethnologischen Charakteristik Plat. Politeia 435 e f., oben S. 288 f. 290).

Neben der natürlichen Beanlagung der Bevölkerung fallen auch die Besonderheiten der Größe, Beschaffenheit und Lage des Landes und der Zahl seiner Bürger in den Bereich des für den Idealstaat Wünschbaren, während andererseits die Benutzung und Einrichtung des von Natur Gegebenen, die Verteilung des Grund und Bodens, die Anlage und Befestigung der Stadt Gegenstand gesetzgeberischer Bestimmungen sind. Alle diese Punkte sind im B. *Η* eingehend behandelt.

Mit der Zeichnung des Idealstaates (der absolut besten Verfassung) ist die erste der dem Staatstheoretiker gestellten Aufgaben (s. oben S. 413 f.) gelöst. Es bleiben noch die drei weiteren. Für die Bestimmung der relativ besten

Verfassung gilt der Grundsatz: die Verfassung ist so einzurichten, daß der ihren Fortbestand wünschende Teil der Bürgerschaft stärker ist als derjenige, der diesen Fortbestand nicht wünscht. In jedem Staate kommen zwei Momente, das quantitative (die Kopfzahl) und das qualitative (Freiheit, Reichtum, Bildung, edle Abkunft) in Frage. Wo die quantitativ überwiegende Zahl der Armen das qualitative Moment des Reichtums anderer Teile der Bürgerschaft an Stärke übertrifft, ist eine Demokratie angebracht, deren Form sich wieder nach dem Überwiegen der einen oder andern beruflichen Kategorie (der Bauern, Handwerker, Tagelöhner usw.) zu richten hat. Übertrifft hingegen die qualitative Überlegenheit der Vermögenden (durch die Größe ihres Reichtums) ihr zahlenmäßiges Zurückstehen, so ist die Oligarchie die passende Verfassung. Auch hier sind für die einzuführende Form die jeweiligen besonderen Verhältnisse maßgebend. Wo der Mittelstand an Zahl die beiden Extreme (der Armen und der Reichen) überwiegt, ist der Platz für eine dauerhafte Politie (*Δ* 12). Die Beantwortung der Frage nach der besten Einrichtung einer gegebenen Verfassung stützt sich auf eine Untersuchung über die Ursachen des Sturzes und der Erhaltung der Verfassungen. Denn die beste Einrichtung einer gegebenen Verfassung ist natürlich die, welche Dauer verspricht. Hier zeigt sich nun, daß die Verfassungen an einer Überspannung ihres Prinzips zugrunde zu gehen pflegen, so die Demokratie an einer Überspannung der Freiheit der Masse, die zur Bedrückung der Vermögenden führt, die Oligarchie an einer Überspannung des Vorrechtes der Vermögenden, indem die politische Leitung auf einen allzu kleinen Kreis Reicher beschränkt und die Armen vergewaltigt werden. Die beste Form einer gegebenen Verfassung ist demnach die, welche einer solchen Überspannung durch Aufnahme eigentümlicher Einrichtungen anderer Verfassungen vorbeugt und damit eine schützende Temperierung erreicht, ganz im Gegensatze zum Verfahren der Parteimänner, denen die von ihnen vertretene Verfassung nie extrem genug durchgeführt werden kann (*E* 1 ff., *Z* 1 ff. 5). Es ist der Gedanke von der Mischung der Verfassungen, der uns in seinen Anfängen schon in Platons Nomoi begegnet ist (s. o. S. 327. 329. 334) und der aristotelischen *Μεσότης*-Lehre entspricht. Von demselben Standpunkte aus ist auch das Problem des durchschnittlich besten Staates zu lösen. Es ist derjenige, in welchem die Extreme des Reichtums und der Armut möglichst zurücktreten und ein breiter Mittelstand das Hauptgewicht hat (*Δ* 11).

Will man sich Aristoteles' System der Verfassungen durch eine Übersicht veranschaulichen, so wird diese, abweichend von der *Γ* 7, 1279 a 28 ff. vorgenommenen Zweigruppen-Teilung, folgendermaßen zu gestalten sein.

Vollkommene Verfassungen:		Unvollkommene Verfassungen:	
Königtum, Aristokratie (im etymol. Sinne)	unter den S. 416 besprochenen Voraussetzungen,	Relativ gute (Kompromißverfassungen):	Schlechte (Einseitige, egoistische Verfassungen):
Aristokratie (im prägnanten aristotel. Sinne = Idealverfassung).		Aristokratie (im üblichen Sinne), Politie.	Tyrannis, Oligarchie, Demokratie.

Der Politik untergeordnet ist die Rhetorik oder die *δύναμις περὶ ἕκαστον τοῦ θεωρῆσαι τὸ ἐνδεχόμενον πιθανόν* (Rhet. *Α* 2, 1355 b 26 f.); nicht sowohl das *πείθειν* selbst als vielmehr das *ἰδεῖν τὰ ὑπάρχοντα πιθανὰ περὶ ἕκαστον* ist das Werk der Rhetorik (Rhet. *Α* 1, 1355 b 10 f.). Es geht nicht an, durch wissenschaftliche Beweise die Menge zu überzeugen; es muß argumentiert werden auf

Grund des allen Zugänglichen (der *κοινά*). Die rhetorische Kunst muß zwar das einander Entgegengesetzte beides glaubhaft zu machen wissen; aber die Absicht des Redners soll auf das Wahre und auf die bessere Sache gerichtet sein: wir sollen von der Fähigkeit, die an sich eine doppelseitige Ausbildung und Anwendung zuläßt, nur im guten Sinne Gebrauch machen (vgl. die dem Gorgias in den Mund gelegten Ausführungen bei Platon, Gorg. 456 c ff.). Die Möglichkeit, mißbraucht zu werden, teilt die Rhetorik mit allem Guten, mit Ausnahme der Tugend; dies aber hebt nicht ihre Nützlichkeit auf (Rhet. *A* 1, 1355 a 24 ff.). Drei Gattungen der Rede gibt es, die beratende, die gerichtliche und die epideiktische. Die Unterscheidung dieser Gattungen wird Rhet. *A* 3, 1358 a 36 ff. etwa folgendermaßen begründet: Alle Rhetorik hat ihr Ziel im Hörer, auf den sie einen Eindruck hervorbringen soll. Der Hörer ist entweder lediglich Hörer, etwa wie der Zuschauer bei einem Festspiele (*θεωρός*) lediglich Zuschauer ist; oder er soll eine Entscheidung treffen, und zwar bezieht sich diese auf Vergangenes oder Zukünftiges, auf Vergangenes, wenn er als Richter über einen Tatbestand zu befinden hat, auf Zukünftiges, wenn er als Mitglied der Volksversammlung darüber zu beraten hat, was geschehen soll. Ist er lediglich Zuhörer, so erstreckt sich sein Urteil nur auf die Fähigkeit des seine Kunst aufzeigenden (*ἐπιδεικνύοντος*) Redners (*ἔστιν δὲ τῆς ῥητορικῆς εἴδη τρία τὸν ἀριθμόν· τοσοῦτοι γὰρ καὶ οἱ ἀκροαταὶ τῶν λόγων ὑπάρχουσιν ὄντες. σύγκειται μὲν γὰρ ἐκ τριῶν ὁ λόγος, ἔκ τε τοῦ λέγοντος καὶ περὶ οὗ λέγει καὶ πρὸς ὅν, καὶ τὸ τέλος πρὸς τοῦτόν ἐστιν, λέγω δὲ τὸν ἀκροατήν· ἀνάγκη δὲ τὸν ἀκροατὴν ἢ θεωρὸν εἶναι ἢ κριτήν, κριτὴν δὲ ἢ τῶν γεγενημένων ἢ τῶν μελλόντων· ἔστιν δ' ὁ μὲν περὶ τῶν μελλόντων κρίνων οἷον ἐκκλησιαστής, ὁ δὲ περὶ τῶν γεγενημένων οἷον ὁ δικαστής, ὁ δὲ περὶ τῆς δυνάμεως ὁ θεωρός· ὥστ' ἐξ ἀνάγκης ἂν εἴη τρία γένη τῶν λόγων τῶν ῥητορικῶν, συμβουλευτικόν, δικανικόν, ἐπιδεικτικόν*). Die Arten der beratenden Rede sind Aufforderung und Abmahnung, die der gerichtlichen Anklage und Verteidigung, die der epideiktischen Lob und Tadel. — Von den drei Büchern der Rhetorik handeln die beiden ersten von den Überzeugungs- oder Beweismitteln (*πίστεις*), das dritte von der Ausdrucksweise (*λέξις*) und Anordnung (*τάξις*) der Teile der Rede (Rhet. *Γ* 1, 1403 b 6 ff.). Als Überzeugungsmittel kommen für die Rhetorik als Kunstlehre nur die kunstmäßig geschaffenen, nicht die ohne Aufbietung von Kunst schon vorhandenen, wie Zeugenaussagen, Geständnisse auf der Folter, Urkunden, in Betracht. Von diesen kunstmäßigen Überzeugungsmitteln liegen die einen im Charakter des Redenden (dieser muß durch seine Rede glaubwürdig erscheinen), die anderen in der durch die Rede bewirkten Stimmung des Hörers (es ist von Einfluß, ob er in Freude oder Trauer, Liebe oder Haß versetzt wird), die dritten in der Rede selbst, die Wahrheit oder Wahrscheinlichkeit bieten muß (Rhet. *A* 2, 1355 b 35 ff.).

§ 53. Die aristotelische Kunstlehre. Die Kunst ist teils nützliche, teils nachahmende Kunst. Die letztere dient den Zwecken der Erholung und (edlen) Unterhaltung, der zeitweiligen Befreiung von gewissen Affekten durch deren Anregung und Ablauf, und letzten Endes der sittlichen Bildung.

Quellen. Wir besitzen über Aristoteles' Kunstlehre im ganzen nur vereinzelte Bemerkungen. Nur über seine Poetik sind wir durch seine Schrift *Περὶ ποιητικῆς* im Zusammenhange unterrichtet.

Die Kunst (*τέχνη*) im weiteren Sinne (die durch Kenntnis der Regeln bedingte Fertigkeit des Gestaltens) hat teils die Aufgabe, dasjenige zu vollenden, was die Natur unvollendet lassen muß, teils die Aufgabe, nachzuahmen (Phys. *B* 8, 199 a 15 ff.: *ὅλως τε ἡ τέχνη τὰ μὲν ἐπιτελεῖ, ἃ ἡ φύσις ἀδυνατεῖ ἀπεργάσασθαι, τὰ δὲ μιμεῖται*). Den Menschen hat die Natur nackt und waffenlos gelassen, ihm aber die Fähigkeit verliehen, die meisten Kunstfertigkeiten zu erlangen, und ihm die Hand als Werkzeug der Werkzeuge gegeben (de part. an. *Δ* 10, 687 b 2 ff.). Die nützlichen Künste dienen dem praktischen Leben. Die nachahmende Kunst dient der edlen Ergötzung (*διαγωγή*) und der Erholung (*ἄνεσις, τῆς συντονίας ἀνάπαυσις*) sowie einer unschädlichen (und in anderm Betracht positiv wertvollen) Anregung bestimmter Gefühle und ihrer *κάθαρσις*, d. h. ihres Ablaufs, wodurch sie zeitweilig aufgehoben, gleichsam aus der Seele entfernt werden (Pol. *Θ* 7, 1341 b 38 ff.). Die *κάθαρσις* ist nicht eine Reinigung der Affekte von Unlauterkeit, sondern das zeitweilige Wegschaffen oder Austilgen der Affekte selbst (wie nach Pol. *B* 7, 1267 a 5—7 Befriedigung vom Affekt „heilt"). Dem kunstgemäßen Abschluß des Dargestellten entspricht der naturgemäße Ablauf der in dem empfänglichen Zuschauer und Hörer angeregten Gefühle. In den Dienst der sittlichen Bildung (*παιδεία, μάθησις*) können solche Kunstwerke treten, die das, was schöner oder edler als das Gewöhnliche ist, nachbilden, insbesondere gewisse Arten der Musik und Malerei (aber ohne Zweifel auch der Dichtkunst). Alle künstlerische Nachbildung (*μίμησις*) geht (nach Poet. 9, 1451 b 6: *ἡ μὲν γὰρ ποίησις μᾶλλον τὰ καθόλου, ἡ δ' ἱστορία τὰ καθ' ἕκαστον λέγει*, die Geschichte *τὰ γενόμενα λέγει*, die Poesie *οἷα ἂν γένοιτο* [ebenda 1451 b 4 f.]) nicht sowohl auf die einzelnen, mit mancherlei Zufälligem behafteten Objekte, als vielmehr auf deren Wesen und Gesetz und gleichsam auf die Tendenz der Natur bei deren Bildung, so daß Idealisierung des jedesmaligen Objektes in seinem eigenen Charakter eine künstlerische Aufgabe ist; durch ihre gute Lösung wird das Kunstwerk selbst etwas Schönes, auch wenn das nachgebildete reale Objekt nicht (wie bei der Tragödie) schöner und edler als das Gewöhnliche, sondern nur diesem gleich oder (wie bei der Komödie) geringer als dieses ist. Schön ist, was als um seiner selbst willen wählenswert lobenswürdig ist, oder was als Gutes zugleich lusterweckend ist, weil es gut ist (Rhet. *A* 9, 1366 a 33 ff.). Die Schönheit besteht in Größe und Ordnung (Poet. 7, 1450 b 37).

Die aristotelische Definition der Tragödie lautet (Poet. 6, 1449 b 24 ff.): *ἔστιν οὖν τραγῳδία μίμησις πράξεως σπουδαίας καὶ τελείας, μέγεθος ἐχούσης, ἡδυσμένῳ λόγῳ χωρὶς ἑκάστῳ τῶν εἰδῶν ἐν τοῖς μορίοις* (nämlich in Dialog und Chorgesang), *δρώντων καὶ οὐ δι' ἀπαγγελίας, δι' ἐλέου καὶ φόβου περαίνουσα τὴν τῶν τοιούτων παθημάτων κάθαρσιν.* Der ernste, sittlich würdige Gehalt der Tragödie wird durch die Bestimmung: *σπουδαία πρᾶξις*, die hedonische Form durch: *ἡδυσμένῳ λόγῳ*, die kathartische Wirkung durch die letzten Worte der Definition gefordert: durch den Verlauf der an die tragischen Ereignisse geknüpften Affekte leben diese selbst sich aus, und wird zugleich der Drang, solche Affekte (d. h. Furcht- und Mitleidsempfindungen überhaupt) zu hegen, befriedigt und gestillt.*) Das

*) Die *κάθαρσις τῶν παθημάτων*, deren Erklärung freilich immer noch dem Streit der Meinungen unterliegt, ist, wie namentlich J. Bernays nachgewiesen hat, nicht eine Reinigung der Affekte, sondern eine (zeitweilige) Befreiung des mit den Affekten Behafteten von denselben; jedoch möchte sie nicht (wie Bernays will) als eine erleichternde Entladung bleibender Gefühlsdispositionen (der Furchtsamkeit, Mitleidigkeit usw.), sondern vielmehr (wie von Ueberweg in seinem kritischen Bericht in der Ztschr. f. Philos. 36 [1860], 260 ff. und in der Abh.

παρασκευάζειν πάθη und die *κάθαρσις*, die Anregung und der naturgemäße Ablauf der Gefühle und die schließliche Ausgleichung, Beruhigung und Befreiung werden bei dem Zuschauer um so sicherer und vollständiger erreicht, je mehr das Kunstwerk auch in sich selbst vollendet ist oder den objektiven, auf die Natur des Darzustellenden gegründeten Normen entspricht. Seinem Inhalt nach hat das durch die Tragödie erweckte Gefühl, obschon es ein Unlustgefühl ist, doch auch als Mitgefühl mit dem Edlen etwas Erhebendes und Erfreuendes;

über die Lehre des Arist. von dem Wesen und der Wirkung der Kunst, ebd. 50 [1867], 16 ff., und auch auf Grund spezieller Vergleichung des medizinischen Gebrauchs des Terminus von A. Döring im Philol. 21 [1864], 496 ff. und 27 [1870], 689 ff., sowie in dessen Kunstlehre des Aristoteles S. 319 ff. nachgewiesen wird, vgl. auch noch Plut. de cap. ex inimicis utilit. c. 10) als eine zeitweilige Wegschaffung, Ausscheidung, Aufhebung der jedesmaligen Affekte (der Furcht, des Mitleids usw.) selbst zu deuten sein. Bei Platon, Phaidon 69 c, ist *κάθαρσις τῶν ἡδονῶν* Austilgung der Lüste oder Befreiung (der Seele) von den Lüsten; Sophist. 231 e ist der *καθαρτὴς ἐμποδίων μαθήμασι δοξῶν* ein Befreier von solchen Ansichten, die der Erlangung richtiger Einsicht hinderlich sind; bei Aristoteles selbst liegt die gleiche Konstruktion Hist. anim. *Z* 18, 572 b 29 f. (*κάθαρσις καταμηνίων*) vor (welche Stelle Döring, Philol. 21 [1864], 526 zitiert; vgl. auch *ἰατρεία τῆς ἐπιθυμίας* Pol. *B* 7, 1267 a 5—7). Gegen die Bernayssche Deutung spricht, daß weder der Beweis für den Wortsinn von *κάθαρσις* als „erleichternder Entladung", noch auch von *παθήματα* als Gefühlsdispositionen für wirklich erbracht gelten kann (daß *πάθημα* die letzte Bedeutung, die Bernays a. a. O. Anm. 9, S. 194—196 annimmt, nicht habe, zeigt Bonitz im 5. Hefte seiner Arist. Studien, Wien 1867, auch Döring, Philol. Bd. 27), und daß nach Pol. *Θ* 7, 1342 a 4 ff. eben das *πάθος*, welches eine *κίνησις* ist, von der *κάθαρσις* betroffen wird. An die Stelle der (von Platon, Phaidon 69 a ff., verlangten) dauernden Befreiung vom Affekt durch seine Ertötung setzt Aristoteles die zeitweilige Befreiung von ihm durch die (künstlerische) Anregung und den Ablauf selbst. Bei dem Hören der Musik, dem Anschauen der Darstellung einer Tragödie usw. werden zunächst eben diejenigen Affekte durch den Ablauf selbst wieder gestillt und gleichsam aus uns herausgeschafft, welche das Kunstwerk in uns erregt hat, aber dieselbe *κάθαρσις* betrifft mittelbar auch alle gleichartigen, unter denselben Begriff fallenden Affekte, die (potentiell) in uns liegen; diese werden von dem durch das Kunstwerk erregten Gefühl gleichsam bewältigt, und mit diesem zugleich werden dann auch sie aufgehoben oder ausgetilgt, nämlich zeitweilig, bis allmählich sich neues Bedürfnis ansammelt, das aufs neue Anregung und Ablauf verlangt. Derselbe Doppelvorgang findet bei der *κάθαρσις* im eigentlichen medizinischen Sinne statt, wovon der Vergleich entnommen ist; Problem. A 42, 864 a 32—34 heißt es von purgierenden Medikamenten: *κρατήσαντα ἐκπίπτει φέροντα τὰ ἐμπόδια αὐτοῖς, καὶ καλεῖται τοῦτο κάθαρσις.* Vgl. Plat. Nomoi 790 e. Platon zieht hier nur das Bewältigen der inneren Erregtheit durch die äußere Anregung in Betracht; das Kapitel der Problemata findet in dem Bewältigen nur die Vorbedingung der *κάθαρσις*, das Wesen derselben aber in der Aufhebung oder Ausscheidung des Bewältigenden zusammen mit dem Bewältigten. Die Aufhebung des natürlichen oder künstlich hervorgelockten Affekts, zumal des Unlustaffekts, ist Wiederherstellung der Gemütsruhe als des normalen Zustandes. Die Affekte sind nicht moralisch abnorm, wie später die Stoiker lehrten, aber doch für höhere Funktionen ein *ἐμποδίζον*, dessen *ἐκβολή* die *κάθαρσις* ist (Arist. Probl. A 42; vgl. Plat. Soph. 230 c). Eine Befreiung des Denkens von Störung mittels maßvoller Befriedigung der *ἐπιθυμία* kennt auch Platon, Politeia 9, 571 e (die *ἀφοσίωσις* der Affekte bei Neuplatonikern). Es handelt sich dabei nicht um dauernde Austilgung der *πάθη* überhaupt, um Erzeugung von Apathie oder auch nur Metriopathie, auch nicht um (qualitative) Besserung (Läuterung), sondern um die jedesmalige Befriedigung eines regelmäßig wiederkehrenden Gemütsbedürfnisses, welches an sich durchaus normal ist, bei längerer Dauer aber anderen Funktionen, insbesondere der *μάθησις*, hinderlich werden würde, weshalb es (und zwar nach Aristoteles eben durch die rechte und maßvolle Befriedigung selbst) aufgehoben und die Seele von ihm befreit oder gleichsam gereinigt wer-

von diesem gemischten Charakter, den schon Platon im Philebos 48 a (s. oben S. 316) hervorgehoben hat, redet Aristoteles nicht ausdrücklich in den uns erhaltenen Teilen der Poëtik, wohl aber in der Rhetorik (*A* 11, 1370 b 24—28), indem er in den Klagegesängen neben der Trauer die Lust der Erinnerung und gleichsam der Vergegenwärtigung dessen findet, was der Betrauerte getan habe, und was für ein Mann er gewesen sei.

---

den muß. Dieses Bedürfnis fehlt bei niemandem ganz, auch bei denen nicht, in welchen es zu schwach ist; seine Natur aber läßt sich am deutlichsten da erkennen, wo es in abnormer Stärke auftritt (wie bei den Enthusiasten), weshalb Aristoteles bei der Erläuterung des Katharsis-Begriffs Pol. *Θ* 7, 1342 a 8 ff. von diesem Falle ausgeht. In der Definition der Tragödie legt Aristoteles auf die schließliche Befreiung das Hauptgewicht; in der Ableitung von Vorschriften tritt die Anregung selbst in den Vordergrund.

An die Katharsis des Gefühls knüpft sich mit Notwendigkeit eine Lust (Pol. *Θ* 7, 1342 a 14 f.: *κουφίζεσθαι μεθ' ἡδονῆς*), mag der Inhalt des Gefühls ein an sich erfreulicher oder trauererregender sein (vgl. häufige Aussprüche von Dichtern über die Erleichterung, die in der Äußerung des Gefühls liegt, wie Goethes Wort von dem Götterwert der Töne und Tränen, über die Befreiung von Stimmungen durch Produktion des Kunstwerks, ferner den *ἵμερος γόοιο* bei Homer, Aisch. Choëph. 26: *δι' αἰῶνος δ' ἰυγμοῖσι βόσκεται κέαρ*, Schillers Verse: „des Beifalls lang gehemmte Lust befreit jetzt aller Hörer Brust" usw.), auch schon bei bloßer Sympathie, weshalb auch die Tragödie mit Lust angeschaut wird. Die Kunst will nicht aktuell vorhandene Affekte (des gemeinen Lebens) umbilden, sondern die in dem unerregten, aber auf Erregung gespannten Publikum liegende Potenz zu Affekten anregen und diese Affekte zum Ablauf bringen. Als bloßes der Erholung (*ἄνεσις* oder *ἀνάπαυσις*) dienendes Spiel ist jene Anregung der Affekte *παιδιά*, als edle Unterhaltung aber ist der Kunstgenuß *διαγωγή*. Die *διαγωγή* setzt die geistige Bildung schon voraus. Werke edler Kunst aber, die den Rohen kalt lassen, dem Gebildeten den reinsten Genuß gewähren, können auch dazu verwendet werden, den noch zu Bildenden in seiner Bildung zu fördern, indem sie ihn gewöhnen, auf die rechte Weise sich zu freuen und zu trauern (*χαίρειν καὶ λυπεῖσθαι ὀρθῶς* oder *οἷς δεῖ*) und so sein Gemüt veredeln. Diese Wirkung kann nicht jede Kunst, sondern nur die idealisierende (das Bessere, Schönere nachbildende) üben, und nicht auf jeden, sondern nur auf den Bildungsfähigen, also vorzugsweise auf die Jugend. Aristoteles bezeichnet diese Wirkung als die ethische (*πρὸς ἀρετὴν παιδεία μάθησις*). Er will insbesondere gewisse Arten der Musik zu diesem Behufe verwendet sehen. Die Tragödie trägt (gleich dem Epos) ihrem Begriffe nach (als *μίμησις πράξεως σπουδαίας*) jenen edlen, würdigen Charakter, der die durch sie bewirkte *κάθαρσις* zur *διαγωγή* dienen läßt; eben dieser Charakter befähigt sie, auch sittlich bildend zu wirken. Doch hat Aristoteles wenigstens nicht ausdrücklich die Tragödie auch als Bildungsmittel für die Jugend betrachtet, sondern scheint bei ihr vielmehr ein im allgemeinen schon genügend vorgebildetes Publikum vorauszusetzen, dem sie zur *διαγωγή* diene; wegen der Relativität des Maßes der Bildung aber ist wohl auch eine ethisch fördernde Wirkung nicht schlechthin ausgeschlossen: Arist. Polit. *Θ* 7, 1341 b 36 ff.: *φαμὲν δ' οὐ μιᾶς ἕνεκεν ὠφελείας τῇ μουσικῇ χρῆσθαι δεῖν, ἀλλὰ καὶ πλειόνων χάριν· καὶ γὰρ παιδείας ἕνεκεν καὶ καθάρσεως, . . . τρίτον δὲ πρὸς διαγωγήν, πρὸς ἄνεσίν τε καὶ πρὸς τὴν τῆς συντονίας ἀνάπαυσιν.* Ebenda 1342 a 8 ff.: *ἐκ δὲ τῶν ἱερῶν μελῶν ὁρῶμεν τούτους, ὅταν χρήσωνται τοῖς ἐξοργιάζουσι τὴν ψυχὴν μέλεσι, καθισταμένους, ὥσπερ ἰατρείας τυχόντας καὶ καθάρσεως. ταὐτὸ δὴ τοῦτο ἀναγκαῖον πάσχειν καὶ τοὺς ἐλεήμονας καὶ τοὺς φοβητικοὺς καὶ τοὺς ὅλως παθητικούς, τοὺς δ' ἄλλους καθ' ὅσον ἐπιβάλλει τῶν τοιούτων ἑκάστῳ καὶ πᾶσι γίγνεσθαί τινα κάθαρσιν καὶ κουφίζεσθαι μεθ' ἡδονῆς.* Ebenda 6, 1341 a 21 ff.: *οὐκ ἔστιν ὁ αὐλὸς ἠθικόν, ἀλλὰ μᾶλλον ὀργιαστικόν, ὥστε πρὸς τοὺς τοιούτους αὐτῷ καιροὺς χρηστέον, ἐν οἷς ἡ θεωρία κάθαρσιν μᾶλλον δύναται ἢ μάθησιν.*

Dem Zusammenhange zwischen der aristotelischen Katharsistheorie und platonischen Lehren ist in gründlicher und ergebnisreicher Weise G. Finsler in seinem Buche „Platon und die Aristotelische Poetik", Leipzig 1900, nachgegangen.

§ 54. Die älteren Peripatetiker. Die Schüler des Aristoteles in der nächsten Generation nach seinem Tode, wie Theophrastos von Eresos, Eudemos von Rhodos, der Musiker Aristoxenos von Tarent, Dikaiarchos von Messene, Klearchos von Soloi u. a., wenden sich überwiegend von der metaphysischen Spekulation ab und pflegen teils rein gelehrte Studien, sowohl naturwissenschaftliche als geschichtliche und literargeschichtliche, teils eine mehr populäre Behandlung der Ethik. Im einzelnen erfährt die aristotelische Lehre mancherlei Umbildungen.

Antike Nachrichten über Leben, Schriften und Lehre: Diog. Laërt. 5, 36 ff. über Theophrast (5, 42—50 Schriftenverzeichnis; kritische Ausg. von H. Usener, Analecta Theophr. S. 3 ff. = Kl. Schr. I S. 52 ff.), 5, 75 ff. über Demetrios Phalereus, 5, 86 ff. über Herakleides. Über Theophrast, Aristoxenos, Dikaiarchos, Theodektes, Phanias (Phainias), Demetrios Phalereus Artikel des Suidas. Andere für einzelnes in Betracht kommende Quellen bei Zeller, Philos. d. Griech. II 2[3] S. 806 ff., Susemihl, Gesch. d. griech. Lit. in der Alexandrinerzeit I S. 135 ff. Verzeichnis der bekannten Peripatetiker dieser Periode (mit den Belegstellen) bei Zeller a. a. O. — Doxographie: Diels, Doxogr. Graeci, s. Index s. v. Peripatetici, Theophrastus, Eudemus, Dicaearchus. — Bekämpfung des Praxiphanes durch den Epikureer Karneïskos: W. Crönert, Kolot. u. Mened. S. 69 ff.

Porträt: Theophrastos: Bernoulli, Griech. Ikonogr. II S. 99 ff.

Chronologie: Jacoby, Apollodors Chronik S. 352 (Theophrast).

Schriften. *Ausgaben, Fragmentsammlungen:*

Theophrastos. Auf uns gekommen sind von ihm zwei botanische Schriften, *Περὶ φυτῶν ἱστορίας* und *Περὶ φυτῶν αἰτιῶν*, einige kleinere naturwissenschaftliche Abhandlungen, die *Ἠθικοὶ χαρακτῆρες*, ein Teil der Metaphysik (metaphysische Aporien) und viele Fragmente. Die erhaltenen Schriften sind mit denen des Aristoteles, Venetiis 1495—1498, zuerst ediert worden. Weitere

---

Für den Begriff der Katharsis erkennt er der Stelle Plat. Tim. 89 a ff. besondere Wichtigkeit zu. Platon hebt hier die kathartische Bedeutung der Bewegung durch Turnen, Schaukeln und Fahren für den Körper hervor. Eine analoge Ausführung über seelische Diätetik steht in den Nomoi 790 c (zu vergleichen mit 789 c d). Das Wesen der Katharsis wäre darnach nicht die Ausscheidung eines Krankheit erregenden Stoffes, sondern die Wiederherstellung der inneren Ordnung durch die Erschütterung. Die unrichtige Verteilung der Elemente muß der richtigen Platz machen (Finsler S. 112). Diese Auffassung hat nach Finsler Aristoteles übernommen. Bleibt so im Grunde Bernays' medizinische Erklärung bestehen, so erleidet sie doch eine Modifikation. In erster Linie, meint Finsler S. 115, sei allerdings die Seele Objekt der Katharsis, wie im Timaios der Körper; aber der Begriff sei von Platon so weit ausgedehnt, daß er sich im Deutschen mit „Behandlung" übersetzen lasse, deren Objekt der Patient wie die Krankheit ist. Den Schlußsatz der aristotelischen Definition schlägt er S. 116 vor folgendermaßen wiederzugeben: „welche durch Erregung von Mitleid und Furcht die Ausgleichung dieser Seelenleiden bewirkt". Aber schwerlich verträgt sich der hinsichtlich des Objekts schielende Wortgebrauch mit der präzisen Formulierung des Aristoteles. Der *κάθαρσις τῶν παθημάτων* kann nur die Anschauung entweder von einem *καθαίρειν τὰ παθήματα* oder einem *καθαίρειν τὴν ψυχὴν τῶν παθημάτων* zugrunde liegen. Für die letztere Anschauung spricht das oben Bemerkte. Aber auch so behalten die von Finsler herangezogenen Platonstellen für die Erklärung ihren Wert und zeigen, daß Aristoteles sich auch hier in platonischen Gedankenbahnen bewegt.

Ausgaben: Theophrasti Eresii quae supersunt ed. Jo. Gottlob Schneider, Leipzig 1818—1821; ed. Frid. Wimmer, Bresl. 1842, Lpz. 1854, Par. 1866; dazu (Fragm. 62, III 178) Rabe, Rhein. Mus. 63 (1908), 137, Z. 19 ff. — Die Metaphysik besonders herausgegeben in der Ausgabe der aristotel. Metaph. von Brandis; H. Usener, Theophrasti de prima phil. libellus, Bonn 1890, Ind. lect. — Theophr. *Περὶ πυρός* ed. A. Gercke, Greifswald 1896, Pr. — Fragmente der *Φυσικῶν δόξαι* bei Usener, Anal. Theophr. 30 ff. = Kl. Schr. I 75 ff., jetzt bei Diels, Doxogr. Graeci 473 ff. — Th. charact. ed. Dübner (mit Marc Aur. u. a.), Par. 1840; J. A. Hartung, mit deutscher Übersetzung, Leipzig 1857 (in: Philodems Abh. über die Haushaltung und den Hochmut, usw.); ed. H. E. Foss, Lpz. 1858; ed. Eug. Petersen, Lpz. 1859; Th. charact. et Philodemi de vitiis lib. X, ed. J. L. Ussing, Havniae 1868. Th.s Charaktere herausgegeben, erklärt und übersetzt von der philologischen Gesellschaft zu Leipzig, Leipzig 1897. Th. Charact. emend. edid. annot. J. M. Fraenkel et P. Groeneboom jr., Groningen 1901. Th. Characters ed. by J. M. Edmonds and G. E. Austen, London 1904. Th. Char. ed. A. Romizi 1899. Th. Characteres rec. H. Diels, Oxonii (1909), beste kritische Ausgabe mit Einführung in die Überlieferung und Index verborum. — Th. *περὶ γνώμης*, s. G. Rosenthal, Hermes 92 (1897), 312—320. — Th. *περὶ λέξεως* libri fragmenta coll. dispos. proleg. instr. Aug. Mayer, Lips. 1910. — Die Fragmente der Schrift *Περὶ εὐσεβείας* bei Bernays, s. unten S. 146*. — Th.s Charakterbilder, deutsch von A. Horneffer, Leipzig 1909 (Antike Kultur Bd. 2). The Char. of Th. An Engl. transl. from a revised text, with introd. and notes by R. C. Jebb; a new edit. by J. E. Sandys, Lond. 1909. — Theophr., La storia delle piante volgarizzata ed annotata da F. F. Mancini, Roma 1901. — Th. of Eresus on Winds and Weather Signs, transl. with an introd. and notes etc. by G. J. Symons, Lond. 1894.

Eudemos. Eudemi Rhodii Peripatetici fragmenta quae supersunt, coll. L. Spengel, Berl. 1866; ed. II., ebenda 1870. Mullach, Fragm. philos. Gr. III 222 ff. Über die eudemische Ethik s. oben S. 370.

Aristoxenos. Grundzüge der Rhythmik, griech. u. deutsch herausg. von Heinrich Feussner, Hanau 1840; Elem. rhythm. fragm. ed. J. Bartels, Bonnae 1854, Diss. *Ἀριστοξένου ἁρμονικῶν τὰ σωζόμενα*, griech. u. deutsch, mit krit. u. exeg. Komm. u. einem Anhange, die rhythm. Fragm. des A. enthaltend, herausg. von Paul Marquard, Berlin 1868. A. v. Tarent, Melik u. Rhythmik des klassischen Hellenentums, übers. u. erläut. von Rud. Westphal, 2 Bde., Leipzig 1883. 1893. *Ἀρ. Ἁρμον. στοιχεῖα,* The Harmonics of Aristox. edid. with transl., notes, introd. and index of words by H. S. Macran, Oxf. 1903.

Dikaiarchos. Dicaearchi quae supersunt ed. Max. Fuhr, Darmstadii 1841.

Demetrios der Phalereer. Fragmente bei Ostermann, s. Literaturverzeichnis S. 147* f. Die unter seinem Namen erhaltene Schrift *Περὶ ἑρμηνείας* gehört einem späteren Demetrios.

In das historiographische Gebiet gehörige Peripatetiker-Fragmente bei C. Müller, Fragm. histor. Graecorum (Aristoxenos II 269 ff., Dikaiarchos II 225 ff., Phanias II 293 ff., Klearchos II 302 ff., Demetrios II 362 ff.).

Aristoteles soll nach Gell. noct. Att. 13, 5, 1 ff. kurz vor seinem Tode auf die Frage, wen er der Nachfolge im Lehramte für würdig halte, die sinnbildliche Antwort erteilt haben, der lesbische und der rhodische Wein seien beide trefflich, aber jener sei wohlschmeckender (*ἡδίων ὁ Λέσβιος*); er habe so zwischen Eudemos von Rhodos und Theophrast von Eresos auf Lesbos zugunsten des letzteren entschieden. Dieser leitete die Schule von 322/1 bis zu seinem Tode. Er starb 288/7 oder 287/6 im Alter von 85 Jahren (Diog. Laërt. 5, 36. 40. 58 = Apollod. fragm. 72. 73). Daß er ursprünglich Tyrtamos geheißen habe und von Aristoteles wegen seiner ansprechenden Rede Theophrast genannt worden sei, ist Fabel (vgl. Bechtel, Spitznamen S. 4). Seine Lehrtätigkeit blieb nicht immer unangefochten, doch waren die Bedrohungen ohne Erfolg. Die gegen ihn gerichtete Asebieklage (des Hagnonides) führte nicht zu seiner

Verurteilung, und das Gesetz des Sophokles, das bei Todesstrafe verbot, ohne Genehmigung des Rates und der Volksversammlung eine Philosophenschule zu leiten, nötigte ihn zwar zu kurzer Abwesenheit von Athen, wurde aber alsbald ihm zuliebe wieder aufgehoben (Diog. Laërt. 5, 37 f.). Um das äußere Gedeihen der Schule erwarb er sich dadurch ein Verdienst, daß er ihr ein Grundstück und bauliche Anlagen verschaffte und sie damit der Akademie gleichstellte (Diog. Laërt. 5, 39. 52). — Die Forschungen des

Theophrastos und ***Eudemos*** sind vorwiegend Ergänzungen der aristotelischen, wobei es jedoch auch nicht ganz an Berichtigungsversuchen fehlt. Eudemos scheint treuer dem Aristoteles gefolgt, Theophrast selbständiger verfahren zu sein; sofern beide von Aristoteles in einzelnem abweichen, gibt sich bei Eudemos mehr eine theologische, bei Theophrast aber eine naturalistische Neigung kund, so daß jener dem Platonismus, dieser dem Stratonismus (s. unten § 67) einigermaßen näher steht. Aus des Eudemos nicht auf uns gekommener Geschichte der mathematischen und astronomischen Doktrinen haben Spätere (z. B. Proklos zum Euklid) manche Notizen geschöpft. In der Logik wurden von Theophrast und Eudemos namentlich die Lehre von den Möglichkeitsurteilen und die Schlußlehre fortgebildet (Das Nähere bei Alexander und Philoponos in Anal. pr. [s. die Indices der Comm. in Arist. Gr. II 1 und XIII 2 unter *Εὔδημος* und *Θεόφραστος*] und bei Boëth. de syll. hypoth. 606 [edit. Basil. 1570]). In der Metaphysik (vgl. seine metaphysischen Aporien, in denen er auch Bedenken gegen die aristotelischen Lehren erhebt) und Psychologie zeigt Theophrast eine gewisse Hinneigung zur Annahme der Immanenz bei Problemen, die Aristoteles im Sinne der Transzendenz hatte lösen wollen; doch bleibt Theophrast im wesentlichen noch den aristotelischen Anschauungen treu, wie in der Metaphysik, so auch in der Kosmologie, Anthropologie und Ethik. Die peripatetische Lehre von der Weltewigkeit verteidigte er energisch gegen den Stoiker Zenon (Phil. d. aetern. mundi 23, 117 ff. S. 108, 10 ff. C.—R.). Der *νοῦς* ist auch ihm (nach Simpl. zur Phys. S. 965, 4 D.) der bessere und göttlichere Teil des Menschen, da er von außen eingeht als ein Vollkommenes. Wenn der *νοῦς* aber zugleich *ἔξωθεν* und doch wieder dem Menschen *συμφυής* sein soll, so löst Theophrast die Schwierigkeit durch die Annahme, daß er nicht von außen an den fertigen Menschen herangebracht, sondern gleich bei der Geburt ihm einverleibt werde (Themist. d. anima S. 107, 31 ff. H.). Auch die Denktätigkeit will er *κίνησις* nennen, freilich nicht im Sinne räumlicher Bewegung (Simpl. z. Phys. 965, 1 ff. D.). In der Ethik legt er großes Gewicht auf die Unterstützung, die der Tugend durch äußere Güter zuteil werden müsse; ohne diese sei nicht die volle Glückseligkeit erreichbar. Der *βίος θεωρητικός* ist ihm wie dem Aristoteles das höchste Lebensziel. Sehr oft wurde ihm später (besonders von den Stoikern) vorgeworfen, daß er den Dichterspruch gebilligt habe: vitam regit fortuna, non sapientia (Cic. Tusc. disp. 5, 9, 24 f. — *Τύχη τὰ θνητῶν πράγματ᾿, οὐκ εὐβουλία*, Plut. *π. τύχης* 1 und dazu Dümmler, Akademika S. 211 ff.); doch hat er denselben ohne Zweifel nur auf das äußere Leben bezogen. Daß die Tugend um ihrer selbst willen erstrebenswert sei, und ohne sie alle äußeren Güter wertlos, an dieser Überzeugung hält auch Theophrast fest (Cic. de leg. 1, 13, 38). Eine geringe Abweichung von den moralischen Regeln ist nach Theophrast in dem Falle gestattet und gefordert, wenn sie um des Freundes willen zum Zweck der Abwehr eines großen Übels oder der Erlangung eines großen Gutes erfolgt (Cic. Lael. 17, 61, Gell. 1, 3, 21 ff.). — Er bekämpft die Tieropfer. Auf die Gemeinschaft (*οἰκειότης*) aller lebenden Wesen untereinander basiert er ethische Beziehungen (in seiner von Porphyr. de abstin. exzerpierten Schrift *Περὶ εὐσεβείας*). Das Hauptverdienst des

Theophrast liegt in der Erweiterung der Naturkunde, besonders der Botanik (Phytologie), und in seinen Beiträgen zur Darstellung und Kritik der Geschichte der Wissenschaften. Auch hier baute er auf aristotelischem Fundament. Hatte schon Aristoteles nicht nur bei Gelegenheit Rückblicke auf die Leistungen seiner Vorgänger getan, sondern diesen auch Monographien gewidmet, so gab Theophrast in seinem Werke *Φυσικῶν δόξαι* eine eingehende kritische Darstellung der physikalischen Lehren der Philosophen und lieferte damit die Hauptquelle, aus der die uns erhaltene reiche doxographische Literatur geflossen ist. (Näheres bei Diels, Doxogr. Graeci. S. auch oben S. 29 f.) Auch in weiteren Kreisen bekannt wurde Theophrast durch seine „Ethischen Charaktere". Sie liegen uns nicht mehr in ihrer ursprünglichen Form, sondern in einer vermutlich frühbyzantinischen Redaktion vor. Tiefe und Umfang der Eingriffe des Redaktors sind strittig. Jedenfalls bildet das kleine Werk auch in der jetzigen Form eine anmutende Lektüre. Das Interesse für ethische Differenzierung und die feine an dem Leben der athenischen Gesellschaft geschulte Beobachtungsgabe, wie sie schon in Aristoteles' ethischen Schriften zutage treten und seitdem ein Kennzeichen der peripatetischen Schule auch in ihren geschichtlichen und literarhistorischen Arbeiten geblieben sind, beherrschen das Buch und haben ihm auch in neuerer Zeit viele Leser verschafft. Ein Beispiel seiner Einwirkung bietet La Bruyères Werk: „Les caractères de Théophraste traduits du grec avec les caractères et les moeurs du siècle", das 1688 erschien und einen außerordentlichen Erfolg hatte.

Aristoxenos aus Tarent, der Musiker, nahm (nach Cic. Tusc. 1, 10, 19) die von Platon (s. o. S. 283) verworfene, von Aristoteles aber mittels seines Begriffs der Entelechie wesentlich umgebildete Behauptung wieder auf: animam ipsius corporis intentionem quandam esse; velut in cantu et fidibus quae harmonia dicitur, sic ex corporis totius natura et figura varios motus cieri tamquam in cantu sonos. Seine Bedeutung liegt hauptsächlich in seiner Theorie der Musik, die er jedoch nicht auf philosophisch-mathematische Spekulation, sondern auf das scharf wahrnehmende Ohr basiert. Er hat außer den „Elementen der Harmonik" u. a. auch Biographien von Philosophen, insbesondere von Pythagoras und Platon, verfaßt; s. oben S. 20. 75. 194.

Dikaiarchos aus Messene (in Sizilien) bevorzugte im Gegensatz zu Aristoteles und Theophrast das praktische Leben vor dem theoretischen (Cic. ad Att. 2, 16, 3). Auch er trieb mehr gelehrte Forschung als Spekulation. Sein *Βίος Ἑλλάδος*, wovon wenige Fragmente sich erhalten haben, enthielt eine Kulturgeschichte Griechenlands. In seinem *Τριπολιτικός* vertrat er nach der Annahme mancher Neueren den Standpunkt, daß die beste Verfassung eine Mischung der drei Hauptstaatsformen Demokratie, Aristokratie und Monarchie sei, und daß diese in Sparta ihre Verwirklichung gefunden habe. Er knüpfte in diesem Falle an platonische und aristotelische Lehren an (s. o. S. 327. 334. 416) und bildete vielleicht für diese Theorie ein Vermittlungsglied zwischen Aristoteles und Späteren. (Vgl. jedoch zu dieser Annahme Praechter, Byzant. Zeitschr. 9 [1900], 621 f.) Es gibt nach Dikaiarch nicht einzelne substantielle Seelen, sondern nur eine durch alle Organismen verbreitete Kraft des Lebens und der Empfindung, die sich in den körperlichen Gebilden vorübergehend individualisiert. Er bekämpfte lebhaft die Annahme der Unsterblichkeit der Seele (Cic. Tusc. 1, 10, 21; 31, 77).

Von weiteren Männern dieser Periode, die der peripatetischen Schule angehörten oder zu ihr in Beziehung standen, seien noch Theodektes, Klearchos,

Phainias, Chamaileon, Demetrios der Phalereer und Praxiphanes genannt. Unter ihnen ist

Demetrios, der Schüler des Theophrast, durch seine politische Tätigkeit bekannt. Von seinem literarischen Wirken legt das reichhaltige Schriftenverzeichnis bei Diog. Laërt. 5, 80 f. Zeugnis ab. Nach Diog. Laërt. 5, 80 übertraf seine Produktion an Buchzahl und Umfang diejenige fast aller anderen gleichzeitigen Peripatetiker. Ein erheblicher Teil der bei Diogenes verzeichneten Schriften fällt ins Gebiet der Politik. Ein ebenda genannter *Σωκράτης* ist vielleicht identisch mit der von Diogenes 9, 15. 37. 57 zitierten *Σωκράτους ἀπολογία.* Die fünf Bücher *Περὶ ὀνείρων* befaßten sich mit Fällen in Erfüllung gegangener Trauminspiration (Artemid. Oneir. 2, 44). Ein unschätzbares Verdienst erwarb sich Demetrios durch die Begründung der gelehrten Tätigkeit in Alexandreia (s. oben S. 20).

Dritte Periode der griechischen Philosophie.

Die hellenistisch-römische Philosophie.

(Siehe die allgemeine Charakteristik oben Seite 38 f. 40 ff.)

§ 54 a. Die hellenistisch-römische Philosophie im allgemeinen. Ihre kulturgeschichtliche Grundlage und Bedeutung. Die in ihrer Bedeutung oft unterschätzte Philosophie dieser Periode spiegelt die allgemeinen Kulturverhältnisse der hellenistisch-römischen Zeit wieder. Die Befreiung von den Schranken des nationalen Staates führt einerseits zum Kosmopolitismus, andererseits zur Betonung der innerlichen Beglückung des Individuums als einer Hauptaufgabe der Philosophie. Als neue von diesen Prinzipien beherrschte Bekenntnisse treten Stoizismus und Epikureismus zu den alten Systemen. Der Kampf dieser Schulen untereinander, ihre Beziehungen zu den fortbestehenden oder wieder auflebenden alten Richtungen (Akademie, Peripatos, Neupythagoreismus), ihre Verbindung mit den eifrig ausgebauten Fachwissenschaften, ihr Verhalten zu den volkstümlichen religiösen Anschauungen, insbesondere der Eintritt religiöser Überlieferungen des Orientes in den Bereich griechischer Spekulation, die Befehdung des Dogmatismus durch den Skeptizismus zeitigen eine reichere und vertiefte Ausgestaltung der Dogmatik. Sie findet ihren Abschluß im Neuplatonismus, der das Wesentlichste in dem Bestande philosophischer und religiöser Lehren systematisch vereinigt. Bemerkenswert ist die Rückwirkung der hellenistischen Philosophie auf die

Fachwissenschaften, die Verbreitung philosophischer Interessen auch außerhalb des Kreises der zünftigen Anhänger der Schulen (Popularphilosophie) und ihre Bedeutung für Ausbreitung und dogmatische Entwicklung des Christentums.

Der hellenistisch-römischen Philosophie ging eine ungemein reiche Entwicklung des griechischen Denkens voraus. Es ist nur natürlich, daß in ihr die Abhängigkeit von der Vergangenheit in der Weiterführung, Umschmelzung und Kombination des Überkommenen scharf zutage tritt. Der Ausbau und die Verbindung schon begangener Straßen überwiegt das frisch wagende Bahnen neuer Wege. Das hat die gerechte Bewertung dieser Philosophie bei den Neueren stark beeinträchtigt. Man sah und sieht vielfach noch in ihr nur ein Epigonentum, ein dürftiges Nachleben der großen Zeit griechischer Systembildung. Zu der geringeren Originalität kam als weiterer die Würdigung erschwerender Umstand, daß uns die grundlegenden Werke der führenden Geister dieser Periode großenteils nur in Trümmern vorliegen. Von Platon und Aristoteles haben wir noch ein reichliches glatt lesbares Schrifttum in Händen; aus der literarischen Hinterlassenschaft eines Zenon, Chrysippos, Epikur, Pyrron, Arkesilaos, Karneades u. a. sind nur wenige einen größeren Zusammenhang bietende Stücke erhalten. Wohl bei keinem kommt die Unzulänglichkeit des direkten Nachlasses deutlicher zur Erscheinung als bei Poseidonios, gerade einem der bedeutendsten und wirkungsreichsten Männer des Hellenismus. Erst in vorgerückter Zeit setzen mit Lucrez, Cicero, Seneca, Epiktet, Marc Aurel, Plutarch, den Neuplatonikern u. a. wieder umfangreichere zusammenhängende Schriftenmassen ein. Im übrigen mußten erst durch langwierige und mühevolle philologische Tätigkeit, durch Sammelarbeit, Quellenforschung und mikrologische Textesbearbeitung die Wege zur philosophiegeschichtlichen Verwertung des zerstreuten und spröden Materials geebnet werden. Nicht das leichteste Hindernis für die Schätzung der hellenistisch-römischen Philosophie war endlich der die neuere humanistische Bildung beherrschende einseitige Klassizismus, der die beachtenswerte griechische Literatur überhaupt mit der Zeit Alexanders des Großen, die lateinische — von Tacitus abgesehen — mit dem augusteischen Zeitalter abschließt. Erst die letzten Generationen haben hier Wandel geschaffen. Die ihrer universellen Aufgabe sich mehr und mehr bewußt werdende Philologie, von philosophischer Seite angeregt und unterstützt durch Zellers großes Werk, hat die Einwirkung des Klassizismus auf die antike Philosophiegeschichte im ganzen gebrochen. Gleichwohl ist gegnerischen Urteilen gegenüber immer noch ein Wort über Wert und Bedeutung der hellenistisch-römischen Philosophie am Platze. Vorangehen muß ihm ein Hinweis auf ihre allgemeinen kulturgeschichtlichen Grundlagen, die oben S. 40 nur kurz und teilweise zu berühren waren.

Infolge des Eroberungszuges Alexanders des Großen und der Gründung der Diadochenreiche wurde der Osten den Einflüssen des Griechentums in Literatur, Kunst, Wissenschaft und allgemeiner Lebensanschauung unterworfen. Es entstand eine Kultur, die man im Anschluß an den Historiker J. G. Droysen im Gegensatze zur national-hellenischen als die **hellenistische** zu bezeichnen pflegt (ἑλληνίζειν, graecissare, sich als Grieche benehmen, die Griechen nachahmen; Gegensatz: Grieche sein). Die Folge der Ausbreitung der griechischen Kultur über ungriechische Völker war ihre Entnationalisierung. Sie streifte ab, was an ihr nur auf griechischem Boden gedeihen konnte. Dahin gehörte vor

allem ihr Zusammenhang mit dem griechischen Staat und den Eigentümlichkeiten griechischer Staatsgestaltung und Staatsauffassung. Die Bedeutung der Staatsgrenzen trat wie politisch so auch kulturell zurück. Nichtgriechen ergriffen das Neue, das ihnen auf allen Gebieten des Geisteslebens entgegengebracht wurde, mit besonderer Frische. Nicht wenige unter den geistig hervorragenden Männern der Zeit entstammten dem Osten. So verlor die übliche Unterscheidung von Griechen und Barbaren ihre Berechtigung. Die beginnende Weltkultur erzeugte das Weltbürgertum. Hand in Hand damit ging ein Weiteres. Mit dem Interesse am Einzelstaate schwand auch die charakteristisch hellenische Auffassung, die uns am schärfsten bei Platon entgegentritt, nach der der Staat alles, das Individuum nichts bedeutet. Das einzelne Subjekt rückt in den Mittelpunkt. Die Frage nach den Bedingungen seines Glückes wird, zum wenigsten für die praktische Seite der Weltanschauung, zum Hauptproblem. Der geschichtliche Verlauf der folgenden Zeit konnte diesen Individualismus nur fördern. Je unerfreulicher die politischen Vorgänge waren, desto mehr galt es, dem Individuum Anweisung zu geben, wie es durch richtige Stellung zu den Dingen sich von allem Äußeren unabhängig zu machen und im eigenen Innern die Quelle seiner Stärke, Ruhe und Befriedigung zu erschließen habe.

Im Zusammenhang mit der Abwendung vom Staate stand die verstärkte Pflege der Fachwissenschaften. Hier hatte schon das nationale Hellenentum, insbesondere im Peripatos, Großes geleistet. Der Hellenismus brachte Mehrung der äußeren Mittel sowie Verbreitung und Spezialisierung der Interessen. In mehreren Diadochenresidenzen entstanden als Ergebnisse und zugleich als Stützen der Hellenisierung wissenschaftliche Institute, Museen und Bibliotheken. Alexandreia, Antiocheia und Pergamon wurden Mittelpunkte gelehrter Tätigkeit. Die hier gepflegten Studien gaben der griechischen Wissenschaft insgesamt neue Antriebe. Wie mächtig namentlich Alexandreia das griechische Geistesleben beeinflußt hat, ist allbekannt. Philologisch-literarhistorische, mathematische, medizinische und naturwissenschaftliche Forschung gedieh auf hellenistischem Boden zu hoher Blüte.

Mit dem in dieser Weise gestärkten Sinne für das Historische und Empirisch-Reale verband sich ein zweites, ganz entgegengesetztes Element. Das Griechentum kam in den neu gewonnenen Ländern in enge Berührung mit den Religionen des Ostens. Der imponierende Eindruck der griechischen Spekulation wie auch der eigene nationale Ehrgeiz drängte die Orientalen, ihre religiösen Traditionen mittelst einer Durchsetzung mit hellenischer Reflexion wissenschaftlich zu stützen und den Griechen zu empfehlen. Die Wirkung auf diese erfolgte um so sicherer, als sich bei ihnen — freilich z. T. eben unter dem Einfluß des Orientes — mehr und mehr ein Verlangen nach göttlicher Hilfe und Erlösung geltend machte, das sie bestimmte, sich jeder religiösen Überlieferung, welchen Ursprungs sie auch sein mochte, zu bemächtigen.

Der Ausbreitung der griechischen Kultur über den Orient folgte seit dem zweiten vorchristlichen Jahrhundert eine Erweiterung ihres Gebietes nach dem Westen: das politisch von Rom unterworfene Griechenland gewann kulturell die Obmacht über seine Besieger. Auch hierbei blieb die Rückwirkung nicht aus. Das Gewicht des römischen Staates als der herrschenden Macht, die bewundernde Ehrfurcht vor seiner Größe und seinem festen Gefüge hatten zur Folge, daß die Griechen dem nüchtern praktischen Sinne, dem Rom sein Emporkommen verdankte, auch auf dem Felde rein geistigen Schaffens erhebliche Zugeständnisse machten.

Die neuen Kulturverhältnisse mußten nun auch auf die Philosophie tiefgreifend einwirken. Zunächst treten im Stoizismus und Epikureismus zwei Systeme auf den Plan, die das Problem der Befriedung und Beglückung des Individuums in den Vordergrund rücken. Der mit dem Individualismus in engstem Zusammenhang stehende Kosmopolitismus wird im Stoizismus nachdrücklich betont. Auch abgesehen von den neuen Gesichtspunkten bietet schon die Vermehrung der Schulen und das Neben- und Gegeneinander der in ihnen vertretenen Bekenntnisse eine Belebung der philosophischen Reflexion. Stoizismus wie Epikureismus lehnen sich in ihrer Ethik und der dieser zur Basis gegebenen Physik an Lehren der Vorsokratik und Sokratik an. Der Stoizismus verbindet kynische Ethik mit heraklitischer Physik, der Epikureismus die praktische Philosophie des kyrenaischen Hedonismus mit demokritischer Prinzipienlehre und Kosmologie. Aber in beiden Systemen erfahren die übernommenen Bestandteile durch ihre Verknüpfung wesentliche Veränderungen. Die kynische Ethik erhält durch die heraklitische Physik eine wissenschaftliche Begründung und verfeinerte Ausgestaltung, und auch auf den Heraklitismus bleibt die neue ethische Orientierung nicht ohne Einwirkung. In analoger Weise beeinflussen sich im Epikureismus gegenseitig die überkommenen physikalischen und ethischen Doktrinen. Dazu gesellt sich die Wirkung der großen Schulen selbst aufeinander. Fürs erste stehen die Stoa, der Garten Epikurs, die zwei Jahrhunderte hindurch skeptische, dann wieder zum Dogmatismus zurückkehrende Akademie und der Peripatos als Hauptschulen einander gegenüber. Dann kompliziert sich der Bestand durch das Wiederaufleben des Pythagoreismus, durch die jetzt bereicherte pyrronische Skepsis und durch die für die Beziehungen von Orient und griechischer Reflexion charakteristische jüdisch-hellenistische Philosophie, um sich dann wieder durch das Aufgehen der meisten Schulen im Neuplatonismus zu vereinfachen. Gegnerische und freundschaftliche Beziehungen zwischen den Schulbekenntnissen bieten das Schauspiel eines ungemein wechselreichen geistigen Getriebes. Im Meinungskampfe werden einzelne Stellungen preisgegeben, andere gegen den Ansturm der Gegner stärker befestigt. Die Diskussion strittiger Punkte führt zu tieferer und vielseitigerer Erfassung der Probleme. Die Skepsis greift mit der Befehdung des Dogmatismus anregend ein. Aus dem gesamten Kampfe ergibt sich neben der Verschärfung der Unterscheidungslehren zugleich auch wieder eine Annäherung der Schulen im Eklektizismus, unter Miteinwirkung des unspekulativen, zunächst nur nach dem praktischen Wert der Philosophie fragenden Römertums. So fällt beispielsweise die eklektische mittlere Stoa in wesentlichen Punkten ab von dem Bekenntnis eines Zenon, Kleanthes und Chrysippos. Der eifrige Betrieb der Fachwissenschaften befruchtet auch die Philosophie. Hier schreitet wieder die mittlere Stoa weit vor. Die Gedankenwelt des Poseidonios umfaßt die mannigfachsten Gebiete gelehrter Tätigkeit, Astronomie, Geographie, Hydrologie, Vulkankunde, Grammatik und Rhetorik, Wissenschafts- und politische Geschichte als Bereiche der Philosophie. Auch in der Schule Epikurs greifen philologische und historische Bestrebungen Platz, z. T. in Rücksicht auf die Römer, denen die Philosophie durch eine geschichtliche Darstellung der Problembehandlung nahezubringen ist, z. T. infolge der Angriffe des Poseidonios auf Epikur, die die jüngere Schule zu einer gelehrten Methode drängen.[1] Verschiedene Stellung von Mitgliedern einer und derselben Schule zu Fragen, welche Fachwissenschaften betreffen, wie die Differenzen der

[1] Vgl. Diels, Sitz. d. Berl. Ak. 1897, S. 1062, Elementum S. 11.

jüngeren Epikureer hinsichtlich der Bewertung der Rhetorik, führen zur Hervorkehrung neuer Gesichtspunkte und damit zu dogmatischer Bereicherung. Von allergrößter Bedeutung aber sind die Beziehungen zur Religion. Das entgegenkommende Verhalten der Stoa zu den volkstümlichen Anschauungen, die abweisende Haltung des Epikureismus, der seit Poseidonios mehr und mehr Raum gewinnende Mystizismus, die Einbeziehung orientalischer Überlieferungen in den Gedankenkreis der Philosophie geben in den verschiedenen Nuancierungen, die sie von Fall zu Fall annehmen, ein ungemein reiches und wechselvolles Bild.

Alle diese Momente verursachen in ihrer Vereinigung eine Vermannigfaltigung und Vertiefung der Dogmatik, durch die die Philosophie der hellenistisch-römischen Zeit wett macht, was ihr an Originalität abgeht. Das bunte Spiel der in vielhundertjährigem Verlaufe in Erscheinung getretenen Gedankenelemente findet schließlich seine Zusammenfassung und Ordnung durch den Neuplatonismus, der damit eine der genialsten und folgenreichsten Leistungen vollzieht, die die Philosophiegeschichte darzubieten hat.

Will man aber der Bedeutung der Philosophie unserer Periode in vollem Maße gerecht werden, so sind noch andere Punkte ins Auge zu fassen. Zunächst die Rückwirkung auf die Fachwissenschaften. Sie war nicht ausnahmslos günstig. Wo Experiment und exakte Beobachtung das Wort zu führen hatten, da mischte sich wohl spekulative Voreingenommenheit ein und trieb zu vorschneller Entscheidung. Aber solche Nachteile wurden dadurch aufgewogen, daß die Fachwissenschaften durch philosophische Grundlegung und Durchsetzung vor einem rohen Empirismus und einer ausschließlichen Orientierung nach den Bedürfnissen der Praxis bewahrt wurden und neue, auch für die positive Forschung ergebnisreiche Anregungen empfingen. Der peripatetische Physiker Straton mit seiner Beeinflussung von Astronomie, Mechanik und Medizin durch Vermittlung des Aristarchos von Samos, des Heron und des Erasistratos, der epikureische Arzt Asklepiades, der letzte Begründer der methodischen medizinischen Schule, bieten Beispiele weitgreifender, für die Sonderwissenschaften förderlicher Beziehungen.

Von größter Bedeutung aber ist die für die hellenistisch-römische Periode charakteristische Einwirkung der Philosophie auf die Welt der Gebildeten überhaupt. Die Betonung ihrer Aufgabe, Lebensnormen zu bieten, erschloß ihr weite Kreise. Sie genügte den geistigen Bedürfnissen, die die antiken Religionen nicht oder doch nur unzureichend zu befriedigen vermochten. Dazu kam ihre durch die Verbindung mit den Fachdisziplinen gegebene innigere Verflechtung in den Gesamtkreis der Wissenschaften, die für jedes Studium ein gewisses Maß philosophischer Bildung zur Voraussetzung machte. Es kam dazu ferner die faßlichere Darstellung philosophischer Lehren, wie sie, namentlich seitdem die Römer Philosophie zu treiben begonnen hatten, üblich geworden war. So wurde Philosophie mehr und mehr zu einem ständigen Teile der Jugendbildung. Aber auch solche, die niemals daran dachten, einem philosophischen Unterrichtskurse zu folgen, unterlagen ihrer Einwirkung. Es entwickelte sich, besonders begünstigt durch die Verschwisterung von Philosophie und Rhetorik, eine eigentliche Popularphilosophie. Mündliche Predigt und literarischer Traktat schufen philosophischen Gedanken und Überzeugungen weiteste Verbreitung. So wurde die Philosophie zu einer gewaltigen Macht im Leben der alten Völker und behauptete sich als solche auch über die Antike hinaus unter der Herrschaft des Christentums, dessen Emporkommen und Ausbreitung sie durch hohe ethische Anforderungen, durch Wachhaltung religiösen

Sinnes und durch ihre Mitwirkung an einer universellen Kultur gefördert hatte und an dessen dogmatischer Ausgestaltung sie in hervorragender Weise beteiligt war.

Erste Epoche: Kampf zwischen Stoizismus, Epikureismus und Skepsis. Eklektizismus.

(Siehe die allgemeine Charakteristik oben Seite 38. 40.)

Schulen: Alte Stoa, Kynische Schule (II), Epikureische Schule, Ältere Skepsis, Mittlere und neuere Akademie, Mittlere Stoa, Peripatetische Schule (II).

§ 55. **Die Stoa im allgemeinen. Die alte Stoa. Die Philosophen der alten Stoa.** Wir unterscheiden in der Entwicklung der Stoa drei durch die Beschaffenheit der Lehre abgegrenzte Stadien: die alte Stoa (§§ 55—58), die mittlere Stoa (§ 66) und die spätere Stoa (§ 68).

Zenon aus Kition (auf Kypros), ein Schüler des Kynikers Krates, dann auch des Megarikers Stilpon, vielleicht des Akademikers Xenokrates und des Polemon, begründete um 300 vor Chr. durch Veredelung der kynischen Ethik und durch Verbindung derselben mit heraklitischer Physik und modifizierten aristotelischen Lehren eine philosophische Schule, die nach dem Versammlungsorte, der Stoa Poikile in Athen, die stoische genannt wurde. — Eine Abhängigkeit der Stoa und namentlich ihres Begründers Zenon von dem Orient, d. h. von dem Semitismus, anzunehmen, liegt kein Grund vor. Die stoischen Lehren ergeben sich alle ohne Zwang als Fortsetzungen und Weiterentwicklungen früherer griechischer Philosopheme.

Der alten Stoa gehören außer Zenon noch an: Zenons Schüler: Ariston von Chios, Herillos von Karthago, Dionysios von Herakleia (wegen seines späteren Abfalles von der stoischen Lehre *ὁ Μεταθέμενος* zubenannt), Persaios und besonders Kleanthes, Zenons Nachfolger im Lehramt, dann Kleanthes' Schüler Sphairos vom Bosporos und namentlich der zweite Begründer der Schule, Chrysippos, der dem Kleanthes im Lehramt folgte und die stoische Lehre zuerst zur vollen systematischen Durchbildung führte, ferner Zenon von Tarsos, der dem Chrysippos folgte, Diogenes der Babylonier, Antipatros von Tarsos u. a.

Antike Nachrichten über Leben, Schriften und Lehre der alten Stoiker: Das Material ist zusammengestellt bei v. Arnim, Stoicorum veterum fragmenta (s. unten unter Schriften). Als Hauptquellen kommen in Betracht: 1. Diog. Laërt. Buch 7. Bricht jetzt im Schriftenverzeichnis des Chrysippos ab, umfaßte nach handschriftlich erhaltenem Inhaltsverzeichnis (Rose, Hermes 1 [1866], 367 ff.; Bonnet, Rhein. Mus. 32 [1877], 578 ff.; Usener,

Epicurea S. XI, Anm. 2; Martini, Leipz. Studien 19 [1899], 86) ursprünglich die Stoa bis einschließlich Kornutos (unter Nero). Quelle für die erhaltenen Abschnitte: Apollonios von Tyros, ein Stoiker aus der Mitte des ersten Jahrh. vor Chr., ὁ τὸν πίνακα ἐκθεὶς τῶν ἀπὸ Ζήνωνος φιλοσόφων καὶ τῶν βιβλίων (Strabon 16, S. 757), von Diogenes in dem Abschnitt über Zenon zitiert. 2. Mehrere Artikel des Suidas (Στωικοί, Ζήνων Μνασέου, Χρύσιππος). 3. Ein auf Papyrus erhaltener Abriß, veröffentlicht von Dom. Comparetti, Papiro ercolanese inedito, Torino 1875, ein Teil der Σύνταξις τῶν φιλοσόφων des Philodemos (s. o. S. 17. 27 und unten § 60 unter Philodemos), also parallel gehend mit dem oben S. 352 erwähnten Verzeichnis der Akademiker. Schließt mit zwei Schülern des Stratokles (um 100 v. Chr.). Quelle: Schrift des Stoikers Stratokles über die stoische Schule, bezw. Apollonios von Tyros. S. dazu W. Crönert, Kolot. und Mened. S. 79 ff. 4. Reste von Philodemos Περὶ Στωικῶν; vgl. W. Crönert, Kolot. u. Mened. S. 55 ff. (s. unten § 60 unter Philodemos). Weitere für Einzelangaben eintretende Quellen bei Zeller und Susemihl (Gesch. d. griech. Lit. in d. Alexandrinerzeit) in den Abschnitten über die Stoiker (s. u.).

Verzeichnis der bekannten alten Stoiker mit den antiken Belegstellen bei Zeller, Philos. d. Griech. III 1⁴ S. 28 ff. (s. besonders S. 48, 2), Susemihl, Gesch. d. griech. Liter. in d. Alexandrinerzeit I S. 48 ff., II S. 62 ff.

Chronologie: Jacoby, Apollodors Chronik S. 362 ff. (Zenon), 368 f. (Persaios), 369 ff. (Kleanthes), 371 f. (Chrysippos).

Antike Bildnisse: *Zenon:* Bernoulli, Griech. Ikonogr. II 135 ff. (vgl. auch Const. Ritter, Philol. 68 [1909], 339 f.). *Chrysippos:* ebenda 154 ff. (146 f.); dazu W. Crönert, Sitz. d. Berl. Akad. 1904, 471, 1.

Antike Berichte über die stoische Lehre: Außer den Fragmenten der Stoiker (s. unten) und Diogenes Laertios (s. oben) sind insbesondere Cicero, Plutarch (in den gegen die Stoa gerichteten Streitschriften, s. oben S. 18 und unten § 70), Galen (de plac. Hippocr. et Plat.) und Sextos Emp. wichtige Gewährsmänner. Das Nähere über die Quellenverhältnisse für Chrysippos bei v. Arnim, Stoic. vet. fragm. I S. IX ff. Die die Stoa betreffende Doxographie bei Diels, Doxogr. Graeci, s. Index s. v. Stoici usw.

Schriften: Aus den Schriften der alten Stoiker sind nur Fragmente erhalten. Sammlung: Stoicorum veterum fragmenta collegit Ioannes ab Arnim. Vol. I. Zeno et Zenonis discipuli, Lipsiae 1905. Vol. II. Chrysippi fragmenta logica et physica, Lipsiae 1903. Vol. III. Chrysippi fragmenta moralia. Fragmenta successorum Chrysippi, Lipsiae 1903. Ein vierter, die Indices enthaltender Band ist in Vorbereitung. Für einzelne Mitglieder der Schule: The fragments of Zeno and Cleanthes, with introduction and explanatory notes by A. C. Pearson, London 1891. Wachsmuth (Zenon und Kleanthes) und K. Troost (Zenon) s. S. 149*. Nachträge zu Ariston von Chios: s. Tolkiehn, Schmid und Praechter, unten S. 150*. Ältere Ausgaben von Kleanthes' Hymnus von Fr. W. Sturz (mit Anmerk.), Leipzig 1785, neu herausg. von J. F. L. T. Merzdorf, Leipzig 1835, G. Chr. Fr. Mohnike, in: Poët. Überreste, 1. Bd., Kl. d. Stoiker, Greifswald 1814 (mit Anm. u. deutscher Übers.), J. H. A. Schwabe, Jena 1819 (mit Einl. u. deutscher Übers.), Ch. Petersen, Kiel 1825. — Baguet und Gercke s. S. 150* (Chrysippos). Zu Chrysippos s. auch R. Philippson, Rhein. Mus. 71 (1916), 433. 437. — Weitere Texte zur alten Stoa bei W. Crönert, Kol. u. Mened. (s. dort d. Register unter Zenon, Persaios, Chrysippos usw.). — Antistoische Polemik außer Plutarch u. a. bei D. Comparetti, Frammento filos. da un papiro greco-egizio, Festschrift für Gomperz, Wien 1902, S. 80—89. Gerhard, Phoin. v. Kol. 213. Kerkid. fr. 4. Comm. in Arist. Gr. XX 248. Anon. in Theaet. 5, 24 ff.

Zenon. Volle Sicherheit in betreff seiner Lebensdaten ist trotz der in den letzten Jahrzehnten darüber angestellten Untersuchungen noch nicht erzielt. Sein Tod fällt wahrscheinlich in das Jahr 264/3 v. Chr., da nach der Angabe des Papiro Ercolanese (s. oben Z. 7) Kleanthes Ol. 112, 2 = 331/30 geboren ist, 99 Jahre alt wurde, mithin 232/31 oder (nach der inklusiven Rechnungsweise Apollodors) 233/32 starb, und 32 Jahre der Schule vor-

stand (*τριάκοντα καὶ δύο*, das *δύο* ist allerdings nicht ganz sicher), und der Anfang der Scholarchie des Kleanthes mit dem Todesjahre Zenons zusammenfiel. Nach Persaios (Diog. 7, 28), der uns als Zenons Hausgenosse ein glaubwürdiger Gewährsmann sein muß, war Zenon 72 Jahre alt geworden, sonach ist als sein Geburtsjahr 336/5 anzunehmen. Die Angabe des Apollonios von Tyros, wonach er 98 Jahre lang gelebt und 58 Jahre lang die Schule geleitet hatte (Diog. L. 7, 28), kommt dagegen nicht auf. (Vgl. im einzelnen Jacoby, Apollodor S. 362 ff. 369 ff.) Der Brief an Antigonos, in dem Z. sich 80jährig nennt (Diog. L. 7, 9; deshalb will Zumpt bei Diog. L. 7, 28 statt 72 Jahre 92 lesen), ist gefälscht. Zenon war der Sohn des Mnaseas, eines Kaufmanns in Kition, einer hellenischen Stadt, welche daneben auch phönikische Einwohner hatte, woraus aber keineswegs gefolgert werden kann, daß er selbst semitischer Abkunft gewesen sei. Wie sein Vater, trieb auch er anfangs (nach Diog. L. 7, 1 ff. bis zum 30., oder vielmehr nach Persaios bei Diog. L. 7, 28 bis zum 22. Lebensjahre) Handel. Ein Schiffbruch soll ihn veranlaßt haben, in Athen zu verweilen. 315/13 muß er nach dieser Stadt gekommen sein. Die Lektüre von Schriften der Sokratiker (insbesondere der xenophontischen Memorabilien und der platonischen Apologie [Diog. L. 7, 3 und Themist. orat. 23, S. 295 c]) erfüllte ihn mit Bewunderung vor der Charakterstärke des Sokrates, und in Krates, dem Kyniker, glaubte er den Mann zu finden, der jenem unter den damals Lebenden am ähnlichsten sei. Demgemäß schloß er sich als Schüler an Krates an.

Unter den verlorenen Schriften Zenons (*Πολιτεία*, *Περὶ τοῦ κατὰ φύσιν βίου*, *Περὶ ὁρμῆς ἢ περὶ ἀνθρώπου φύσεως*, *Περὶ παθῶν*, *Περὶ καθήκοντος κτλ.*; das Verzeichnis findet sich bei Diog. L. 7, 4, v. Arnim, Stoic. vet. fragm. I S. 14 f.) bekundeten besonders die frühesten den Kynismus noch in manchen krasseren Anschauungen, welche spätere Stoiker (namentlich wohl Chrysippos) durch mildere und feinere zu ersetzen suchten. Von Zenons Werk über den Staat sagte man (Diog. L. 7, 4), er habe es *ἐπὶ τῆς τοῦ κυνὸς οὐρᾶς* geschrieben. Nicht dauernd durch den Kyniker befriedigt, soll er zu Stilpon sich gewandt haben, von dem ihn Krates vergeblich wieder loszureißen suchte (Diog. L. 7, 24); dann hörte er vielleicht, aber jedenfalls nur kurze Zeit, Xenokrates (Numen. bei Euseb. Praep. ev. 14, 5, 11; die Angabe des Timokrates bei Diog. L. 7, 2 ist, wenn sich die zehn Jahre auf Xenokrates allein beziehen, chronologisch unmöglich) und nach dem Tode des letzteren (315/4 oder 314/3 v. Chr.) auch noch Polemon, der ihm den Vorwurf machte, er stehle sich die philosophischen Lehren zusammen (Diog. L. 7, 25, vgl. Cic. de fin. 5, 25, 74, wo die Stoiker mit Dieben verglichen werden). In der Dialektik übte er sich bei dem Megariker Diodoros Kronos (Diog. L. 7, 25). Nach diesen Studien gründete Zenon seine eigene philosophische Schule in der *Στοὰ ποικίλη* (einer mit Gemälden des Polygnot geschmückten Säulenhalle); nach dem Ort der Vorträge erhielt die Schule den Namen der stoischen. Der Zeitansatz für diese Gründung hängt davon ab, ob man die Nachricht von zwanzigjährigen Studien des Zenon (Diog. L. 7, 4) als genaue oder als runde Zahlangabe anzusehen hat. In dem letzteren, wahrscheinlicheren Falle wird man die Schulgründung etwa um 300 vor Chr. ansetzen dürfen. Wie berichtet wird, starb er eines freiwilligen Todes. Die Athener hielten Zenon hoch und ehrten ihn (nach Diog. L. 7, 10 ff.) durch einen goldenen Kranz, ein auf Staatskosten erbautes Grabmal und (nach Diog. L. 7, 6) durch eine eherne Bildsäule, wegen der *ἀρετὴ καὶ σωφροσύνη*, die er in Lehre und Leben bewiesen und zu der er die Jugend geleitet habe. Auch der makedonische König Antigonos Gonatas achtete ihn hoch. — Unter Zenons Schülern haben die beiden zunächst zu nennenden, Ariston und Herillos, das stoische Bekenntnis in gegensätzlicher Weise ausgebildet, der erste,

indem er auf den Kynismus zurückgriff, der andere, indem er wohl durch platonisch-peripatetische Reflexion sich beeinflussen ließ.

Ariston von Chios schätzte das Theoretische gering, verwarf die Logik als unnütz, die Physik als dem Menschen unerreichbar und erklärte außer Tugend und Laster alles andere für gleichgültig (Stoic. vet. fr. I No. 351 ff.). Bemerkenswert, weil sie uns einen prinzipiellen Gegensatz in der Behandlung der Ethik innerhalb der Stoa kennen lehrt, ist die Mitteilung Senecas (Epist. 94 [Stoic. vet. fragm. I No. 358 f.]; vgl. Epist. 89, 13 [Stoic. vet. fragm. I No. 357]), Ariston habe die besonderen moralischen Anweisungen, z. B. über die Behandlung der Ehefrau, über Kindererziehung, Sklavenbehandlung usw., aus der Philosophie ausgeschieden. Wer in der Ethik die Norm für das gesamte Leben besitze, bedürfe keiner solchen Sondervorschriften, die in jener Norm schon gegeben seien. Andere machten, wie wir aus Seneca Epist. 94, 1 ersehen, aus diesen besonderen Lehren für das praktische Leben den alleinigen Gegenstand ethischer Unterweisung, Kleanthes hingegen gestand, einen mittleren Weg einschlagend, auch der speziellen Moral einen Wert zu, der aber gering sei, wenn sie nicht aus der allgemeinen hergeleitet werde (Sen. a. a. O. § 4). Daß Ariston mit seiner Meinung nicht allein stand und die Frage Gegenstand lebhafter Verhandlung war, läßt Seneca a. a. O. § 5 ff. erkennen. Man kann an die verschiedene Stellung des Protestantismus und des Katholizismus zur kasuistischen Ethik des täglichen Lebens erinnern. — Über die Abgrenzung des literarischen Eigentums des Stoikers Ariston von Chios und des Peripatetikers Ariston von Keos (s. § 67) ist viel gestritten worden. Diog. L. 7, 160 (Stoic. vet. fragm. I No. 333) gibt ein Verzeichnis der unter dem Namen des Stoikers umlaufenden Schriften und bemerkt dazu, Panaitios und Sosikrates hätten ihm nur die Briefe, alles Übrige aber dem Peripatetiker zugewiesen. Trotz dieser Notiz ist man heute sehr mit Recht geneigt, die von Diog. L. aufgezählten Schriften, deren Titel z. T. gerade für den Stoiker ausgezeichnet passen, diesem zuzuschreiben. Ihm gehören zweifellos auch die bei Stobaios überlieferten Ὁμοιώματα, und endlich wird man auch in dem von Plutarch in den Moralia mehrfach zitierten Ariston im allgemeinen den Stoiker zu erkennen haben (so auch A. Mayer, Philol. Suppl. 11 [1910], 485 ff. [Ausnahme Praec. ger. reip. 804 e, Mayer S. 488]). — Im Gegensatze zu Ariston sah

Herillos von Karthago im Wissen (ἐπιστήμη) die Hauptaufgabe des Menschen (Stoic. vet. fragm. I No. 409 ff.).

Dionysios von Herakleia zeichnete sich unter Zenons Schülern als fruchtbarer Schriftsteller aus. Infolge einer schmerzhaften Krankheit bestritt er den Satz, daß der πόνος ein Adiaphoron sei, und sagte sich damit von dem stoischen Bekenntnis los (Stoic. vet. fragm. I No. 422 ff.).

Persaios von Kition, also Landsmann Zenons, lebte mit diesem auch als Hausgenosse in vertrautem Verkehr. Vielleicht schon 276, sicher vor 270 (Jacoby, Apollod. Chron. S. 369) siedelte er mit seinem Schüler Aratos von Soloi von Athen aus zum makedonischen Könige Antigonos Gonatas über und stand bei diesem in hoher Gunst (Stoic. vet. fragm. I No. 435 ff.).

Kleanthes von Assos in Troas, geb. 331/0, gest. 233/2 oder 232/1, war (nach Diog. L. 7, 168) ursprünglich Faustkämpfer und verdiente sich, während er bei Zenon hörte, seine Nahrung nachts durch Wassertragen und Teigkneten. Er faßte schwer und langsam die philosophischen Lehren, hielt aber treu an dem einmal Angeeigneten fest, weshalb ihn Zenon mit einer harten Tafel verglichen haben soll, auf die sich nur mit Mühe schreiben lasse, die aber die Züge dauernd be-

wahre. Ein selbständiger Denker scheint er nicht gewesen zu sein. Er soll (Diog. L. 7, 176) 19 Jahre lang Zenon gehört haben und folgte ihm darnach im Amte der Schulleitung. Doch stimmte er nicht in allen Dingen mit seinem Lehrer überein. Wie dieser, so soll auch er seinem Leben freiwillig ein Ende gemacht haben (Stoic. vet. fragm. I No. 463 ff.).

Chrysippos von Soloi oder Tarsos in Kilikien (geb. 281/78, gest. 208/05 v. Chr.), der Nachfolger des Kleanthes, ist durch seine allseitige Durchbildung des Systems gleichsam der zweite Begründer der stoischen Schule geworden, so daß man sagte (Diog. L. 7, 183): *Εἰ μὴ γὰρ ἦν Χρύσιππος, οὐκ ἂν ἦν Στοά.* Schriftstellerisch war er von staunenswerter Produktivität. Er soll täglich 500 Zeilen geschrieben und im ganzen mehr als 705 Bücher verfaßt haben (Diog. L. 7, 181. 180). Auf die künstlerische Form achtete er dabei wenig. Nach dem Urteil des Stilkritikers Dionys von Halikarnaß gab es unter den namhaften Schriftstellern keinen bessern Dialektiker und keinen schlechteren Stilisten als Chrysippos. Man klagte über seine Wahllosigkeit im Ausdruck, den durch die Eile herbeigeführten Mangel nachträglicher Korrektur, vielfache Wiederholungen und die über jedes Maß gehäuften Zitate. Für die Geschichte der griechischen Literatur ist Chr., abgesehen von der philosophischen Bedeutung seiner Werke, auch dadurch von Wichtigkeit, daß er (durch ein von ihm angelegtes Gnomologion oder durch den reichen Zitatenschatz seiner Werke) Grundlage und Ausgangspunkt der griechischen Florilegienliteratur geworden ist. (Vgl. Elter im Literaturverz. u. S. 151*, der auch nachweist, daß Plutarchs Schrift *Πῶς δεῖ τὸν νέον ποιημάτων ἀκούειν* die Bearbeitung einer Abhandlung des Chr. ist.) — Neben Chrysippos ist unter den Schülern des Kleanthes besonders

Sphairos vom Bosporos berühmt, der Berater des unglücklichen spartanischen Königs Kleomenes (Stoic. vet. fragm. I No. 620 ff.). — Die Nachfolger des Chrysippos waren

Zenon von Tarsos und Diogenes aus Seleukeia am Tigris („der Babylonier"). Auf Diogenes folgte im Lehramt ***Antipatros von Tarsos*** (Stoic. vet. fragm. III S. 209 ff.). Diogenes kam im Jahre 156/55 vor Chr. zugleich mit dem Akademiker Karneades und dem Peripatetiker Kritolaos als Gesandter der Athener, um den Erlaß einer ihnen auferlegten Geldstrafe zu erwirken, nach Rom. Die philosophischen Vorträge, die die drei Männer bei dieser Gelegenheit hielten, wurden von der römischen Jugend mit Bewunderung gehört und trugen wesentlich dazu bei, in Rom Interesse für griechische Philosophie zu verbreiten — nicht zur Freude des Cato, der von diesem Interesse eine Schwächung der praktischen und insbesondere militärischen Tatenlust der jungen Römer fürchtete und deshalb dem Senate riet, die Gesandtschaft schleunigst abzufertigen (Plut. Cat. mai. 22).

Schüler des Diogenes war neben Panaitios (s. § 66) auch ***Boëthos von Sidon,*** in dessen Lehre schon Züge der eklektischen mittleren Stoa (s. § 66) zutage traten. In mehreren Punkten näherte er sich der peripatetischen Lehre. So sagte er sich namentlich vom stoischen Pantheismus zugunsten der Transzendenz der Gottheit los und bestritt das Dogma von der Weltverbrennung (Stoic. vet. fragm. III S. 265 ff.).

Von weiteren Mitgliedern der alten Stoa sind uns noch ***Apollodoros von Seleukeia, Archedemos von Tarsos*** und einige andere durch Fragmente bekannt (St. vet. fr. III S. 259 ff.).

Als Männer dieser Epoche, die nicht unmittelbar der Schule angehörten, aber doch stoisch beeinflußt waren, sind der Dichter ***Aratos,*** der Grammatiker

Krates von Mallos, der Chronologe ***Apollodoros von Athen*** und der mit Tib. Gracchus befreundete Politiker ***C. Blossius*** zu nennen.

Vorbemerkung zu §§ 56—58: Die folgende Darstellung des stoischen Systems stützt sich im wesentlichen auf das, was uns von den Lehren der alten Stoiker überliefert ist. Gleichwohl werden auch spätere Vertreter der Schule mit herangezogen werden, wenn anzunehmen ist, daß diese in den betreffenden Punkten mit der alten Stoa übereinstimmen.

§ 56. Die alte Stoa: Das System, I: Einteilung der Philosophie. Logik.

Wie Xenokrates teilten die Stoiker die Philosophie in Logik, Physik und Ethik. Logik und Physik stellten sie aber tatsächlich in den Dienst der Ethik, sahen in der sittlichen Tüchtigkeit den Zweck aller Philosophie, obschon sie größtenteils der Physik (mit Einschluß der Theologie) den Vorrang vor der Ethik zusprachen und letztere von der ersteren abhängig machten. Die Logik wurde von einigen in Dialektik und Rhetorik eingeteilt. Andere fügten dazu noch die Definitionslehre und die Lehre von den Kriterien der Wahrheit (Erkenntnislehre). Wieder andere strichen von den beiden letztgenannten Disziplinen die Definitionslehre, wohl weil sie sie als in der Dialektik enthalten betrachteten.

Die stoische Logik fußt auf der aristotelischen Analytik, ergänzt diese durch gewisse Untersuchungen über das Kriterium der Wahrheit, über die sinnliche Wahrnehmung, über einzelne Schlußformen (insbesondere über die hypothetischen Schlüsse), gefällt sich aber auch in manchen Änderungen der Terminologie, die keinen wissenschaftlichen Fortschritt begründen, sondern nur etwa die elementare Unterweisung erleichtern; nicht selten wird auch die leichtere Verständlichkeit auf Kosten der Tiefe erzielt. Als das fundamentale Kriterium der Wahrheit gilt den Stoikern die *φαντασία καταληπτική*, die mit voller Klarheit das Objekt ergreifende (erkennende) und dadurch auch das Subjekt zur Zustimmung nötigende Vorstellung. Alles Wissen geht aus der sinnlichen Wahrnehmung hervor: die Seele ist ursprünglich gleichsam ein unbeschriebenes Blatt Papier, auf welches zuerst durch die Sinne Vorstellungen gezeichnet werden. Mit dieser Lehre machten die Stoiker den Anlauf zu einem konsequenten Sensualismus; sie sind aber in der Ausführung ihrer Erkenntnislehre gezwungen, vielfach rationalistische Elemente hineinzuziehen, teils wegen der Bedeutung des Logos in ihrer Physik, teils

wegen der Schwierigkeit, auf rein sensualistischem Wege zu allgemein gültigen Annahmen zu gelangen.

An die Stelle der platonischen Ideenlehre und der aristotelischen Lehre von dem begrifflichen Wesen tritt bei ihnen die Lehre von den subjektiven Begriffen, die durch Abstraktion gebildet werden; in der objektiven Realität gibt es nur Einzelwesen. An die Stelle der zehn aristotelischen Kategorien setzen die Stoiker vier allgemeinste Klassenbegriffe: Substrat, wesentliche Eigenschaft, Beschaffenheit und Verhältnis.

Quellen: Begriff und Einteilung der Philosophie: Stoic. veter. fragm. II No. 35—44; Logik (Erkenntnislehre und Dialektik), Rhetorik: II No. 45—298 a; I No. 47—84, 483—492; III S. 212 ff., No. 17—26; S. 235 ff., No. 91—126; S. 246 ff., No. 16—31.

Über die stoische Definition der Philosophie berichtet Sext. Emp. adv. math. 9, 13 (St. v. fr. II No. 36): *τὴν φιλοσοφίαν φασὶν ἐπιτήδευσιν εἶναι σοφίας, τὴν δὲ σοφίαν ἐπιστήμην θείων τε καὶ ἀνθρωπίνων πραγμάτων.* Eine andere Definition, die sogleich zur Einteilung des Systems überleitet, berichtet Aët. plac. 1 prooem. 2 S. 273, 11 ff. Diels (Stoic. vet. fragm. II No. 35): *οἱ μὲν οὖν Στωικοὶ ἔφασαν τὴν μὲν σοφίαν εἶναι θείων τε καὶ ἀνθρωπίνων ἐπιστήμην, τὴν δὲ φιλοσοφίαν ἄσκησιν ἐπιτηδείου τέχνης. ἐπιτήδειον δὲ εἶναι μίαν καὶ ἀνωτάτω τὴν ἀρετήν, ἀρετὰς δὲ τὰς γενικωτάτας τρεῖς, φυσικὴν ἠθικὴν λογικήν. δι' ἣν αἰτίαν καὶ τριμερής ἐστιν ἡ φιλοσοφία, ἧς τὸ μὲν φυσικὸν τὸ δὲ ἠθικὸν τὸ δὲ λογικόν.* In der Bezeichnung der Weisheit, nach welcher der Philosoph strebt, als der Kenntnis der göttlichen und menschlichen Dinge, tritt die oben S. 1 ff. berührte universalistische Auffassung der Philosophie zutage. Den Terminus Logik führten die Stoiker ein für die Lehre von den *λόγοι*, d. h. von den Gedanken und Reden, und teilten dieselbe ein in Dialektik und Rhetorik, wozu andere noch die Definitionslehre und die Lehre von den Wahrheitskriterien hinzufügten: Diog. L. 7, 41 (Stoic. vet. fragm. II No. 48). Kleanthes stellt sechs Teile, wie es scheint, ohne Reduktion auf jene drei, zusammen: Dialektik, Rhetorik, Ethik, Politik, Physik, Theologie (Stoic. vet. fragm. I No. 482). Die Stoiker verglichen (nach Diog. L. 7, 40, Sext. Emp. adv. math. 7, 17 ff.; Stoic. vet. fragm. II No. 38) die Logik mit den Knochen und Sehnen des Tieres, mit der Schale des Eies und mit der Umzäunung des Gartens, die Ethik entweder mit dem Fleisch und dem Eiweiß, und die Physik (insbesondere als Theologie) mit der Seele, dem Dotter, oder (was Spätere, z. B. Poseidonios, vorzogen) die Physik mit dem Fleisch, dem Eiweiß und den Bäumen, und die Ethik mit der Seele, dem Dotter und den Früchten. Daß sie wenigstens teilweise die Ethik in den Vordergrund stellten, beweist schon die eben angeführte Definition der Philosophie: *φιλ. ἄσκησιν ἐπιτηδείου τέχνης· ἐπιτήδειον δὲ εἶναι μίαν καὶ ἀνωτάτω τὴν ἀρετήν.* Vgl. auch oben Seite 5 f.

Die Dialektik war den Stoikern teils die Lehre von der Sprache (Grammatik), teils die Lehre von dem durch die Sprache Bezeichneten, den Vorstellungen und Gedanken (Erkenntnislehre mit Einschluß der umgebildeten aristotelischen Logik). In der Grammatik sind die Leistungen der Stoiker sehr verdienstlich, aber zum Teil mehr für die positive Sprachforschung als für die Philosophie von Bedeutung. Von den Stoikern rühren großenteils die her-

kömmlichen Bezeichnungen der Redeteile und Flexionen her. Als Begründer der stoischen Grammatik gilt gewöhnlich Diogenes von Seleukeia. Ihre Anfänge sind aber um hundert Jahre früher anzusetzen, nachdem W. Schmid (Philol. 69 [1910], 440—442) nachgewiesen hat, daß schon Ariston von Chios sich mit grammatischer Theorie beschäftigte. — Auch für die Terminologie und Theorie der Rhetorik ist die Stoa von Bedeutung.

Die Fundamentalfrage der stoischen Erkenntnislehre betrifft das Prüfungsmittel (*κριτήριον*) der Wahrheit (Stoic. vet. fr. II No. 105 ff.). Wie für die Stoa so ist diese Frage für die nacharistotelische Philosophie überhaupt von besonderer Wichtigkeit. Die Annahmen der ältesten Stoiker über die Bedingungen der Wahrheit unserer Erkenntnisse sind noch von ziemlich unbestimmter Art. Zenon soll (nach Cic. Acad. 2, 47, 145 [Stoic. vet. fragm. I No. 66]) die Wahrnehmung mit den ausgestreckten Fingern verglichen haben, die Zustimmung (*συγκατάθεσις*) mit der halbgeschlossenen Hand, die Erfassung des Objektes selbst (*κατάληψις*) mit der völlig geschlossenen Hand (der Faust), das Wissen mit der Umfassung der Faust durch die andere Hand, wodurch der Zusammenschluß gefestigt und gesichert werde. Hierzu stimmt die stoische Definition des Wissens (Stob. Ecl. eth. II 73, 20 f. W.) als der *κατάληψις ἀσφαλὴς καὶ ἀμετάπτωτος ὑπὸ λόγου*, woran sich die Annahme schließt, daß ein *σύστημα* aus solchen *καταλήψεις* die Wissenschaft ausmache (St. v. fr. II No. 90 ff.).

Als Kriterium der Wahrheit setzten die Stoiker im allgemeinen (Abweichungen sind verzeichnet bei Diog. L. 7, 54 [Stoic. vet. fragm. II No. 105]; dazu v. Arnim, Stoic. vet. fragm. I S. XXXVII) die *καταληπτικὴ φαντασία*. Über die Bedeutung dieses Ausdrucks gehen die Meinungen auseinander. Sprachlich gesichert ist — obwohl auch dies bezweifelt wurde —, daß *καταληπτικός* nur aktivischen Sinn haben kann: die *καταληπτικὴ φαντασία* ist die „ergreifende Vorstellung". Dementsprechend ist, wenn der *καταληπτικὴ φ.* eine *ἀκατάληπτος φ.* gegenübergestellt wird, auch hier das Adjektivum, das an sich passivischen wie aktivischen Sinn haben könnte, aktivisch zu verstehen. Die Frage ist nur, was der Gegenstand des *καταλαμβάνειν* ist: es kann das Objekt unseres Erkennens sein (*καταλαμβάνειν* = geistig erfassen, erkennen, vgl. das latein. comprehendere, franz. comprendre), es kann aber auch der erkennende Verstand sein, der von der Vorstellung gepackt und für die Anerkennung ihrer Richtigkeit gewonnen wird. Beide Auffassungen stehen schon im Altertum nebeneinander. Bei Sext. Emp. adv. math. 7, 248 (St. v. fr. II No. 65 S. 25, 33 ff.; vgl. Sext. Emp. adv. math. 7, 426, Hyp. Pyrr. 2, 4; Diog. Laërt. 7, 50) heißt es: *καταληπτικὴ δέ ἐστιν (φαντασία) ἡ ἀπὸ ὑπάρχοντος καὶ κατ' αὐτὸ τὸ ὑπάρχον ἐναπομεμαγμένη καὶ ἐναπεσφραγισμένη, ὁποία οὐκ ἂν γένοιτο ἀπὸ μὴ ὑπάρχοντος· ἄκρως γὰρ πιστούμενοι ἀντιληπτικὴν εἶναι τῶν ὑποκειμένων τήνδε τὴν φαντασίαν καὶ πάντα τεχνικῶς τὰ περὶ αὐτοῖς ἰδιώματα ἀναμεμαγμένην ἕκαστον τούτων φασὶν ἔχειν συμβεβηκός.* Bei demselben Sextos Emp. aber wird adv. math. 7, 405 von der *φαντασία καταληπτική* bemerkt: *καταληπτικαί τινές εἰσι φαντασίαι παρ ὅσον ἐπάγονται ἡμᾶς εἰς συγκατάθεσιν* (vgl. adv. math. 7, 257: *αὕτη γὰρ ἐναργὴς οὖσα καὶ πληκτικὴ μόνον οὐχὶ τῶν τριχῶν, φασί, λαμβάνεται κατασπῶσα ἡμᾶς εἰς συγκατάθεσιν*). Schwerlich hat der Schöpfer des Ausdrucks *φ. κ.*, wie man gemeint hat, absichtlich ein zweideutiges Wort gewählt und dadurch mit Bewußtsein die Präzision seiner Terminologie geschädigt. Viel wahrscheinlicher ist, daß es diesem Terminus ergangen ist wie auch anderen, daß ihm nämlich im Laufe der Zeit eine neue Bedeutung untergelegt wurde, die neben der alten wohl bestehen konnte. Für die Priorität der ersten unter den oben genannten beiden Bedeutungen spricht Cic. Acad. 2, 24, 77 (St. vet. fr. I No. 59). Dort liest man:

Quaesivit de Zenone fortasse (scil. Arcesilas), quid futurum esset, si nec percipere quidquam posset sapiens nec opinari sapientis esset. Ille, credo, nihil opinaturum, quoniam esset quod percipi posset. Quid ergo id esset. Visum, credo. Quale igitur visum. Tum illum ita definisse: ex eo quod esset, sicut esset, impressum et signatum et effictum." Hierzu tritt noch unterstützend die Verbreitung des Wortes καταλαμβάνειν im Sinne von „geistig erfassen", „erkennen".

Zu unterscheiden von der καταληπτικὴ φαντασία ist die καταληπτὴ φαντ. Auch das Adjektiv καταληπτός könnte an und für sich betrachtet aktivischen Sinn haben und käme dann mit καταληπτικός überein. Dagegen spricht aber im vorliegenden Falle Cic. Acad. 1, 11, 41 (St. v. fr. I No. 60), wo καταληπτὴ φαντασία durch comprehendibile visum wiedergegeben wird. Es muß sich also hier um eine φαντασία handeln, die im Gegensatze zu den Zufallsvorstellungen des gewöhnlichen Lebens wissenschaftlich erfaßt und erklärt werden kann und damit die Basis zu einer gleichen Erfassung ihres Gegenstandes bildet.[1])

Je nachdem sich der Verstand zu einer Vorstellung zustimmend, ablehnend oder neutral verhält, entstehen drei Arten des Urteils (bezw. zwei Arten des Urteils und die Urteilsenthaltung): die Zustimmung — συγκατάθεσις —, die Verneinung — ἀνάνευσις — und die Zurückhaltung — ἐποχή —. Jedes Urteil ist eine freie Betätigung des Verstandes. Die Zustimmung zur φαντασία καταληπτική erscheint zwar im allgemeinen als notwendig (s. die S. 439 u. ausgeschriebene Stelle Sext. Emp. adv. math. 7, 257), aber doch nicht im Sinne eines mit natürlicher Gesetzmäßigkeit verlaufenden mechanischen Vorganges (vgl. Bonhöffer, Epict. u. d. Stoa S. 177). Zudem gibt es Fälle, in welchen der Verstand einer φαντασία καταληπτική die Zustimmung versagt. Das geschieht, wenn die Umstände der Zustimmung ein Hindernis (ἔνστημα) in den Weg legen, indem sie Gegengründe gegen die objektive Richtigkeit der betreffenden φαντασία zu liefern scheinen. Nach der Sage wird beispielsweise die gestorbene Alkestis ihrem Gatten Admetos aus der Unterwelt wieder zugeführt. Admetos erhält von ihr eine erkennende, mit der Wirklichkeit übereinstimmende Vorstellung, eine φαντασία καταληπτική, verweigert ihr aber den Glauben, da er sich sagt, daß Alkestis gestorben ist und Gestorbene nicht wieder auferstehen, wohl aber Geistererscheinungen sich einstellen, die Verstorbene vortäuschen (Sext. Emp. adv. math. 7, 254 ff.). Solche Fälle bestimmten die jüngeren Stoiker, den altstoischen Satz von der φαντασία καταληπτική als Wahrheitskriterium durch einen einschränkenden Zusatz zu ergänzen. Jene Vorstellung sollte nur insoweit Wahrheitskriterium sein, als sie kein Hindernis (für den ihr beizumessenden Glauben) einschließe (Sext. Emp. adv. math. 7, 253: οἱ μὲν ἀρχαιότεροι τῶν Στωικῶν κριτήριόν φασιν εἶναι τῆς ἀληθείας τὴν καταληπτικὴν ταύτην φαντασίαν, οἱ δὲ νεώτεροι προσετίθεσαν καὶ τὸ μηδὲν ἔχουσαν ἔνστημα).

Fragen wir nach dem Wesen der Vorstellung, so erhalten wir von Zenon die Definition, sie sei eine Prägung (ein Prägebild) in der Seele (τύπωσις ἐν ψυχῇ, St. v. fr. I No. 58), und Kleanthes verglich sie mit dem Abdruck eines Petschafts in Wachs (St. v. fr. I No. 484); Chrysippos aber bekämpfte die wörtliche Auffassung des zenonischen Ausdrucks und definierte seinerseits die φαντασία als ἑτεροίωσις ψυχῆς (Sext. Empir. adv. math. 7, 228 ff., 372, St. v. fr. II

[1]) Vgl. über φαντασία καταληπτική und καταληπτή die gründliche Erörterung von A. Bonhöffer, Epictet und die Stoa S. 160 ff., mit deren Ergebnissen die obigen Ausführungen in der Hauptsache zusammentreffen.

No. 56). Die *φαντασία* ist ein *πάθος* in der Seele, welches sich selbst und zugleich auch das Objekt bekundet (Aët. plac. 4, 12, S. 401, 15 f. D., St. v. fr. II No. 54). Durch die Wahrnehmungen von äußeren Objekten und auch von inneren Zuständen (wie Tugend und Schlechtigkeit, Chrysippos bei Plutarch de St. repugn. 19, 2) erfüllt sich die anfänglich leere Seele mit Bildern und gleichsam mit Schriftzeichen (Aët. plac. 4, 11, S. 400a 6 f. D., Stoic. vet. fr. II No. 83: *ὥσπερ χάρτην εὔεργον εἰς ἀπογραφήν*).

Wenn wir ein Objekt wahrgenommen haben, so bleibt auch nach der Entfernung desselben davon eine Erinnerung (*μνήμη*) zurück. Aus vielen gleichartigen Erinnerungen bildet sich die Erfahrung (*ἐμπειρία*, welche definiert wird als *τὸ τῶν ὁμοειδῶν φαντασιῶν πλῆθος*). Aus den Wahrnehmungen geht durch den Fortgang zum Allgemeinen der Begriff (*ἔννοια*) hervor, und zwar teils von selbst (*ἀνεπιτεχνήτως*), teils durch eine absichtliche und methodische Denktätigkeit (*δι' ἡμετέρας διδασκαλίας καὶ ἐπιμελείας*); im ersten Falle entstehen die *προλήψεις* (oder *κοιναὶ ἔννοιαι*), im andern die technisch gebildeten *ἔννοιαι* (St. v. fr. II No. 83). Die *πρόληψις* ist (nach Diog. L. 7, 54) *ἔννοια φυσικὴ τοῦ καθόλου.* Ihren Sensualismus durchbrechend sprechen die Stoiker auch von *ἔμφυτοι προλήψεις*, angeborenen Begriffen (Stoic. vet. fragm. III No. 69). Das Vernunftbewußtsein ist ein Produkt der fortschreitenden Entwicklung des Menschen; es sammelt sich (*συναθροίζεται*) aus den Wahrnehmungen und Vorstellungen allmählich an bis gegen das vierzehnte Lebensjahr (St. v. fr. I No. 149). Von der Wahrnehmung, dem Näheren, dem Einzelnen ausgehend, kann man zu dem Ferneren, dem Allgemeinen durch die logischen Operationen aufsteigen, und das Weltganze kann nur durch die Vernunft erkannt werden; auch hier kommt der Rationalismus gegenüber dem Sensualismus, mit dem die Stoiker einsetzen, zur Geltung. — Die kunstgerechte Bildung von Begriffen, Urteilen und Schlüssen ruht auf gewissen Normen, welche die Dialektik zu lehren hat.

In der Lehre vom Begriff vertreten die Stoiker die Ansicht, welche später als Nominalismus (oder Konzeptualismus) bezeichnet worden ist. Sie halten dafür, daß nur das Einzelne reale Existenz habe und das Allgemeine nur in uns als subjektiver Gedanke sei, und bekämpfen deshalb die Ideenlehre. So berichtet Areios Did. fr. 40, S. 472, 1 ff. D. (Stob. Ecl. I, S. 136, 21 W., Stoic. vet. fr. I No. 65): *Ζήνωνος ⟨καὶ τῶν ἀπ' αὐτοῦ⟩. τὰ ἐννοήματά φασι μήτε τινὰ εἶναι μήτε ποιά, ὡσανεὶ δὲ τινὰ καὶ ὡσανεὶ ποιὰ φαντάσματα ψυχῆς· ταῦτα δὲ ὑπὸ τῶν ἀρχαίων ἰδέας προσαγορεύεσθαι. . . . ταύτας δὲ* (scil. *τὰς ἰδέας*) *οἱ Στωικοὶ φιλόσοφοί φασιν ἀνυπάρκτους εἶναι.* Ebenso Aët. plac. 1, 10, 5 S. 309a 9 f. (St. vet. fr. I No. 65): *οἱ ἀπὸ Ζήνωνος Στωικοὶ ἐννοήματα ἡμέτερα τὰς ἰδέας ἔφασαν.*

Die obersten Begriffe (*τὰ γενικώτατα*), welche bei den Stoikern an die Stelle der zehn aristotelischen Kategorien treten, sind: 1. *τὸ ὑποκείμενον*, 2. *τὸ ποιόν*, oder genauer: *τὸ ποιὸν ὑποκείμενον*, 3. *τὸ πὼς ἔχον*, oder genauer: *τὸ πὼς ἔχον ποιὸν ὑποκείμενον*, 4. *τὸ πρός τι πὼς ἔχον*, oder genauer: *τὸ πρός τι πὼς ἔχον ποιὸν ὑποκείμενον.* Es bleibt also jede Kategorie in der folgenden und erhält durch diese nur eine nähere Bestimmung (Simpl. in Categ. S. 67, 1 Kalbfleisch, Plotin Enn. 6, 1, 25. 29; St. v. fr. II No. 369 ff.).

In der Schlußlehre gehen die Stoiker von den hypothetischen Schlüssen aus, die zuerst (nach Boëth. de syllog. hypoth. S. 606) durch die Aristoteliker Theophrast und Eudemos (von dem letzteren am ausführlichsten) behandelt worden waren. Chrysippos stellte (nach Sext. Emp. adv. math. 8, 223, St. v. fr. II No. 242) an die Spitze seiner Syllogistik fünf *συλλογισμοὶ ἀναπόδεικτοι*, worin der Obersatz (*λῆμμα*) zwei Glieder in das Verhältnis der Verbindung oder Trennung setzt, der Untersatz (*πρόσληψις*) eines dieser Glieder kategorisch

setzt oder aufhebt, und der Schlußsatz (ἐπιφορά) aussagt, was sich hinsichtlich des andern Gliedes ergibt. Vgl. Prantl, Gesch. der Log. im Abendl. I, S. 467 bis 496. — In ihrer ganzen Erkenntnislehre bringen die Stoiker vieles, was wir in dem Empirismus Locke's wieder finden, der auch ohne Zweifel von der Stoa beeinflußt war. Andererseits zeigt auch Descartes in seiner Bestimmung des Kriteriums der Wahrheit Ähnlichkeit mit der stoischen Lehre.

§ 57. Die alte Stoa: Das System, II: Physik. Die Physik begreift bei den Stoikern außer der Kosmologie auch die Theologie in sich. Die Stoiker halten alles Wirkliche für körperhaft. Allerdings werden bei ihnen das Wirkende und das Leidende (die Gottheit und die Materie [Kraft und Stoff]) die beiden obersten Prinzipien genannt, aber ihr Gegensatz ist kein ursprünglicher und absoluter, sondern nur ein abgeleiteter und relativer. Die wirkende Gottheit ist nicht etwa abgesondert vom Stoffe, sondern nur ein feinerer Stoff, so daß der Stoizismus Materialismus und Monismus (freilich nicht im spinozistischen Sinne), nicht Dualismus ist. Der gröbere Stoff ist an sich selbst unbewegt und ungeformt, aber fähig, jede Bewegung und Form anzunehmen. Das Wirkende, das tätige, bewegende und gestaltende Prinzip in dem Ganzen der Welt ist die Gottheit. Die Welt ist begrenzt und kugelförmig. Sie hat eine durchgängige Einheit bei der größten Mannigfaltigkeit einzelner Gebilde. Die Schönheit und Zweckmäßigkeit, überhaupt die Vollkommenheit der Welt kann nur von einem denkenden Geiste herrühren und beweist daher das Dasein der Gottheit, die als Vorsehung (πρόνοια) alles zum Besten der Menschen eingerichtet hat. Da ferner die Welt selbstbewußte Teile hat, so kann das Weltganze, das vollkommener sein muß als jeder einzelne Teil, nicht bewußtlos sein; das Bewußtsein im Weltganzen aber ist die Gottheit. Diese durchdringt die Welt als ein allverbreiteter Hauch, als ein künstlerisch nach Zwecken bildendes Feuer, als die Seele und Vernunft des Alls; sie enthält in sich die einzelnen vernunftgemäßen Keimformen (λόγοι σπερματικοί).

Das göttliche Urfeuer verwandelt sich bei der Weltbildung in Luft und Wasser; das Wasser wird zum Teil Erde, bleibt zu einem andern Teile Wasser und verdunstet zu einem Teile in Luft, woraus sich wiederum Feuer entzündet. Die zwei dichteren Elemente, Erde und Wasser, sind vorwiegend leidend (Stoff), die beiden feineren, Luft und Feuer, vorwiegend wirkend (Kraft). Nach Ablauf einer gewissen Weltperiode nimmt die Gottheit alle Dinge wiederum in sich selbst zurück, indem vermöge

eines Weltbrandes (ἐκπύρωσις) alles in Feuer aufgeht. Aus diesem göttlichen Feuer geht dann immer aufs neue die Welt hervor, die sich bis ins Kleinste hinein in ganz gleicher Weise wieder entwickelt. In dem Entstehen und Vergehen der Welt herrscht eine absolute Notwendigkeit, welche mit der Gesetzmäßigkeit der Natur und mit der göttlichen Vernunft identisch ist; diese Notwendigkeit ist das Verhängnis (*Εἱμαρμένη*, Fatum), das seinerseits wieder von der alles beherrschenden *πρόνοια* nicht verschieden ist.

Die menschliche Seele ist ein Teil oder Ausfluß der Gottheit und steht mit dieser in Wechselwirkung. Sie ist der warme Hauch in uns, welcher den Körpern Halt und Form gibt. Sie überdauert den Leib, ist aber dennoch vergänglich und besteht längstens bis zur Weltverbrennung. Ihre Teile sind: die fünf Sinne, das Sprachvermögen, die Zeugungskraft und die herrschende Kraft (*τὸ ἡγεμονικόν*), die im Herzen ihren Sitz hat und der die Vorstellungen und Begehrungen und der Verstand angehören. Trotz dieser Teilung aber hört die Seele nicht auf, einheitlich zu sein.

Quellen: Stoic. vet. fragm. II No. 299—1216; I No. 85—177, 493—551; III, S. 215 ff., No. 27—37; S. 249 ff., No. 32—50.

Die Theologie und alle übrigen Lehren, welche bei Aristoteles der Metaphysik angehören, wurden von den Stoikern, denen alles Wirkliche für körperlich galt, zur Physik gezogen. Obschon sie aber der Physik, sofern diese die Gotteslehre in sich befaßt, den obersten Rang unter den philosophischen Doktrinen zuerkannten, wurde sie doch tatsächlich von ihnen mit geringerem Eifer als die Ethik behandelt, was sich namentlich auch dadurch bekundet, daß sie in ihr weniger selbständig als in der Logik und Ethik verfuhren und im wesentlichen auf die heraklitische Naturphilosophie, im einzelnen häufig auf Aristoteles zurückgriffen. Auf Heraklit geht namentlich ihre Lehre vom Logos und vom Feuer als der Substanz der Welt zurück. Dagegen ist die wichtige Lehre von den *λόγοι σπερματικοί* eine materialistisch und nominalistisch gestaltete Umformung der *εἴδη* des Aristoteles. An die Volksreligion schlossen sich die Stoiker an, indem sie die Mythologie äußerlich beibehielten; sie deuteten dieselbe jedoch nach dem Vorgang Früherer (vgl. oben S. 100. 109. 117. 180), aber in weitester Ausdehnung dieses Verfahrens in allegorischer Weise auf Wesenheiten und auf Vorgänge in der Natur (*φυσικὸς λόγος*, ratio physica) und auf moralische Begriffe. (S. besonders des Stoikers Herakleitos *Ὁμηρικὰ προβλήματα εἰς ἃ περὶ θεῶν Ὅμηρος ἠλληγόρησεν* und Kornutos' *Ἐπιδρομὴ τῶν κατὰ τὴν Ἑλληνικὴν θεολογίαν παραδεδομένων* unten § 68.)

Anstatt der vier aristotelischen *ἀρχαί* (Stoff, Form, wirkende Ursache und Zweckursache), die jedoch bereits von Aristoteles selbst in gewissem Sinne auf zwei reduziert wurden (s. oben S. 396), erscheinen bei den Stoikern (St. v. fr. II No. 300 ff. 1041) zwei Prinzipien: *τὸ ποιοῦν* und *τὸ πάσχον*, von denen jedoch auch das erstere materiell gedacht wird. Es ist also nicht etwa die den feinsten

und höchsten Substanzen innewohnende Kraft im Gegensatze zu ihrem stofflichen Bestande, sondern diese feinste und höchste Substanz selbst. Der göttliche und menschliche *νοῦς* sind somit nichts Immaterielles (Stoic. vet. fragm. II No. 1028 ff. 790 ff.). Wirkendes und Leidendes unterscheiden sich nur durch die größere und geringere Feinheit des Stoffes. Die beiden Prinzipien sind untrennbar, d. h. in allem gröberen Stoff ist auch das bildende Element enthalten. Die Stoiker sind mithin von Aristoteles aus in derselben Richtung weitergegangen wie dieser von Platon aus, und wiederum von ihm aus teils schon Theophrast, teils und besonders Straton der Lampsakener (s. unten § 67) und dessen Anhänger, indem sie durchweg an die Stelle der Transzendenz die Immanenz zu setzen versuchen, kommen aber in der Lehre von Gott und den Prinzipien nicht zu widerspruchslosen Aufstellungen (vgl. Stoic. vet. fragm. II No. 306 f. 310).

Das Leidende erklären die Stoiker als die qualitätslose Substanz oder die Materie (im engeren, relativen Sinne; im weiteren Sinne umfaßt die Materie, wie schon bemerkt, auch das Wirkende), das Wirkende aber als die ihr innewohnende Vernunft oder die Gottheit: Diog. L. 7, 134, St. v. fr. II No. 300: *δοκεῖ δ' αὐτοῖς ἀρχὰς εἶναι τῶν ὅλων δύο, τὸ ποιοῦν καὶ τὸ πάσχον. τὸ μὲν οὖν πάσχον εἶναι τὴν ἄποιον οὐσίαν, τὴν ὕλην, τὸ δὲ ποιοῦν τὸν ἐν αὐτῇ λόγον, τὸν θεόν.* Senec. Epist. 65, 2, St. v. fr. II No. 303: dicunt, ut scis, Stoici nostri duo esse in rerum natura, ex quibus omnia fiant, causam et materiam. Materia iacet iners, res ad omnia parata, cessatura, si nemo moveat. Causa autem, id est ratio, materiam format et quocumque vult, versat; ex illa varia opera producit. Esse ergo debet, unde fiat aliquid, deinde, a quo fiat; hoc causa est, illud materia. Der feinste Stoff ist die höchste Vernunftkraft; er wird als *πῦρ* oder als *πνεῦμα ἔνθερμον* gedacht, als *πνεῦμα διῆκον δι' ὅλου τοῦ κόσμου* oder als *πῦρ τεχνικόν* (das künstlerisch bildende Feuer im Unterschied von dem verzehrenden). Dieses feurige Pneuma ist zugleich die Gottheit (St. v. fr. II No. 1027; vgl. No. 1031 ff., I No. 171). Sie wird genannt *πνεῦμα διὰ πάντων διεληλυθὸς καὶ πάντ' ἐν ἑαυτῷ περιέχον* (Origen. c. Cels. 6, 7 S. 141, 6 K., St. v. fr. II No. 1051). Bei Diogenes Laërt. 7, 134 (St. v. fr. II No. 300) heißt es: *τοῦτον (τὸν θεόν) γὰρ ὄντα ἀΐδιον διὰ πάσης αὐτῆς (τῆς ὕλης) δημιουργεῖν ἕκαστα.* Dieses Pneuma ist es, was in gleichmäßiger Spannung durch Größtes und Kleinstes sich verbreitend alles zusammenhält (St. v. fr. II No. 439 ff.; Sen. Consol. ad Helv. 8, 3). Aus ihm sind auch die gröberen Elemente entstanden und lösen sich darein wieder auf. So verbinden sich in der stoischen Physik dynamischer und substanzieller Pantheismus (St. v. fr. II No. 1046: . . . *τοὺς Στωικοὺς σῶμα τὸ θεῖον ὑπολαβόντας καὶ πανταχοῦ παρεῖναι καὶ σωματικῶς, ἀλλ' οὐ μόναις ταῖς ἐνεργείαις*). Alles was ist, ist das Urfeuer oder die Gottheit in ihren verschiedenen Zuständen: Diog. Laërt. 7, 148 (St. v. fr. II No. 1022): *οὐσίαν δὲ θεοῦ Ζήνων μέν φησι τὸν ὅλον κόσμον καὶ τὸν οὐρανόν, ὁμοίως δὲ καὶ Χρύσιππος ἐν τῷ πρώτῳ περὶ θεῶν.* Nach Chrysippos im ersten Buch *περὶ προνοίας* (Plut. de Stoic. rep. 41, S. 1053b, St. v. fr. II No. 605) ist zu Zeiten die ganze Welt in Feuer aufgelöst, und dieses Feuer ist mit der Weltseele, dem leitenden Prinzip oder dem Zeus identisch; zu anderen Zeiten aber ist ein Teil dieses Feuers zu dichteren Stoffen geworden, und dann bestehen neben Zeus die Einzelwesen. Zeus ist ewig, während Sonne und Mond und die anderen Götter geworden und vergänglich sind (Plut. a. a. O. 38, S. 1051 f., St. v. fr. II No. 1049). Näheres über die stoische Lehre von Weltverbrennung (*ἐκπύρωσις*) und Welterneuerung St. v. fr. II No. 596 ff.

Bei der Weltentwicklung wird der sich bildenden groben Materie der *λόγος* oder der *λόγος σπερματικός* als das Gestaltende gegenübergestellt, der die

Formen für alles Entstehende (für die Einzeldinge), die Vielheit der *λόγοι σπερματικοί*, die vernünftigen, sich organisch und zweckvoll entwickelnden, in den Einzeldingen als Formen wirkenden, sie gestaltenden, aber doch materiellen Samenkeime in sich enthält. Die nach der *ἐκπύρωσις* sich wieder entfaltende neue Welt ist vermöge der *εἱμαρμένη*, die in den Dingen wirkt, ganz identisch mit der vorhergehenden, so daß dieselben Menschen entstehen und ganz dasselbe Geschick haben: *ἔσεσθαι γὰρ πάλιν Σωκράτη καὶ Πλάτωνα καὶ ἕκαστον τῶν ἀνθρώπων σὺν τοῖς αὐτοῖς καὶ φίλοις καὶ πολίταις, καὶ τὰ αὐτὰ πείσεσθαι καὶ τὰ αὐτὰ μεταχειριεῖσθαι, καὶ πᾶσαν πόλιν καὶ κώμην καὶ ἀγρὸν ὁμοίως ἀποκαθίστασθαι· γίνεσθαι δὲ τὴν ἀποκατάστασιν τοῦ παντὸς οὐχ ἅπαξ, ἀλλὰ πολλάκις· μᾶλλον δὲ εἰς ἄπειρον καὶ ἀτελεύτητον τὰ αὐτὰ ἀποκαθίστασθαι* (Nemes. de nat. hom. c. 38, St. v. fr. II No. 625, wo Weltverbrennung und Welterneuerung mit der Rückkehr der Planeten zu ihrem ersten Stande in Verbindung gebracht werden). Mit der Lehre von dem periodischen Entstehen und Vergehen der Welt trat die Stoa in entschiedenen Gegensatz zu der Ewigkeit der Welt, wie sie von Aristoteles und Theophrast angenommen wurde, so daß sich ein heftiger Streit zwischen Zenon und Theophrast über diesen Punkt abspielte. Doch ist bereits Diogenes der Babylonier in seinem höheren Alter wenigstens zum Zweifel an dem Dogma von der Weltverbrennung gekommen. S. darüber Philon *περὶ ἀφθαρσίας κόσμου* 77 VI S. 97 C.-W.

Diog. L. 7, 140 bezeugt als Lehre der Stoiker die Einheit, Begrenztheit und Kugelgestalt der Welt. Jenseits der Welt ist das unbegrenzte Leere (vgl. St. v. fr. II No. 534 ff. 547 ff.). Die Zeit ist (Diog. L. ebd. 141) die Ausdehnung der Bewegung der Welt (*διάστημα τῆς τοῦ κόσμου κινήσεως*). Sie ist unendlich nach der Seite der Vergangenheit und der Zukunft (vgl. St. v. fr. II No. 509 ff.).

Alle Einzelwesen sind voneinander verschieden. Seneca, der hier wohl die alte Lehre vertritt, sagt Epist. 113, 16: Inter cetera, propter quae mirabile divini artificis ingenium est, hoc quoque existimo (daß nämlich jedes Wesen seine besondere Farbe, Gestalt und Größe hat), et quod in tanta copia rerum numquam in idem incidit: etiam quae similia videntur, cum contuleris, diversa sunt . . . . . exegit a se, ut, quae alia erant, et dissimilia essent et inparia. Nicht zwei Blätter, nicht zwei lebende Wesen sind einander völlig gleich. (Dieser Gedanke ist der nämliche, den später Leibniz als principium identitatis indiscernibilium aufstellte und dem Zusammenhange seiner Monadologie einreihte; vgl. Grundriß III[11] S. 172 f.).

Alles geschieht nach dem Verhängnis (der *Εἱμαρμένη* [*Πεπρωμένη*], dem Fatum), welches in heraklitischer Weise als die Vernunft im All gedacht wird, als das allgemeine Gesetz, die strenge Verknüpfung von Ursache und Wirkung (Diog. L. 7, 149, St. v. fr. II No. 915: *καθ' εἱμαρμένην δέ φασι τὰ πάντα γίνεσθαι Χρύσιππος ἐν τοῖς περὶ εἱμαρμένης καὶ Ποσειδώνιος . . . . ἔστι δὲ εἱμαρμένη αἰτία τῶν ὄντων εἰρομένη ἢ λόγος καθ' ὃν ὁ κόσμος διεξάγεται*). Es ist keine besondere Macht neben der Gottheit, sondern die Gottheit selbst, insofern sie alles in einen notwendigen, unauflösbaren Zusammenhang gefügt hat. Doch scheinen nicht alle Stoiker die Notwendigkeit in einem so strengen, alles umfassenden Sinne genommen zu haben. Kleanthes in seinem „Hymnus auf Zeus" nimmt von der durch Gott bestimmten Notwendigkeit die bösen Taten aus, indem er sich etwa in folgender Weise äußert: Nichts geschieht ohne dich, Gottheit, außer was die Bösen tun durch ihre eigene Unvernunft; aber auch das Schlimme wird durch dich wiederum zum Guten gelenkt und dem Weltplane eingeordnet (Stoic. vet. fr. I No. 537, S. 122, 11 ff.). Dieser Notwendigkeit muß sich alles Einzelne

fügen, freiwillig oder gezwungen; vgl. Kleanthes bei Epiktet, Ench. 53, St. v. fr. I No. 527:

> Ἄγου δέ μ', ὦ Ζεῦ καὶ σύ γ' ἡ Πεπρωμένη,
> ὅποι ποθ' ὑμῖν εἰμι διατεταγμένος,
> ὡς ἕψομαί γ' ἄοκνος· ἢν δέ γε μὴ θέλω,
> κακὸς γενόμενος οὐδὲν ἧττον ἕψομαι.

Dieser stoische Fatalismus bereitete Schwierigkeiten, sobald man die Frage nach der sittlichen Zurechnung aufwarf. Die Stoiker mußten diese Schwierigkeiten um so mehr zu heben versuchen, je strenger ihre Ethik war und je größeres Gewicht sie dieser Ethik in dem Ganzen ihres Systemes beimaßen. Von einem solchen Versuche erfahren wir durch Cicero de fato 18, 41 (St. v. fr. II No. 974): Chrysippos suchte durch Unterscheidung zwischen causae principales und adiuvantes das Fatum festzuhalten und doch der die Zurechnung aufhebenden necessitas zu entgehen, indem das Fatum nur die causas adiuvantes herbeiführe, der appetitus aber bei uns selbst stehe. Das Nähere darüber in § 58. Vgl. im übrigen zur Lehre vom Fatum St. v. fr. II No. 912 ff., I No. 175 f.

Die Vorsehung (*πρόνοια*) ist vom Fatum nicht verschieden. Sie ist die Heimarmene unter einem besonderen Gesichtspunkte, nach einer besonderen Seite ihres Wesens betrachtet. Tritt in der *Εἱμαρμένη* die Unverbrüchlichkeit des Kausalzusammenhanges zutage, so stellt die *Πρόνοια* die weise und wohlwollende Fürsorge dar, die alles aufs beste ordnet, so daß der Mensch sich dieser Logik, die durch das Ganze geht und für ihn besonders sorgt, unbedingt anvertrauen kann. Gott ist der Vater aller, ist wohltätig und menschenfreundlich, und so ist die physische Ansicht von der Welt bei den Stoikern durchaus optimistisch. Die sogenannten Übel in der Welt sprechen freilich als durchaus unlogisch gegen die äußerlich gefaßte Teleologie. Deshalb sind die Stoiker gezwungen, die Übel mit dem Zweckvollen in Einklang zu bringen, und geben eine ausgeführte Theodizee, eine Rechtfertigung Gottes, bei der sie, namentlich Chrysippos, freilich ins Kleinliche, ja ins Lächerliche geraten, aber noch nicht in dem Grade wie die Physikotheologen des 18. Jahrhunderts. Das Nähere über die *πρόνοια* St. v. fr. II No. 1106 ff., I No. 172. 174. 176.

Mit der göttlichen Fürsorge brachten die Stoiker die Möglichkeit eines Vorauswissens und -verkündigens künftiger Dinge, die Weissagung, in engste Verbindung. Auch in diesem Punkte, wie in ihrer Theologie, schlossen sie sich im allgemeinen dem Volksglauben an, aber doch wieder so, daß sie die herrschenden Vorstellungen mit den Voraussetzungen ihres Systems in Einklang brachten. Sie entkleideten die Mantik ihres Wundercharakters und suchten sie auf wissenschaftlichen Boden zu stellen. Die Handhabe bot ihre Lehre vom einheitlichen, gesetzmäßigen Zusammenhange aller Dinge. Ist ein solcher vorhanden, dann besteht auch zwischen dem zukünftigen Ereignis und dem uns als Vorzeichen dieses Ereignisses dienenden Vorgange (Vogelflug u. dgl.) eine natürliche Verknüpfung. Die Aufgabe der Mantik ist, die Art dieser Verknüpfung durch die Erfahrung festzustellen und darnach von Fall zu Fall die Zeichen zu deuten (Cic. de div. 1, 52, 118; 2, 14, 33 [St. v. fr. II No. 1210 f.]; zur stoischen Divinationslehre im ganzen St. v. fr. II No. 1187 ff.).

Als das bedeutendste Dokument der stoischen Theologie mag der Hymnus des Kleanthes auf Zeus (bei Stob. Ecl. 1, 1, 12, I S. 25, 3 W.; Stoic. vet. fragm. I No. 537) hier eine Stelle finden.

Κύδιστ' ἀθανάτων, πολυώνυμε, παγκρατὲς αἰεί,
Ζεῦ, φύσεως ἀρχηγέ, νόμου μέτα πάντα κυβερνῶν,
χαῖρε· σὲ γὰρ πάντεσσι θέμις θνητοῖσι προσαυδᾶν.
ἐκ σοῦ γὰρ γένος ἐσμὲν † ἤχου μίμημα λαχόντες
μοῦνοι, ὅσα ζώει τε καὶ ἕρπει θνήτ' ἐπὶ γαῖαν.
τῷ σε καθυμνήσω, καὶ σὸν κράτος αἰὲν ἀείσω.
σοὶ δὴ πᾶς ὅδε κόσμος ἑλισσόμενος περὶ γαῖαν
πείθεται, ᾗ κεν ἄγῃς, καὶ ἑκὼν ὑπὸ σεῖο κρατεῖται.
τοῖον ἔχεις ὑποεργὸν ἀνικήτοις ὑπὸ χερσίν,
ἀμφήκη, πυρόεντα, ἀειζώοντα κεραυνόν,
τοῦ γὰρ ὑπὸ πληγῆς φύσεως πάντ' ἐρρίγα⟨σιν⟩.
ᾧι σὺ κατευθύνεις κοινὸν λόγον, ὃς διὰ πάντων
φοιτᾷ μιγνύμενος μεγάλοις μικροῖς τε φάεσσι,
ᾧι σὺ τόσος γεγαὼς ὕπατος βασιλεὺς διὰ παντός.
οὐδέ τι γίγνεται ἔργον ἐπὶ χθονὶ σοῦ δίχα, δαῖμον,
οὔτε κατ' αἰθέριον θεῖον πόλον οὔτ' ἐνὶ πόντῳ,
πλὴν ὁπόσα ῥέζουσι κακοὶ σφετέραισιν ἀνοίαις.
ἀλλὰ σὺ καὶ τὰ περισσὰ ἐπίστασαι ἄρτια θεῖναι,
καὶ κοσμεῖν τἄκοσμα, καὶ οὐ φίλα σοὶ φίλα ἐστίν.
ὧδε γὰρ εἰς ἓν πάντα συνήρμοκας ἐσθλὰ κακοῖσιν,
ὥσθ' ἕνα γίγνεσθαι πάντων λόγον αἰὲν ἐόντα,
ὃν φεύγοντες ἐῶσιν ὅσοι θνητῶν κακοί εἰσι,
δύσμοροι, οἵ τ' ἀγαθῶν μὲν ἀεὶ κτῆσιν ποθέοντες
οὔτ' ἐσορῶσι θεοῦ κοινὸν νόμον οὔτε κλύουσιν,
ᾧι κεν πειθόμενοι σὺν νῷ βίον ἐσθλὸν ἔχοιεν.
αὐτοὶ δ' αὖθ' ὁρμῶσιν ἄνοι κακὸν ἄλλος ἐπ' ἄλλο,
οἱ μὲν ὑπὲρ δόξης σπουδὴν δυσέριστον ἔχοντες,
οἱ δ' ἐπὶ κερδοσύνας τετραμμένοι οὐδενὶ κόσμῳ,
ἄλλοι δ' εἰς ἄνεσιν καὶ σώματος ἡδέα ἔργα.
. . . . . ἐπ' ἄλλοτε δ' ἄλλα φέρονται
σπεύδοντες μάλα πάμπαν ἐναντία τῶνδε γενέσθαι.
ἀλλὰ Ζεῦ πάνδωρε, κελαινεφές, ἀργικέραυνε,
ἀνθρώπους ⟨μὲν⟩ ῥύου ἀπειροσύνης ἀπὸ λυγρῆς,
ἣν σύ, πάτερ, σκέδασον ψυχῆς ἄπο, δὸς δὲ κυρῆσαι
γνώμης, ᾗ πίσυνος σὺ δίκης μέτα πάντα κυβερνᾷς,
ὄφρ' ἂν τιμηθέντες ἀμειβώμεσθά σε τιμῇ,
ὑμνοῦντες τὰ σὰ ἔργα διηνεκές, ὡς ἐπέοικε
θνητὸν ἐόντ', ἐπεὶ οὔτε βροτοῖς γέρας ἄλλο τι μεῖζον
οὔτε θεοῖς ἢ κοινὸν ἀεὶ νόμον ἐν δίκῃ ὑμνεῖν.

Die menschliche Seele ist *τὸ συμφυὲς ἡμῖν πνεῦμα* (Diog. L. 7, 156, St. v. fr. II No. 774, vgl. 778), oder näher (nach Chrys. b. Galen, Hipp. et Plat. plac. S. 251 Müll., St. v. fr. II No. 885) *πνεῦμα σύμφυτον ἡμῖν συνεχὲς παντὶ τῷ σώματι διῆκον.* Seiner Beschaffenheit nach wird dieses *πνεῦμα* als *νοερὸν θερμόν* charakterisiert (Aët. plac. 4, 3, 3, St. v. fr. II No. 779). Auch als Feuer kann die Seele bezeichnet werden (Cic. de nat. deor. 3, 14, 36; Tusc. disp. 1, 9, 19 [St. v. fr. I No. 134]). Ihre acht Teile (den herrschenden Teil [das *ἡγεμονικόν*, die Vernunft], die fünf Sinne, das Sprachvermögen und die Zeugungskraft) nennen Aët. plac. 4, 4, 4, Diog. L. 7, 110. 157 u. a. (St. vet. fr. II No. 827 ff.). Daß das Hegemonikon in der Brust, nicht im Haupte wohne, folgerten Chrysipp und andere Stoiker hauptsächlich aus dem Umstande, daß die Stimme,

der Ausdruck des Gedankens, aus der Brust herkomme. Doch waren manche Stoiker hiermit nicht einverstanden und setzten den herrschenden Teil der Seele ins Haupt (Galen Hipp. et Plat. plac. S. 251 M. [St. v. fr. II No. 885]; ebenda S. 317 [St. v. fr. II No. 908], vgl. Kornut. Epidr. 20 S. 35, 6 ff. L.; Philod. d. piet. 16, S. 549, 9 ff. Diels [St. v. fr. II No. 910]). Solange der Teil der allgemeinen Vernunft, welcher in den einzelnen Menschen übergegangen ist, im Menschen wohnt, ohne sich durch die Rede zu äußern, ist er der *λόγος ἐνδιάθετος*, sobald er sich aber durch Worte kundgibt, heißt er *λόγος προφορικός*, Bezeichnungen, die von den Stoikern auch zu anderen Philosophen übergegangen sind und später bei den Kirchenvätern besonders auf das Verhältnis des Logos zu dem Vater angewandt wurden (vgl. übrigens Plat. Soph. 263 e: die *διάνοια* ist die innere Rede des Geistes, und Aristot. Anal. post. 10, 76 b 24 f.: *τὸν ἔξω λόγον — τὸν ἐν τῇ ψυχῇ* [*λόγον*]). — Von einer ununterbrochenen Fortdauer der Einzelseele konnte nach den allgemeinen Voraussetzungen der stoischen Physik keine Rede sein. Mit dem Weltbrande kehrt auch die am längsten lebende Einzelseele ins Urfeuer zurück, um dann freilich mit der Welterneuerung wieder als die alte zu erstehen. Bei dem Problem der Seelenfortdauer konnte es sich also nur darum handeln, wie weit die Seelen bis zur Ekpyrosis fortleben. Kleanthes nahm dies für alle Seelen an, Chrysippos aber gestand es nur den Seelen der Weisen zu (Diog. L. 7, 157, St. v. fr. I No. 522, II No. 811).

Die Pflanzen besitzen nach stoischer Auffassung keine Seele (St. v. fr. II No. 708 ff.; anders Platon [s. o. S. 335]), wohl aber die Tiere. Im ganzen unterscheidet die Schule vier Arten von Naturdingen. Auf unterster Stufe steht das Unorganische, dessen Daseinsprinzip eine es zusammenhaltende *ἕξις* ist. Es folgen die Pflanzen, die von der *φύσις* (der zur Bewegungskraft gesteigerten *ἕξις*) beherrscht werden. Das Lebewesen überhaupt besitzt *ψυχή*, die sich von den beiden unteren Prinzipien durch das Hinzutreten von Vorstellungsvermögen und Trieb (*φαντασία* und *ὁρμή*) unterscheidet. Beim Menschen gesellt sich dazu noch die Vernunft, der *λόγος* (St. v. fr. II No. 458). Beim Lebewesen stellt sich nach seiner Geburt zunächst die Selbstwahrnehmung ein (*αἴσθησις ἑαυτοῦ*). Aus diesem rein intellektuellen Verhalten wächst alsbald ein anderes, der Gefühls- und Willenssphäre zugehöriges hervor: das Wesen tritt in ein Zugehörigkeitsverhältnis zu sich selbst, es entwickelt sich die *πρὸς ἑαυτοὺς οἰκείωσις*, die in Selbstliebe und Selbsterhaltungstrieb zur Erscheinung kommt. Über diese Lehren orientiert in eingehender Weise die neuerdings durch einen Papyrusfund z. T. wieder ans Licht gekommene *Ἠθικὴ στοιχείωσις* des Hierokles (s. § 68); vgl. Hermes 51 (1916), 518 ff. Im übrigen vergleiche man das Nähere über die stoische Psychologie in St. v. fr. II No. 773—911; I No. 134—151, 518—526.

§ 58. Die alte Stoa: Das System, III: Ethik.

Die Ethik der Stoa umfaßt ein Doppeltes, einmal die reinen Begriffe und allgemeinen Grundsätze, sodann die Anwendung dieser auf einzelne Lebensgebiete. Das zweite geht auf das Praktische, das erste hält sich mehr in der Theorie. — Das oberste Lebensziel, die Glückseligkeit (*εὐδαιμονία, εὔροια βίου*) oder das höchste Gut ist die Tugend in spezifisch stoischer Beziehung: das naturgemäße Leben (*ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν*), die Übereinstimmung des menschlichen Verhaltens mit dem

allbeherrschenden Naturgesetz, der Vernunft in der Welt, oder des menschlichen Willens mit dem göttlichen Willen. Nicht in der Betrachtung, sondern im Handeln liegt die höchste Aufgabe des Menschen. Die Tugend ist zur Glückseligkeit ausreichend. Sie allein ist ein Gut im vollen Sinne des Wortes; alles, was nicht Tugend oder Laster ist, ist auch weder etwas Gutes noch etwas Böses, sondern ein Mittleres, Gleichgültiges (*ἀδιάφορον*, „Indifferentes“); unter diesem Mittleren ist aber gleichwohl einiges vorzuziehen (*προηγμένον*), anderes abzuweisen (*ἀποπροηγμένον*), wiederum anderes im engeren Sinne gleichgültig. Die Lust ist etwas zur Tätigkeit Hinzutretendes, das nicht ein Ziel unseres Strebens werden darf.

Die Kardinaltugenden sind: sittliche Einsicht (*φρόνησις*), Tapferkeit, Besonnenheit und Gerechtigkeit. Die Tugenden stehen miteinander in unlösbarem Zusammenhange, so daß niemand eine einzelne besitzen kann, der nicht alle besitzt. Die vollkommene Pflichterfüllung oder das *κατόρθωμα* ist das Rechttun in der rechten Gesinnung, wie sie der Weise besitzt; das Rechte im Handeln als solches, wobei es auf die Gesinnung nicht in erster Linie ankommt, ist das Geziemende (*καθῆκον*). — Nur der Weise leistet die vollkommene Pflichterfüllung. Der Weise ist leidenschaftslos, obschon nicht unempfindlich; er übt gegen sich und andere nicht Nachsicht, sondern Gerechtigkeit; er allein ist frei; er ist König und Herr und steht an innerer Würde keinem andern Vernunftwesen, auch selbst dem Zeus nicht nach; er ist Herr auch über sein Leben und darf dasselbe nach freier Selbstentscheidung beenden. Die späteren Stoiker gestanden ein, daß kein einzelner dem Ideale des Weisen vollkommen entspreche, sondern faktisch nur der Unterschied der Toren und der (zur Weisheit) Fortschreitenden (*προκόπτοντες*) bestehe.

Das Handeln des Menschen geht auf die menschliche Gemeinschaft. Alles andere ist um der Menschen und Götter willen geworden, der Mensch aber um der Gemeinschaft willen. So ist auch der Trieb nach Gemeinschaft mit der Vernunft in jedem Menschen gegeben; da aber in allen Menschen dieselbe Vernunft lebt, welche als allgemeines Gesetz gelten soll, gibt es nur ein Gesetz, ein Recht, einen Staat, und so setzen die Stoiker an die Stelle der einzelnen Staaten den Weltstaat, an die Stelle der Politik den Kosmopolitismus.

Quellen: Stoic. vet. fr. I No. 178—276 (Zenon), 351—403 (Ariston von Chios), 552—588 (Kleanthes), III No. 1—768 (Chrysippos). Ebenda S. 218 ff.,

No. 38—53 (Diogenes von Seleukeia); S. 251 ff., No. 51—67 (Antipatros von Tarsos).

Hier im Grundriß muß zweckentsprechend der theoretische, allgemeine Teil der Ethik vor dem ins Einzelne, Praktische gehenden das Übergewicht haben. — Nach Stob. Ecl. II S. 75, 11 ff. W., St. v. fr. I No. 179. 552, vgl. III No. 12, soll Zenon das ethische Ziel als die Übereinstimmung mit sich selbst bezeichnet haben: *τὸ ὁμολογουμένως ζῆν, τοῦτο δ' ἐστὶ καϑ' ἕνα λόγον καὶ συμφώνως ζῆν*, und erst Kleanthes zu *ὁμολογουμένως* hinzugefügt haben: *τῇ φύσει*. Doch sagt Diog. L. 7, 87, St. vet. fr. I No. 179, Zenon habe in der Schrift *περὶ ἀνθρώπου φύσεως* das *ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν* als das Moralprinzip aufgestellt, und diese Angabe erscheint nicht unglaubhaft, da bereits von Speusippos die Glückseligkeit als *ἕξις τελεία ἐν τοῖς κατὰ φύσιν ἔχουσιν* (nach Clem. Alex. Strom. 2, 22, 133, II S. 186, 19 f. St., Speus. fragm. 57 L.) definiert worden war (s. oben S. 355), und da Polemon gefordert hatte (nach Cic. Acad. pr. 2, 42, 131): honeste vivere, fruentem rebus iis, quas primas homini natura conciliet (s. oben S. 357), und da ferner auch Heraklit (fr. 112, s. oben S. 72) die ethische Forderung aufgestellt hatte: *ἀληϑέα λέγειν καὶ ποιεῖν κατὰ φύσιν ἐπαΐοντας*. Aber es ist sehr wohl möglich, daß die bei Stobaios dem Zenon zugeschriebene Formel in der alten Stoa neben der gewöhnlichen vorkam, da auch bei Seneca die beiden Angaben über das ethische Ziel sich finden: De vita beata 8, 2: Idem est beate vivere et secundum naturam; ebenda 8, 6: quare audaciter licet profitearis summum bonum esse animi concordiam; Ep. 20, 5: Quid est sapientia? semper idem velle atque idem nolle; licet illam exceptiunculam non adicias, ut rectum sit, quod velis: non potest enim cuiquam idem semper placere nisi rectum. Aus dem letzten Zusatz geht schon hervor, daß schließlich die beiden Formeln inhaltlich auf dasselbe hinausgehen. Konsequent im Handeln kann man nur sein, wenn man seiner Natur nach lebt. Vgl. auch Stob. Ecl. II S. 77, 16 W., St. v. fr. III No. 16: *Τέλος δέ φασιν εἶναι τὸ εὐδαιμονεῖν, οὗ ἕνεκα πάντα πράττεται, αὐτὸ δὲ πράττεται μέν, οὐδενὸς δὲ ἕνεκα* (vgl. Platon oben S. 252. 261). *τοῦτο δὲ ὑπάρχειν ἐν τῷ κατ' ἀρετὴν ζῆν, ἐν τῷ ὁμολογουμένως ζῆν, ἔτι, ταὐτοῦ ὄντος, ἐν τῷ κατὰ φύσιν ζῆν . . . . δῆλον οὖν ἐκ τούτων ὅτι ἰσοδυναμεῖ τὸ κατὰ φύσιν ζῆν καὶ τὸ καλῶς ζῆν καὶ τὸ εὖ ζῆν καὶ πάλιν τὸ καλὸν κἀγαϑὸν καὶ ἡ ἀρετὴ καὶ τὸ μέτοχον ἀρετῆς, καὶ ὅτι πᾶν ἀγαϑὸν καλόν, ὁμοίως δὲ καὶ πᾶν αἰσχρὸν κακόν· δι' ὃ καὶ τὸ Στωϊκὸν τέλος ἴσον δύνασϑαι τῷ κατ' ἀρετὴν βίῳ.*

Die *φύσις*, der der Mensch zu folgen hat, erscheint bei Kleanthes als die allgemeine Natur, d. h. die des Weltalls (St. v. fr. I No. 555); Chrysippos dagegen bezeichnet sie als die allgemeine und im besonderen die menschliche Natur (die in ihren Forderungen sich decken, insofern unsere Natur nur Teil und Absenker der allgemeinen Natur ist). Seine Formel war: *κατ' ἐμπειρίαν τῶν φύσει συμβαινόντων ζῆν* oder *ἀκολούϑως τῇ φύσει ζῆν* (Diog. L. 7, 87 ff., St. v. fr. III No. 4). In den Formeln, deren sich spätere Stoiker bedienten, gibt sich meist eine Hinneigung zur anthropologischen Fassung des Moralprinzips kund, insbesondere in dem Satze einiger Jüngeren (bei Clem. Al. Strom. 2, 21, 129, 5, II S. 183 St.): *τέλος εἶναι τὸ ζῆν ἀκολούϑως τῇ τοῦ ἀνθρώπου κατασκευῇ*, wiewohl dies nur eine Veränderung des Ausdrucks, nicht des Inhalts ist. Die Formel des Babyloniers Diogenes war: *εὐλογιστεῖν ἐν τῇ τῶν κατὰ φύσιν ἐκλογῇ καὶ ἀπεκλογῇ*, St. v. fr. III S. 219, No. 44. 46, die des Antipatros von Tarsos: *ζῆν ἐκλεγομένους μὲν τὰ κατὰ φύσιν, ἀπεκλεγομένους δὲ τὰ παρὰ φύσιν* (oft formulierte er das Ziel auch so: *πᾶν τὸ καϑ' αὑτὸν ποιεῖν διηνεκῶς καὶ ἀπαραβάτως πρὸς τὸ τυγχάνειν τῶν προηγουμένων κατὰ φύσιν*), St. v. fr. III S. 252, No. 57, die des

Panaitios: *ζῆν κατὰ τὰς δεδομένας ἡμῖν ἐκ φύσεως ἀφορμάς*, die des Poseidonios: *ζῆν θεωροῦντα τὴν τῶν ὅλων ἀλήθειαν καὶ τάξιν καὶ συγκατασκευάζοντα αὐτὸν κατὰ τὸ δυνατόν, κατὰ μηδὲν ἀγόμενον ὑπὸ τοῦ ἀλόγου μέρους τῆς ψυχῆς* (Clem. Alex. Strom. 2, 21, 129, 4, II S. 183 St.). — Die beiden letzten, den Hauptvertretern der mittleren Stoa (unten § 66) angehörigen Telosbestimmungen haben wir hier sogleich angeführt, damit sie mit den früheren verglichen werden können. — Die Formeln, auch die anderer, finden sich außer bei Clemens und Diog. 7, 87 ff. noch bei Stob. Ecl. II S. 75, 11 ff. W. Aus den St. v. fr. sind zur Telosbestimmung zu vergleichen III No. 2—28; S. 219, No. 44. 46; S. 252 f., No. 57 bis 59; I No. 179—182, 552—556. Zur geschichtlichen Erklärung der Telosformeln s. besonders Ad. Bonhöffer, Die Ethik des Stoikers Epictet, S. 163 ff.

Nicht auf Lust, sondern auf Selbsterhaltung geht der ursprüngliche Lebenstrieb nach Chrysipp im ersten Buche *περὶ τελῶν* (Diog. L. 7, 85, St. v. fr. III No. 178): *πρῶτον οἰκεῖον εἶναι παντὶ ζῴῳ τὴν αὑτοῦ σύστασιν καὶ τὴν ταύτης συνείδησιν.* Die Ethik knüpft hier an die in der Physik (oben S. 448) entwickelte Lehre von der *οἰκείωσις* an. Die Lust ist eine sich von selbst einstellende Folge (*ἐπιγέννημα*) des gelingenden Strebens nach dem, was mit unserer Natur harmoniert, und darf nicht als Ziel ins Auge gefaßt werden (Diog. L. 7, 94; Sen. de vit. beata 9, 1 f.; 15, 2. Zu *ἐπιγέννημα* vergleiche man Arist. Eth. Nic. *K* 3, 1174 b 31 ff.: *τελειοῖ δὲ τὴν ἐνέργειαν ἡ ἡδονὴ οὐχ ὡς ἡ ἕξις ἐνυπάρχουσα, ἀλλ' ὡς ἐπιγιγνόμενόν τι τέλος*). Unter den verschiedenen Elementen des menschlichen Wesens ist das höchste und für das sittliche Verhalten ausschlaggebende die Vernunft, durch welche wir das allherrschende Gesetz oder die Ordnung des Weltalls erkennen. Aber nicht die Erkenntnis als solche, sondern die gehorsame Befolgung der göttlichen Naturordnung ist unsere oberste Pflicht. Chrysippos tadelt (bei Plutarch de St. repugn. 2, S. 1033 d, St. vet. fr. III No. 702) diejenigen Philosophen, denen das theoretische Leben als Selbstzweck gilt, indem er dafür hält, daß sie im Grunde doch nur einem feineren Hedonismus huldigen. Doch muß die rechte *πρᾶξις* in dem vernunftgemäßen Leben (*βίος λογικός*) auf der *θεωρία* beruhen und mit ihr verschmolzen sein. In der Höherschätzung des Theoretischen liegt ein wesentlicher Unterschied der Stoa gegenüber dem Kynismus.

Das vernunftgemäße Verhalten ist die Tugend (recta ratio, Cic. Tusc. 4, 15, 34, St. v. fr. III No. 198; ratio perfecta, Seneca Ep. 76, 10, St. v. fr. III No. 200a). Sie ist eine *διάθεσις*, d. h. ein Zustand, der (wie die Geradheit) kein Mehr noch Minder zuläßt (Diog. L. 7, 98. 101, Simpl. in Categ. S. 237, 31 ff., 284, 32 ff. Kalbfl., St. v. fr. II No. 393). Es gibt eine Annäherung zur Tugend, aber der, welcher sich annähert (*ὁ προκόπτων*), steht noch ebensowohl, wie der durchaus Lasterhafte, in der Untugend; zwischen Tugend und Untugend (*ἀρετὴ καὶ κακία*) gibt es kein Mittleres (Diog. L. 7, 127; Stob. Ecl. II S. 65, 7 W., St. v. fr. I No. 566). Kleanthes erklärte (mit den Kynikern) die Tugend für unverlierbar (*ἀναπόβλητον*), Chrysippos für verlierbar (*ἀποβλητήν*, Diog. L. 7, 127, St. v. fr. I No. 568 f.).

Wie andere Philosophen unterscheiden auch die Stoiker innerhalb der Tugend als Gesamtzustand eine Reihe von Einzeltugenden. Sie werden von Zenon sämtlich auf die *φρόνησις* zurückgeführt, jedoch so, daß diese sich bei dem Zuerteilen als Gerechtigkeit, bei dem Erstreben als Besonnenheit, bei dem Erdulden als Tapferkeit gestalte (Plut. de Stoic. repug. 7, S. 1034 c, St. v. fr. I No. 200, Plut. virt. mor. 2, S. 441 a, St. v. fr. I No. 201 [vgl. II No. 263]: *ὁριζόμενος τὴν φρόνησιν ἐν μὲν ἀπονεμητέοις δικαιοσύνην, ἐν δ' αἱρετέοις σωφροσύνην, ἐν δ' ὑπομενετέοις ἀνδρίαν*). Neben der platonischen Vierzahl tritt auch der pla-

tonische Intellektualismus zutage, wenn die Stoiker die Einsicht (*φρόνησις*, entsprechend der platonischen *σοφία*) definieren als *ἐπιστήμη ἀγαθῶν καὶ κακῶν καὶ οὐδετέρων*, die Tapferkeit als *ἐπιστήμη δεινῶν καὶ οὐ δεινῶν καὶ οὐδετέρων* (vgl. Platon oben S. 241. 244. 289), die Besonnenheit (Selbstbeschränkung) als *ἐπιστήμη αἱρετῶν καὶ φευκτῶν καὶ οὐδετέρων*, die Gerechtigkeit als *ἐπιστήμη ἀπονεμητικὴ τῆς ἀξίας ἑκάστῳ* (die einem jeden zuteilt, was ihm gebührt, suum cuique tribuens); vgl. St. v. fr. II No. 262 f. 265 ff. Diesen Haupttugenden werden zahlreiche andere Tugenden untergeordnet (St. v. fr. III No. 264 ff.). Die Tugenden sind alle untrennbar miteinander verbunden: *τὰς δὲ ἀρετὰς λέγουσιν ἀντακολουθεῖν* (term. techn., der auch bei anderen Philosophen in späterer Zeit eine Rolle spielt) *ἀλλήλαις καὶ τὸν μίαν ἔχοντα πάσας ἔχειν* (St. v. fr. III No. 295 ff.). In jeder Handlung des Weisen sind die sämtlichen Tugenden enthalten (Stob. Ecl. II S. 65, 12; 102, 20 W., St. v. fr. III No. 557. 563). Für die Einzelheiten der stoischen Tugendlehre vergleiche man St. v. fr. III No. 197—307, I No. 199—204.

Die Tugend ist zur Glückseligkeit, die wie von den Früheren, so auch von den Stoikern als das ethische Ziel des Menschen hingestellt wird, ausreichend (Cic. Parad. 2 § 16 ff.; Diog. L. 7, 127, St. v. fr. III No. 49), nicht als ob sie unempfindlich gegen den Schmerz mache, sondern weil sie ihn überwindet (Sen. Ep. 9, 3). Sie ist somit das einzige Gut. Gleichwohl soll nicht alles andere gleichgültig und für die Wertschätzung außer Frage bleiben. Hier stellen die Stoiker einen Unterschied auf zwischen *προηγμένα* und *ἀποπροηγμένα*. Die *προηγμένα* sind nicht Güter, aber doch schätzbare Dinge, denen wir naturgemäß nachstreben. Definiert werden sie als Dinge, die (relativ) viel Wert haben (aber nicht den größten Wert, der das Kennzeichen des *ἀγαθόν* im Gegensatz zum *προηγμένον* ausmacht), die *ἀποπροηγμένα* als Dinge, die viel Unwert haben. Zu den *προηγμένα* gehören die ersten Objekte der natürlichen Triebe (*τὰ πρῶτα κατὰ φύσιν*, prima naturae, auf dem Gebiete des Seelischen gute Beanlagung, Kunstfertigkeit, sittlicher Fortschritt [*προκοπή*, im Gegensatze zur vollendeten *ἀρετή*, die kein *προηγμένον*, sondern ein *ἀγαθόν* ist], auf körperlichem Gebiete Leben, Gesundheit, Stärke usw., auf dem Gebiete des Äußeren Reichtum, Ansehen, edle Abkunft usw.). Es ist geziemend, denselben nach der Ordnung ihres Wertes nachzustreben (St. v. fr. III No. 127—139). Zwischen den *προηγμένα* und *ἀποπροηγμένα* liegen (als Adiaphora im engeren Sinne) die Dinge, die nicht einmal einen solchen bedeutenden Vorzugswert oder das Gegenteil dieses Wertes besitzen, wie z. B. die Tatsache, daß man eine gerade oder daß man eine ungerade Zahl Haare auf dem Kopfe hat, u. dgl. (Diog. Laërt. 7, 104, Stob. Ecl. II 79, 4 ff. W.).

Die Handlung (*ἐνέργημα*), welche, der Natur eines Wesens gemäß, im allgemeinen *κατὰ λόγον* ist und welche demgemäß sich mit gutem Grunde rechtfertigen läßt, ist das *καθῆκον*, das vollendete *καθῆκον* aber, welches *κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον* geschieht, auf tugendhafter Gesinnung oder dem vollen Gehorsam gegen die Vernunft beruht, ist das *κατόρθωμα* (Diog. L. 7, 107 f., bei dem freilich *κατόρθωμα* nicht vorkommt; Stob. Ecl. II 85, 12 ff. W. Der Unterscheidung von Legalität und Moralität läßt sich der Gegensatz von *καθῆκον* und *κατόρθωμα* nur mit Einschränkung gleichsetzen; vgl. Bonhöffer, Die Ethik des Stoikers Epictet S. 198 ff. — Das Nähere über *καθῆκον* und *κατόρθωμα* s. in den Quellenstellen St. v. fr. III No. 491—523; I No. 230—232). Keine Tat als solche ist löblich oder schändlich; eine jede selbst von denen, die für die frevelhaftesten gelten, ist gut, wenn sie in der rechten Gesinnung geschieht, im entgegengesetzten Fall ist eine jede böse (Sen. Ep. 95, 57 [St. v. fr. III No. 517], vgl. Orig. c. Cels. 4,

45, S. 318, 5 ff. Koe.). Da auch das Leben zu den *ἀδιάφορα* gehört, so ist die Selbsttötung gestattet als *εὔλογος ἐξαγωγή* (Cic. de fin. 3, 18, 60; Diog. L. 7, 130; diese und andere stoische Stellen über den Selbstmord St. v. fr. III No. 757 bis 768, I No. 258). Vgl. insbesondere Sen. de provid. c. 6, 7: Ante omnia cavi (die Gottheit spricht), ne quid vos teneret invitos; patet exitus: si pugnare non vultis, licet fugere. Ep. 12, 10: Malum est in necessitate vivere; sed in necessitate vivere necessitas nulla est . . . patent undique ad libertatem viae multae breves, faciles; agamus deo gratias, quod nemo in vita teneri potest: calcare ipsas necessitates licet. Ep. 104, 21: cum Socrate, cum Zenone versare: alter te docebit mori, si necesse erit, alter, antequam necesse erit.

Die wichtigste Forderung für das praktische Verhalten betrifft die Überwindung der Affekte (*πάθη*). Die Stoiker haben die Affektenlehre teils nach der psychologischen, teils nach der ethischen Seite hin zuerst ausgebildet. Nach Zenon (Diog. L. 7, 110, St. v. fr. I No. 205; vgl. III No. 391) ist das *πάθος* eine unvernünftige und naturwidrige Seelenbewegung oder ein das Maß überschreitender Trieb, *ἄλογος καὶ παρὰ φύσιν ψυχῆς κίνησις ἢ ὁρμὴ πλεονάζουσα.* Intellektualistisch definiert Chrysippos die Affekte als (Falsch-) Urteile (St. v. fr. III 456. 461). Die Hauptformen sind Lust, Begierde, Bekümmernis und Furcht. Sie zerfallen in viele Unterarten. Die Hauptaffekte scheiden sich nach den Kriterien: Gegenwart oder Zukunft, vermeintliches Gut oder vermeintliches Übel, in einer durch folgendes Schema zu veranschaulichenden Weise:

	Vermeintliches Gut	Vermeintliches Übel
Gegenwart	*ἡδονή*	*λύπη*
Zukunft	*ἐπιθυμία*	*φόβος*

(vgl. Cic. Tusc. 3, 11, 24 f. [St. v. fr. III No. 385]). Die Bekümmernis (*λύπη*, aegritudo) wird definiert: Opinio recens mali praesentis, in quo demitti contrahique animo rectum esse videatur (*δόξα πρόσφατος κακοῦ παρουσίας, ἐφ' ᾧ οἴονται δεῖν συστέλλεσθαι*), die Lust (*ἡδονή*, laetitia) als opinio recens boni praesentis, in quo efferri rectum esse videatur (*δόξα πρόσφατος ἀγαθοῦ παρουσίας, ἐφ' ᾧ οἴονται δεῖν ἐπαίρεσθαι*), die Furcht (*φόβος*, metus) als opinio impendentis mali, quod intolerabile esse videatur (*φυγὴ ἀπὸ προσδοκωμένου δεινοῦ*), die Begierde (*ἐπιθυμία*, libido) als opinio venturi boni, quod sit ex usu iam praesens esse atque adesse (*δίωξις προσδοκωμένου ἀγαθοῦ*): Cic. Tusc. 4, 7, 14; St. v. fr. III No 393, vgl. 391. 392. 394. Kein Affekt ist naturgemäß und nützlich, und deshalb ist die Apathie geboten (St. v. fr. III No. 443—455) — eine Unterscheidungslehre der Stoa gegenüber anderen Schulen, insbesondere dem Peripatos: Cic. Tusc. 4, 19, 43. Sen. Ep. 116, 1 (St. v. fr. III No. 443): Utrum satius sit modicos habere adfectus an nullos, saepe quaesitum est: nostri illos expellunt, Peripatetici temperant. Doch stehen den *πάθη* gegenüber die *εὐπάθειαι*, die vernünftigen Stimmungen der Seele. Von ihnen gibt es nur drei Hauptarten, die aber wieder mehrere Unterarten in sich befassen: *χαρά, εὐλάβεια* und *βούλησις*, entsprechend den Affekten *ἡδονή, φόβος* und *ἐπιθυμία*, aber als vernunftgemäße Regungen diesen Affekten entgegengesetzt. Der *λύπη* kann nichts Vernunftgemäßes entsprechen, offenbar weil der Weise, als der einzig Vernünftige, nichts, was Traurigkeit veranlassen könnte, d. h. etwas Schlechtes, in sich haben kann (Diog. L. 7, 115 f., Cic. Tusc. 4, 6, 11 ff.). Das Nähere über die stoische Lehre von *πάθη* und *εὐπάθειαι* St. v. fr. III No. 377—490, I No. 205—215, 570—575.

Das vernunftgemäße Verhalten ist vertreten durch den Weisen, dessen Idealbild die Stoiker gerne ausführten. Er vereinigt in sich alle Vollkommenheiten und alle Glückseligkeit und steht selbst dem Zeus nur in Unwesentlichem

nach (Sen. de prov.: Bonus tempore tantum a deo differt). Nach Plut. de comm. not. 33 lehrte Chrysipp: *ἀρετῇ οὐχ ὑπερέχειν τὸν Δία τοῦ Δίωνος, ὠφελεῖσθαί τε ὁμοίως ὑπ' ἀλλήλων τὸν Δία καὶ τὸν Δίωνα σοφοὺς ὄντας.* Das Gegenstück des Weisen, der Tor, ist dem Wahnsinnigen gleichzuachten (Cic. Paradox. 4; Tusc. 3 5, 10; 4, 24, 54 [St. v. fr. III No. 665]). Aber Schlechtigkeit und sittliches Verderben walten überall, ja alle Menschen rasen, erreichen also die in ihnen angelegte sittliche Vollendung nicht. Wenn auf physikalischem Gebiet die beste Welt gelehrt wird, so hier auf ethischem die schlechteste. — Den Unterschied zwischen dem Weisen und dem Unweisen faßten Zenon und seine Nachfolger schroff, indem sie die Menschen geradezu in gute (*σπουδαῖοι*) und schlechte (*φαῦλοι*) einteilten (Stob. Ecl. II 99, 4 f. W.; St. v. fr. I No. 216). Die Schärfe des Gegensatzes ergab sich schon aus den oben S. 451 f. erwähnten Lehren, daß es zwischen der Tugend und ihrem Gegenteil kein Mittleres gebe und daß alle Tugenden untrennbar miteinander verbunden seien. Das Nähere über die stoische Zeichnung des Weisen und des Toren St. v. fr. III No. 544—684; I No. 216—229.

Unbeschadet seiner moralischen Selbständigkeit steht doch der Weise mit allen anderen Vernunftwesen in praktischer Gemeinschaft. Eine physikalische Grundlage der Lehre von der menschlichen Gemeinschaft bildet wieder die namentlich durch Hierokles uns bekannte Doktrin der *οἰκείωσις*. Diese, zunächst in der Selbstliebe und dem Selbsterhaltungstriebe des Individuums sich äußernd, dehnt ihren Bereich auf alles das aus, was infolge natürlicher Beziehungen im weitesten Sinne dem Individuum zugehörig ist, so auf Eltern und Kinder, sonstige Verwandte, Freunde, Volksgenossen und schließlich die gesamte Menschheit. Ethische Aufgabe ist es, diese *οἰκείωσις*, die naturgemäß zunächst dem eigenen Selbst gegenüber am stärksten sein wird, auch in ihrer Ausdehnung auf die Mitmenschen nach Möglichkeit gleich intensiv zu erhalten. Jeder Einzelne ist gleichsam Mittelpunkt vieler konzentrischen Kreise. Der engste unter ihnen umfaßt den eigenen Leib und was zu seiner Pflege gehört, die weiteren Kreise die Anverwandten der verschiedenen Grade, die Genossen der engeren und weiteren politischen und nationalen Verbände (Demen- und Phylengenossen, schließlich Angehörige des gleichen Staates und Volkes überhaupt), der weiteste Kreis hat die gesamte Menschheit zum Inhalte. Es gilt diese Kreise für unsere *οἰκείωσις* möglichst zusammenzuziehen. Das Höchste wäre erreicht, wenn sämtliche Peripherien im Zentrum aufgingen, unsere *οἰκείωσις* also mit gleicher Intensität, wie uns selbst, die gesamte Menschheit umfaßte (Hierokl. *Ἠθικὴ στοιχ.* Kol. 9, 2 ff.; derselbe bei Stob. 84, 23 S. 671, 8 ff. H., in v. Arnims Hierokles S. 61, 10 ff.; Alex. v. Aphrod. im Suppl. Arist. II 1 S. 162, 18 ff. Weiteres Praechter, Hermes 51 [1916], 518 ff.). Wie die *Οἰκείωσις*-Doktrin mußte auch die Lehre von der Einheitlichkeit des Weltorganismus, innerhalb dessen wieder die Menschen und Götter untereinander durch den Besitz des *λόγος* enger verbunden sind, auf die Betonung des Gemeinlebens hinwirken. So pflegt der stoische Weise, obwohl er kraft seines Tugendbesitzes sich selbst genug ist, und trotz seiner pessimistischen Anschauung von der Torheit des menschlichen Treibens gleichwohl die Beziehungen des ehelichen Lebens, der Freundschaft sowie der staatsbürgerlichen und allgemein menschlichen Gemeinschaft. Daß dabei der Gedanke an einen die gesamte Menschheit umspannenden Universalstaat dem Interesse für die geschichtlich gegebenen Sonderstaaten gegenüber im Vordergrunde stand, ergab sich schon aus dem in der Zeitrichtung gelegenen Kosmopolitismus (s. oben S. 428 f.), in welchem der Stoiker noch durch sein ungünstiges Urteil über diese Staaten, ihre Verfassungen und ihr Regiment bestärkt werden mußte. So verstehen wir, daß

Chrysipp und seine Schule, wenn sie auch das πολιτεύεσθαι im allgemeinen fordern, doch wieder die Erfüllung dieser Forderung von Fall zu Fall von der Beschaffenheit des betreffenden Staatswesens abhängig machen (Sen. de otio 8, 1; de tranqu. an. 1, 10; Epist. 68, 2 [St. v. fr. III No. 694 ff.]). Ebenso erklärt sich das chrysippische Apophthegma in Stob. Flor. 45, 29 (St. v. fr. III No. 694): auf die Frage, warum er sich nicht politisch betätige, antwortet der Philosoph: deshalb nicht, weil, wenn er diese Betätigung schlecht ausübe, das Mißfallen der Götter drohe, wenn gut, das seiner Mitbürger. Soweit die Stoa auf die Sonderstaaten und ihre Verfassungen einging, bekundete sie vielfach eine starke Hinneigung zur Monarchie. Das wohlgefügte Universum mit Zeus als dem alles einheitlich lenkenden Herrscher an der Spitze bot das Vorbild für den Idealstaat. Auf der andern Seite wirkte die platonisch-aristotelische Theorie von den Vorzügen der Mischverfassung (s. o. S. 327. 329. 334. 418) auch innerhalb der Stoa fort, und so lesen wir bei Diog. L. 7, 131 (St. v. fr. III No. 700), daß sie die aus Demokratie, Königtum und Aristokratie gemischte Verfassung für die beste erklärt habe. Daß hier schon in der alten Stoa verschiedene Ideale nebeneinander standen, ist mir wahrscheinlicher, als daß erst die griechisch-römische Stoa (die mittlere Stoa, insbesondere Panaitios) wieder an die platonisch-peripatetische Lehre angeknüpft haben sollte, wie J. Kaerst, Gesch. d. hellenist. Zeitalt. II 1, S. 318 Anm. 1, annimmt. Im übrigen vergleiche man für die stoische Lehre über bürgerliches Leben, Freundschaft, Ehe und Familie St. v. fr. III No. 611—624, 694—700, 723 bis 726, 727—731; I 587 f.

Der Widerstreit zwischen der Physik und Ethik der Stoa, ihrem Fatalismus und ihren sittlichen Anforderungen, wurde schon oben S. 446 berührt. Wir sahen, wie sich Chrysippos mit der Unterscheidung von causae principales und causae adiuvantes zu helfen suchte. Setzen wir ein Beispiel im Sinne dieser Unterscheidung. Ist jemand in tiefster Armut geboren, so ist dies eine von seiner Entscheidung unabhängige, ihm als necessitas entgegentretende Tatsache. Sie wird als causa adiuvans ihm zum Diebstahle Anlaß bieten. Folgt er diesem Anlaß, wird er tatsächlich zum Diebe, so ist dies die Wirkung der causa principalis, seines Triebes (appetitus), in welchem sich seine moralische Beschaffenheit äußert. Diese Wirkung vollzieht sich mit Notwendigkeit. Ein jeder reagiert auf die in den Umständen gelegenen Reizungen unfehlbar nach der Qualität seines eigenen Wesens (Gell. noct. Att. 7, 2, 7 ff. [St. v. fr. II No. 1000]). Aber diese Qualität ist seine Sache, sie ist ihm zuzurechnen und bildet den Grund für Lob oder Tadel, Belohnung oder Strafe. Daß mit dieser Argumentation die Schwierigkeit nicht beseitigt ist, liegt auf der Hand. Soll die Zurechnung gerechtfertigt werden, so ist zunächst zu fragen, ob nicht etwa unsere moralische Qualität ihrerseits wieder durch ererbte körperliche und geistige Konstitution, durch Erziehung und sonstige Lebensumstände restlos bestimmt ist. Hat man diese Frage zu bejahen, so ist die Kette des fatalistischen Zusammenhanges wieder geschlossen. Chrysippos selbst bezeichnet bei Gell. 2, 7, 8 die moralische Qualität als Werk der Natur und der Erziehung und entzieht damit seinem Versuche, die sittliche Zurechnung zu stützen, den Boden. In der Tat waren durch die Voraussetzungen des stoischen Systems der Indeterminismus und die aus ihm zu ziehenden ethischen Folgerungen ausgeschlossen. Schon die Lehre von den einander völlig gleichenden Weltperioden war mit der Annahme einer Willens- und Handlungsfreiheit unvereinbar. — Man vergleiche zur stoischen Theorie von Fatum und Willen außer den oben berücksichtigten Stellen aus Cicero und Gellius die übrigen St. v. fr. II No. 974 ff. gesammelten Zeugnisse.

§ 59. **Der Kynismus im ersten Abschnitt der hellenistisch-römischen Periode (Kynismus II. Teil, Fortsetzung zu § 37).** Das Charakteristische des Kynismus dieser Zeit liegt in der Schöpfung populär wirkender und literarisch bedeutsamer Vortragsformen für den Ausdruck kynischer Gedanken. Die für die Folgezeit ungemein wichtige „Diatribe“ ist vertreten durch Bion von Borysthenes und Teles, die bunte, Prosa und Verse mischende Satire durch Menippos von Gadara, dem sich als Satirendichter Meleagros von Gadara anschließt. Den Meliambos kynischen Inhaltes pflegte Kerkidas von Megalopolis. — Bions eigenartige Entwicklung führte zu einer Milderung der kynischen Strenge: er war der wesentliche Begründer des hedonischen Kynismus.

Antike Nachrichten über Leben, Schriften und Lehren: Diog. Laert. 4, 46 ff. (Bion); 6, 99 ff. (Menippos); 6, 102 (Menedemos). Für Bion die Zeugnisse gesammelt bei O. Hense, Index Bioneus, in Teletis reliqu.[2] S. 100 ff. (Zur Berücksichtigung von Bions Schrift über den Zorn bei Philodem O. Hense, Telet. rel.[2] S. LXXII, und Rob. Philippson, Rhein. Mus. 71 [1916], 433. 437). Für Menippos und Meleagros das Material bei A. Riese, M. Terenti Varr. sat. Menipp. rel. S. 8 ff., Curt Wachsmuth, Sillogr. Graec. rel. S. 78 ff. 84. Die verstreuten Zeugnisse für Kerkidas sind in der S. 155* verzeichneten Literatur verwertet. Die Zeugnisse für Menedemos behandelt W. Crönert, Kolotes und Menedemos, S. 1 ff. (vgl. S. 162 ff.).

Ausgaben der Fragmente:

Bion. J. P. Rossignol, Fragmenta Bionis Borysthenitae philosophi, Lutet. 1830. Mullach, Fragm. philos. Graec. II S. 423 ff.

Teles. Teletis reliquiae recogn., prolegom. scrips. Otto Hense. Ed. II., Tubingae 1909.

Menippos. M. Terenti Varronis satur. Menipp. rel. rec., prol. scrips., append. adi. Al. Riese, Lipsiae 1865, S. 245 f. Für das auf M. Zurückgehende bei Varro und Lukian s. d. Liter. S. 155*. Fingierter Brief bei Hercher, Epistol. Gr. S. 400.

Kerkidas. Bergk, Poet. lyr. II[4] 513—515. *Κερκίδα κυνὸς μελίαμβοι,* in: The Oxyrh. Papyri, Part. VIII., ed. with transl. and notes by Arth. S. Hunt, Lond. 1911, No. 1082. Paulus Maas, Cercidae Cynici meliambi nuper inventi *κωλομετρίᾳ* instructi, Berl. philol. Wochenschr. 1911, 1011—1016. H. v. Arnim s. unten S. 155*.

Meleagros. Meleagri Cynici praeter epigrammata reliquiae, in: M. Terenti Varronis sat. Menipp. rel. rec. A. Riese, S. 246 f. Die Epigramme in den Ausgaben der Anthologia Palatina sowie in Sonderausgaben und -übersetzungen.

Der Kynismus betätigte sich von Anfang an weniger in systematischer Ausgestaltung einer schulmäßigen Theorie als in der Bekämpfung der mit dem herkömmlichen Kulturleben verbundenen Anschauungen und Gepflogenheiten. Das führte zur Ausbildung von Formen des mündlichen und schriftlichen Vortrags, die besonders durch die Eigenschaft des *σπουδογέλοιον* auch in weiteren Kreisen auf Interesse und Verständnis rechnen konnten. Anläufe dazu sind uns schon bei älteren Kynikern begegnet (vgl. oben S. 184 f.). Die neue Periode geht, Hand in Hand mit der zunehmenden Popularisierung philosophischer Moral, in dieser Richtung weiter und begründet für Jahrhunderte den Stil gemeinverständ-

licher philosophischer, insbesondere ethischer Erörterung nicht nur innerhalb des Kynismus, sondern auch in der Stoa und anderen Schulen. Man pflegt die jetzt geschaffene Stilform mit dem neuerdings nicht ohne Grund angefochtenen[1]) Namen „Diatribe“ zu bezeichnen und darunter sowohl die von Bion eingeführte pikante und spielende Art philosophischer Ausführung wie auch den nüchterneren systematischen Traktat späterer Zeit[2]) zusammenzufassen, insofern beide, die erstere in stärkerem, der letztere in schwächerem Maße sich der für diese Stilform charakteristischen Darstellungsmittel bedienen. Annäherung an die Gedankenwelt und Ausdrucksweise des niederen Volkes, wirkungsvolle Parallelen und Vergleiche, derb sarkastische Polemik gegen Sitten und Anschauungen der großen Mehrheit der Menschen, Witze und Anekdoten oft „zynischer“ Art, reichliche Verwendung geläufiger Stellen aus der klassischen Poesie, pointierter antithesenreicher Stil, Apostrophierung eines fiktiven Gegners, Personifikationen, das sind im wesentlichen die Züge, die der kynisch-stoischen Diatribe ein eigentümliches, an die spätere Kapuzinerpredigt erinnerndes Gepräge verleihen. Dem Bion trug diese buntschillernde Kunstform das Urteil ein, er sei der erste, der der Philosophie das blumige Hetärengewand angelegt habe (Eratosthenes bei Diog. Laërt. 4, 52: *πρῶτος Βίων τὴν φιλοσοφίαν ἀνθινὰ ἐνέδυσεν*, vgl. Strab. 1, 2, 2 S. 15). Aber auch die strenge Sittenpredigt der Folgezeit hat dieses Hetärengewand nicht verschmäht. Der Diatribe fiel nach Inhalt und Form in der späteren antiken Literatur einschließlich der christlichen Patristik eine außerordentlich bedeutsame Rolle zu (vgl. die Lit. unten S. 156* f.). Sie im einzelnen zu verfolgen ist ein ersprießliches Unternehmen; doch muß man sich hüten, überall da diese Diatribe zu wittern, wo in ganz allgemeiner und zufälliger Übereinstimmung mit kynischen Gedanken gelegentlich einmal gegen Schwelgerei, Gewinnsucht u. dgl. ein Wort abfällt. — Der Begründer dieser Gattung

Bion von Borysthenes (er blühte in der ersten Hälfte des dritten Jahrhunderts vor Chr.) war von niederster Herkunft und kam, in die Sklaverei verkauft, in den Besitz eines Rhetors, der ihm bei seinem Tode sein gesamtes Vermögen hinterließ. Bion begab sich nun zu philosophischen Studien nach Athen. Die Angabe des Diog. Laërt. 4, 23. 51, er habe sich zunächst dem Akademiker Krates angeschlossen und sich dann Lehrern anderer Schulen zugewandt, stößt auf chronologische Bedenken (vgl. Zeller II 1⁴ S. 342, Anm. 2), die aber wegfallen, wenn man die von Diogenes behauptete Reihenfolge der Lehrer preisgibt. Daß Bion in alten Listen der Schüler des Krates genannt wurde, ergibt sich aus Philod. Acad. philos. ind. Herc. S. 62, 30 f. Mekler in Verbindung mit dem diogenischen Zeugnis (Gomperz, Griech. Denker II S. 555; Hense, Proleg. zu Teles² S. LXVII); darnach ist eine Verwechslung des Akademikers mit dem Kyniker Krates sehr unwahrscheinlich. Die Akademie vertauschte Bion alsdann Diogenes (4, 51 f.) zufolge mit dem Kynismus, um von diesem wieder zu dem Kyrenaiker Theodoros abzufallen und schließlich den Peripatetiker Theophrastos zu hören. Mit diesem Lebens- und Bildungsgange läßt sich Bions persönliche und schriftstellerische Eigenart leicht in ursächlichen Zusammenhang setzen. Für das in der neuen Gattung unverkennbar wirksame rhetorisch-epideiktische Element mag Bions Verkehr mit seinem Herrn, dem Rhetor, von Bedeutung gewesen sein. Greifbarer ist die Einwirkung seines wechselvollen philosophischen

---

[1]) Vgl. O. Halbauer, De diatribis Epicteti, Leipzig 1911, Diss., S. 1 ff. Th. Sinko, Eos 21, 21 ff.

[2]) Über den Unterschied beider Arten s. P. Wendland, Philo u. die kynisch-stoische Diatribe (s. u. S. 156*), S. 3 ff.

Studiums. Bion war kein Schulphilosoph, er ist überhaupt eher als philosophisch gebildeter Literat, denn als zünftiger Philosoph zu betrachten. Dabei hat jedoch, seiner niederen Herkunft entsprechend, der Kynismus bei ihm stärksten Anklang gefunden. Aber durch den Einschlag theodorischer Hedonik entsteht jener „hedonische Kynismus", der — durch Krates' und Monimos' Scherzliteratur vorbereitet — in der bionischen Diatribe und der verwandten Literatur der Folgezeit platzgreift. Er tritt u. a. in der Kynikerlegende zutage, die uns infolge seiner Einwirkung in verschiedener Schattierung vorliegt. Die radikalkynische Version legt alles Gewicht auf den *πόνος*. Kampf gegen den Genuß, Abhärtung und Entbehrung ist des Kynikers Lebensziel. Unter dem hedonischen Gesichtspunkte hingegen wird betont, wie gut und bequem es der einfach lebende Kyniker habe. Im Genusse dessen, was die Natur auch dem Ärmsten ohne allen Aufwand bietet, lebt er glücklicher als der üppige Reiche, und durch findige Nutzung des Gebotenen weiß er den Genuß noch zu erhöhen. Wenn Diogenes zur Sommerszeit sich in glühendem Sande wälzt, im Winter beschneite Statuen umfaßt (Diog. Laërt. 6, 23), wenn Krates im Sommer einen dicken Mantel, im Winter ein zerfetztes Gewand trägt (Philemon bei Diog. Laërt. 6, 87), so sind das Züge des radikalen Kynismus. Wenn hingegen Diogenes im Winter das milde Athen, im Sommer das kühlere Korinth aufsucht und damit eine Parallele zu dem seine Residenz nach den Jahreszeiten wechselnden Perserkönige bietet (Dio Chrys. 6, 1 ff.), so zeigt sich die hedonisierende Version. In der späteren Überlieferung sind, wie Dions sechste Rede zeigt, beiderlei Züge zusammengeflossen, ohne daß man an ihrem Widerspruche Anstoß nahm (vgl. Praechter, Hermes 37 [1902], 283 ff.). Zum rhetorischen, kynischen und hedonischen Element gesellt sich in Bion schließlich ein theophrastisches in Gestalt des Sinnes für ethische Charakteristik, wie sie in dem Wenigen, was wir von Bion besitzen, zwar selten, aber doch merkbar hervortritt (vgl. Hense, Proleg. zu Teles[2] S. LXVIII f.).

Bions nächste Nachahmer waren der Peripatetiker Ariston von Keos (Strabo 10, 5, 6 S. 486) und Teles. Noch nach zwei Jahrhunderten wurde er von Horaz u. a. gelesen und benutzt. Wir gewinnen das relativ beste Bild seiner Art und Weise durch

Teles (um 240 vor Chr.). Er verbreitete sich in Ausführungen, die uns auszugs- und bruchstücksweise durch Stobaios' Florilegium erhalten sind, über moralische Fragen des gemeinen Lebens, über Scheinen und Sein, über Aufgabe und Mittel, sich in alle vom Schicksal gebotenen Lagen zu fügen, über die Verbannung (unter dem Gesichtspunkte, ob sie ein Übel sei oder nicht), über Armut und Reichtum, über die Unzulässigkeit, die Lust als Maßstab für das Lebensglück anzusehen, über die kynische Apathie. Ihrem bionischen Stil danken diese Erörterungen eine frische Lebendigkeit, durch die sie sich weit über den Charakter ermüdender Moralpredigten erheben. — Eine Steigerung fand Bions Weise bei

Menippos von Gadara in Koilesyrien (um die Mitte des dritten Jahrh. vor Chr.), dem Schüler des Metrokles (s. oben S. 184 f.). Er arbeitete in seinen Satiren die Züge des *σπουδογέλοιον* stärker heraus und verlieh seinen burlesken Szenen dadurch eine besondere Buntheit, daß er, vielleicht orientalischer Sitte folgend, seine Prosa mit aller Art Poesie durchflocht. Auch im übrigen verfügte er über reiche Kunstmittel. Eine Unterweltsdarstellung, Testamente, Götterbriefe, der Verkauf des Diogenes, ein Symposion lieferten reizvolle Einkleidungen. Ihrem Inhalte nach galten seine Schriften wesentlich der kynischen Polemik; so bekämpfte er die Naturphilosophen und Vertreter der Fachwissenschaften, ver-

spottete die stoische Weltbrandslehre, verhöhnte die abgöttische Verehrung, die die Schüler Epikurs ihrem Meister bei der Feier von dessen Geburtstage erwiesen, und wandte sich vielleicht auch gegen den Führer der akademischen Schule, Arkesilaos (Diog. Laërt. 6, 101. 29; Athen. 14 S. 629 e, 664 e). Eine Einwirkung von Menippos' Satiren bekunden u. a. Varros Saturae Menippeae und Senecas Apokolokyntosis. Vor allem aber hat der Syrer Lukian die Satiren seines Stammes- und Geistesverwandten ausgiebig verwertet und uns dadurch instand gesetzt, von dieser Literaturgattung eine ungefähre Vorstellung zu gewinnen. — Der Form nach von den Erzeugnissen eines Bion, Teles und Menippos sehr verschieden, aber innerlich mit ihnen wesensverwandt sind die Gedichte, in denen

Kerkidas von Megalopolis, Staatsmann, Feldherr und Gesetzgeber seiner Vaterstadt in der zweiten Hälfte des dritten Jahrh. vor Chr., kynischen Gedanken Ausdruck gibt. Es sind Meliamben, zum Gesang unter Musikbegleitung bestimmte Poesien in verschiedenen Versmaßen. Ihre früher bekannten geringfügigen Überreste sind i. J. 1906 durch einen Papyrusfund in erfreulicher Weise ergänzt worden. In einem Barockstile, der namentlich durch seltsame, komplizierte Wortzusammensetzungen Effekte erstrebt, werden kynische Motive verarbeitet, so die Verherrlichung des Diogenes, seiner einfachen Lebensweise und Standhaftigkeit im Tode und das Lob der bequemen Venus vulgivaga (vgl. Horat. Sat. 1, 2, 119 ff.). Ein längerer kraftvoll und lebhaft ausgeführter Passus (Fragm. Oxyrh. 1, Meliamb. 1) beschäftigt sich mit der Ungerechtigkeit der Güterverteilung im Hinblick auf die herkömmliche Anschauung vom Walten der himmlischen Götter. Die freigeistige Stellung des Kynikers zur Religion leuchtet deutlich durch, obwohl das göttliche Regiment keineswegs ausdrücklich bestritten wird. Die kitzlige Frage, warum der Allerzeuger, der Kronide, sich den einen als Vater, den anderen als Stiefvater erweise, will der Dichter den Erforschern überirdischer Dinge, den *μετεωροκόποι*, überlassen, die sich leicht damit abfinden werden. Er selbst hält sich an Paian — das Heilen der Wunden — und die Göttin Metados — das Mitteilen vom eigenen Besitz an die Mitmenschen —, welch letztere die Nemesis — die gerechte Verteilung der Güter auf Erden — ist: ein beachtenswertes kynisches Bekenntnis im Munde eines verantwortungsvollen Staatsmannes, wie denn überhaupt diese Meliamben ein besonderes Interesse dadurch gewinnen, daß wir hier dem Kynismus nicht bei einem „Hunde" und Bettelpriester, sondern bei einem Manne in angesehener sozialer Stellung begegnen. — Im Unterschiede von den bisher genannten Kynikern dieser Periode scheint

Menedemos (in der zweiten Hälfte des dritten Jahrh. vor Chr.) nicht in populärer Weise gewirkt zu haben. Schriftstellerisch tätig war auch er. Von einem literarischen Streite mit dem Epikureer Kolotes, den er neben dem Kyniker Echekles zum Lehrer gehabt hatte, geben herkulanensische Papyri Kunde. Hingegen bewegte sich

Meleagros von Gadara (im Anfang des ersten Jahrh. vor Chr.) in seinen Satiren wieder in den Bahnen seines Landsmannes Menippos. Bemerkenswert ist dabei die Herabziehung der Synkrisis, wie sie Prodikos in seiner Erzählung von Herakles am Scheidewege (s. oben S. 138) gehandhabt hatte, in die Sphäre kynischen Scherzes: nach Athen. 4 S. 157 b schrieb Meleagros eine *Λεκίθου καὶ φακῆς σύγκρισις* (Streit des „Linsenpurées" und der „dicken Linsen" [Wilamowitz, Antig. v. Kar. S. 295; zur Linse als typischem Armengericht vgl. Crönert, Kol. u. Mened. S. 9]). Die Folgezeit hat von dieser Art der Synkrisis weiteren Gebrauch gemacht.

§ 60. Die epikureische Schule. Ihre Vertreter im ersten Abschnitt der hellenistisch-römischen Periode. Epikuros aus dem athenischen Demos Gargettos, 342/41 bis 271/70 v. Chr., ein Schüler des Demokriteers Nausiphanes, begründete durch Umbildung der demokritisch-aristippischen Hedonik und ihre Kombination mit einer atomistischen Physik die nach seinem Namen benannte Philosophie. Der epikureischen Schule gehören an: Metrodoros und Polyainos aus Lampsakos, die beide noch vor Epikur starben, Hermarchos aus Mytilene, Epikurs Nachfolger im Lehramte, Kolotes aus Lampsakos und Idomeneus, Polystratos, der Nachfolger des Hermarchos, der fruchtbare Schriftsteller Apollodoros, der über 400 Bücher verfaßt hat, und dessen Zuhörer Zenon von Sidon (geb. um 150 v. Chr.), den Cicero unter den Epikureern um seiner logisch strengen, würdigen und geschmückten Darstellung willen auszeichnet, und auf dessen Vorträgen großenteils auch die Schriften seines Schülers Philodemos beruhen, ferner Phaidros, ein älterer Zeitgenosse des Cicero, Philodemos von Gadara in Koilesyrien (um 60 v. Chr.), T. Lucretius Carus, der Verfasser des erhaltenen Lehrgedichts De rerum natura, und andere.

Antike Nachrichten über Leben, Schriften und Lehre Epikurs und der älteren Epikureer: Sammlung des Materials für Epikur bei Usener, Epicurea, Leipzig 1887, wo auch ältere Epikureer vielfach berührt sind (s. dort den Index nominum). Das Biographische bei Ioh. Kirchner, Prosopogr. Attica S. 320 No. 4855. Hauptquelle Diog. Laërt. B. 10 (Text in Useners Epicurea S. 359 ff. 3 ff., übers. u. mit krit. Bemerk. vers. von A. Kochalsky, Leipzig-Berlin 1914. — [Epikurs Lehre, hrsg. v. Alex. v. Gleichen-Russwurm, Jena 1909, ist wertlos]). Drei Artikel des Suidas (s. Usener, Epicurea S. 373. 168. 70 und Bernhardy im Apparat seiner Suidasausgabe zum zweiten und dritten Artikel). Zur Geschichte der Schule (Testamente, sonstige Urkunden u. a.) Papyr. Hercul. 1780: daraus Mitteilungen bei W. Crönert, Kolotes und Menedemos S. 81 ff. Auch andere herkul. Papyri ergeben manches über persönliche Verhältnisse, literarische Streitigkeiten usw. (Zu den Schulstreitigkeiten [Basileides, Thespis, Timasagoras, Nikasikrates, Philodem] H. Ringeltaube, Quaest. ad vet. philos. de affect. doctr. pertin., Gott. 1913, Diss., S. 41 ff., R. Philippson, Rhein. Mus. 71 [1916], 438 f.). Epikureische *ἀπομνημονεύματα* auf herkul. Papyri bei Crönert, Kol. u. Men. S. 73 f. 97 ff. Vieles bieten Cicero (in de nat. deor. B. 1 und in anderen Schriften) und Plutarch (*Ὅτι οὐδὲ ζῆν ἔστιν ἡδέως κατ' Ἐπίκουρον, Πρὸς Κολώτην, Εἰ καλῶς εἴρηται τὸ Λάθε βιώσας*). Verzeichnis der bekannten älteren Epikureer bei Zeller III 1⁴, S. 378 ff. Bisher unbekannte in den herkul. Papyri genannte Epikureer in der neueren Papyrusliteratur, so bei Crönert, Kol. u. Mened. (s. dort d. Register). Doxographie: Diels, Doxogr. Graeci, s. Index s. v. Epicurus.

Chronologie: Jacoby, Apollod. Chron. S. 354 ff. Wichtig für die Chronologie sind auch viele durch die neuere Untersuchung der herkul. Papyri aufgedeckte persönliche Beziehungen, auf die namentlich W. Crönert, Kolot. und Mened. eingegangen ist.

Antike Bildnisse: Epikur: Bernoulli, Griech. Ikonogr. II S. 122 ff. Metrodoros: ebenda S. 130 ff. Hermarchos: ebenda S. 139 ff. Zenon von Sidon

(fraglich): ebenda S. 137 f. Für Epikur s. ferner Amer. Journ. of Arch. 16 (1912), 144 f., für Hermarchos ebenda 144. Lucrez (apokryph): Bernoulli, Röm. Ikonogr. I S. 235. Asklepiades von Bithynien (fraglich): Bernoulli, Griech. Ikonogr. II S. 191 ff.

Schriften: *Ausgaben, Fragmentsammlungen und Aufsätze, in welchen einzelne Partien der auf Papyri erhaltenen Traktate hergestellt werden:*

Herculanensium voluminum quae supersunt (Collectio prior) tom. I bis XI, Neap. 1793—1855, Collectio altera, tom. I—XI, ibid. 1862—1876 (für einzelnes vollständiger und korrekter Hercul. Voluminum P. I. II, Oxonii 1824/25) und Collectio tertia, tom. I (Papiri Ercolanesi tom. I), Milano 1914, enthalten meist Schriften von Epikureern, namentlich Philodemos. (Die Fundorte der einzelnen Epikureerschriften in diesen Sammlungen sind durchweg in den neueren Bearbeitungen nachgewiesen und werden im Folgenden nur ausnahmsweise besonders erwähnt werden.) Der Besitzer der Bibliothek, zu welcher die Rollen gehörten, muß also ein warmer Verehrer dieses Epikureers gewesen sein. Unsicher bleibt die Annahme D. Comparettis, die herkulanensische Bibliothek sei die des L. Piso, Konsuls im Jahre 58 v. Chr., des bekannten politischen Gegners Ciceros, gewesen, der allerdings den Philodemos hochschätzte. Comparetti vertritt diese Ansicht in dem Aufsatz: La villa de' Pisoni in Ercolano e la sua biblioteca, der sich in der Festschrift: Pompei e la regione sotterrata dal Vesuvio nell' anno LXXIV, Nap. 1879, S. 159 ff., findet. S. dagegen Th. Mommsen, Inschriftbüsten, Archäolog. Zeitung 39 (1880), 32 ff. Über diese Papyri vgl. D. Comparetti, Relazione sui papiri Ercolanesi, Roma 1880. W. Scott, Fragmenta Herculanensia. A descriptive catalogue of the Oxford copies of the Herculanean rolls together with the texts of several papyri accompanied by facsimiles, Oxford 1885. Zur Orientierung W. Crönert, Neue Jahrb. f. d. klass. Altert. usw. 5 (3. Jahrg., 1900), 586—591. S. auch W. Crönert, Quaestiones Herculanenses, Lips. 1898, Gött. Diss. (orthograph.-grammat. Seite d. herkul. Autoren); Fälschungen in den Abschr. d. herk. Rollen, Rhein. Mus. 53 (1898), 585—595; Memoria Graeca Herculanensis, Lips. 1903 (Paläographisches, Orthographisches, Grammatisches). Unter den weiteren Arbeiten des um die herkul. Forschung verdienten Gelehrten ragt an Ergiebigkeit besonders die Schrift Kolotes und Menedemos (s. u. Kolotes) hervor, in der auch zahlreiche epikureische Papyri behandelt sind, die hier im einzelnen nicht angeführt werden können. Vgl. ferner außer den unten bei den einzelnen Epikureern zu nennenden Arbeiten W. Crönert, Neues über Epikur und einige herkul. Rollen, Rhein. Mus. 56 (1901), 607—626; Lectiones Epicureae, ebenda 61 (1906), 414—426; 62 (1907), 123—132 (hier S. 123 auch über ein epikureisches Fragment aus Oxyrhynchos); Variae lectiones, ebenda 65 (1910), 461 bis 471. D. Bassi, Riv. di filol. 35 (1907), 257—309; 37 (1909), 85 ff. Vogliano, Atti d. Accad. d. sc. d. Torino 1911/12, S. 91—107. — Die Texte der herkulanensischen Rollen bieten durchweg der Ergänzung große Schwierigkeiten, und der Sinn muß ihnen durch unermüdliche Arbeit und gewissenhafteste Anwendung philologischer Methode abgerungen werden. Ist auch der Ertrag zunächst oft recht dürftig, so bleibt doch die Hoffnung, daß durch Auffindung von Dubletten oder die Erkenntnis von Parallelen innerhalb der besser überlieferten Literatur auch anscheinend hoffnungslose Partien Licht empfangen und uns alsdann wichtige Aufschlüsse liefern. — Über die auf Epikur und bestimmte Epikureer zurückzuführenden Papyri s. im Folgenden.

Epicuri περὶ φύσεως β', ια' in: Herculanensium voluminum quae supersunt, Neapoli, tom. II, 1809; tom. X, 1850. Epicuri fragmenta librorum II. et XI. de natura in voluminibus papyraceis ex Herculano erutis reperta, ex tom. II. volum. Hercul. emendatius ed. J. Conr. Orellius, Lips. 1818. Neue Bruchstücke aus derselben Schrift (zum Teil früher veröffentlichte Stellen aus dem 11. Buche berichtigend und ergänzend) enthält der sechste Band der Hercul. vol., Collectio altera, Neap. 1866. Wahrscheinlich finden sich auch in dem neunten Band der Coll. alt. Stücke derselben Schrift. Im ganzen besitzen wir jetzt aus 9 Büchern des Werkes π. φύσεως Fragmente. S. darüber Th. Gomperz, Neue Bruchstücke Epikurs, insbesondere über die Willensfrage, Sitz. d. Wiener Akad. 83 (1876), 87—98; Ein Brief Epikurs an ein Kind, Hermes 5 (1870), 386—395; Die Überreste eines Buches von Epikur π. φύσεως, Wiener Stud. 1 (1880), 27—31. A. Cosattini, Epicuri de nat. lib. XXVIII, Hermes 29 (1894), 1—15. Per una edizione dei frammenti del περὶ φύσεως d' Epicuro, Riv. d. filol. 33 (1905), 292—308. Die

mit Unterstützung der Berliner Akademie von S. Sudhaus gefertigten Kollationen der die Schrift *Περὶ φύσεως* enthaltenden Rollen befinden sich im Besitze der Akademie; vgl. Sitz. 1915, 37. — D. Comparetti, Frammenti inediti dell' Etica di Epicuro, tratti da un papiro Ercolanese, Riv. di filol. 7 (1879), 401—421, und Museo Italiano di antichità classica 1 (1884), 67—88 (diese Fragmente stammen nicht von Epikur, s. Usener, Epic. XLVII ff.). — A. Brieger, E.s Brief an Herodot, Diog. L. 10, 68—83 übers. u. erläutert, Halle a. S. 1882, Pr. des Stadt-Gymn. H. Usener, Epicuri recogniti specimen, Bonnae 1880, Ind. lect.; ders., Epicurea, Lpz. 1887 (die Fragmente Epikurs mit Ausnahme der herkulan. Fragmente aus *π. φύσεως*, auch die vita Epicuri ex Laertio Diog. lib. X. in neuer Rezension, sowie eine ausführliche Praefatio namentlich über Diog. Laërt. U.s Werk ist von großer Bedeutung für die Quellen und die Kenntnis der epikureischen Philosophie); ders., Epikurische Spruchsamml., entdeckt und mitgeteilt von Dr. K. Wotke, Wiener Studien 10 (1888), 175—210; 11 (1889), 170; 12 (1890), 1—4 = Kl. Schr. I S. 297 ff. Dazu Th. Gomperz, Wiener Studien 10 (1888), 202 ff. H. Weil, Journ. d. sav. 1888, 657 ff. S. auch v. Wilamowitz-M., Commentariolum grammaticum III, Götting. 1889; E. Thomas, Eine Studie zu den epikurischen Sprüchen, Hermes 27 (1892), 22—35. Das Gnomologion (*Ἐπικούρου προσφώνησις*) enthält 81 Sprüche fast durchweg ethischen Inhalts, zum kleinen Teil aus den *κύριαι δόξαι* Epikurs, zum großen Teil wohl aus einer Sammlung von Briefen Epikurs und einiger seiner Genossen. Zu den Epikurbriefen s. auch W. Crönert, Kol. u. Men. S. 13 f. Brief des Epikur an seine Mutter bei Diogenes von Oinoanda s. unten § 75 (nach der Annahme Useners u. a.; gegen epikurischen Ursprung William, Ausg. d. Diog. v. Oin. S. XX ff.). — A. Cosattini, Frammento ercolanese sulla generazione, Riv. di filol. 20 (1892), 510—515. — S. Sudhaus, Eine Szene aus E.s Gastmahl, Philol. 54 (1895), 85 bis 88. — Epicuri ad Herodotum epistula, Lat. vertit, adnotationibus instr. Hon. Tescari, Stud. ital. d. filol. class. 15 (1907), 161—196. Domen. Bassi, Papiro Ercolanese inedito [epikureische Ethik enthaltend], Riv. di filol. 35 (1907), 257 bis 309. — H. Diels, Ein epikureisches Fragment über Götterverehrung (Oxyrh. Pap. II n. 215), Sitz. d. Berl. Akad. 1916, 886—909 (überzeugend für Zurückführung auf Epikur selbst; hier auch mehrere andere epikurische Fragmente in neuer Herstellung).

Metrodori Epicurei de sensionibus comm., in: Hercul. vol. VI, Neapel 1839. H. H. A. Duening, De Metrodori Epicurei vita et script., acc. fragm., Lpz. 1870 (nach Duen. S. 33 rührt das Fragment, worin A. Scottus die Schrift des Metrod. *π. αἰσθήσεων* zu erkennen geglaubt hat, von einem späteren Epikureer her). H. Usener, Epicurea (s. d. Register unter *Μητρόδωρος*). Metrodori fragmenta coll. A. Körte, Jahrbb. f. Philol., Suppl. 17 (1890), 529—597. Über Metrodoros *περὶ πλούτου* s. Literatur S. 158*. Vgl. auch W. Crönert, Kol. u. Men., Register u. Metr. v. Lampsakos. Briefe s. Epikur.

Polyainos. H. Usener, Epicurea (s. d. Register unter d. W.). W. Crönert, Kol. u. Men. (s. d. Register unter d. W.). Briefe s. Epikur.

Hermarchos. H. Usener, Epicurea (s. d. Register unter d. W.). Porphyr. de abstin. 1, 7—12, auf Hermarchos' Schrift gegen Empedokles zurückgeführt v. J. Bernays, Theophrastos' Schrift Über Frömmigkeit S. 8. — Th. Gomperz, Zeitschr. f. d. österr. Gymn. 19 (1865), 824 f. W. Crönert, Kol. u. Men., Register unter Hermarchos. Briefe s. Epikur.

Kolotes. H. Usener, Epicurea (s. d. Register unter d. W.). W. Crönert, Kolotes und Menedemos, Texte und Untersuchungen zur Philosophen- und Literaturgeschichte (Studien z. Paläogr. u. Papyrusk. herausg. v. C. Wessely VI), Leipz. 1906, S. 5 ff. 162 ff. Schrift des Plutarch gegen ihn, s. unten § 70.

Karneïskos. *Καρνεΐσκου Φιλίστα β'*: H. Usener, Epicurea S. 93. W. Crönert, Kolotes u. Menedemos S. 69 ff.

Idomenei Lampsaceni fragmenta, in: Fragm. hist. Graec. vol. II, S. 490 ff. H. Usener, Epicurea (s. d. Register unter d. W.).

Polystratos. H. Usener, Epicurea (s. d. Register unter d. W.). *Πολυστράτου περὶ ἀλόγου καταφρονήσεως* (teilweise gut erhalten), ed. Th. Gomperz, Hermes 11 (1876), 399 f.; 12 (1877), 510 f. Ed. Car. Wilke, Lipsiae 1905. *Περὶ φιλοσοφίας α'*: vier Kolumnen bei W. Crönert, Kol. u. Men. S. 36.

Philonides. W. Crönert, Der Epik. Ph., Sitz. d. Berl. Ak. 1900, 942 bis 959. Die herkulanensische Rolle 1044, die der Hauptsache nach entziffert und mitgeteilt ist, enthält die Lebensgeschichte des Philonides. — Ulr. Köhler, Ein Nachtrag zum Lebenslauf des Epikureers Philonides, Sitz. d. Berl. Ak. 1900, 999—1001. W. Crönert, Kol. u. Men. S. 87 f. S. auch Usener und Crönert unter Literatur S. 158*.

Apollodoros ὁ Κηποτύραννος. H. Usener, Epicurea (s. d. Register unter d. W.).

Zenon. H. Usener, Epicurea (s. d. Register unter *Ζήνων ὁ Σιδώνιος*). W. Crönert, Kol. u. Men. (s. d. Register unter Z. v. Sidon d. Epikureer). Als Zeugnisse für Zenons Lehre kommen auch Philodemos' Schriften in Betracht, der seine Abhängigkeit von Zenon mehrfach selbst bekundet (Crönert a. a. O. S. 23) und einige seiner Werke im Titel als Nachschriften nach Vorträgen des Z. bezeichnet. S. dazu auch W. Crönert, Hermes 36 (1901), 568 ff. 572.

Phaedri Epicurei, vulgo Anonymi Herculanensis, de natura deorum fragmentum ed. Drummond (Herculanensia, Lond. 1810); ed. Petersen, Hamburgi 1833. (Vielmehr: *Φιλοδήμου περὶ εὐσεβείας.*) Vgl. Volum. Hercul., Collect. alt., tom. II, 1862.

Demetrios Lakon. H. Usener, Epicurea, s. d. Register unter *Δημήτριος ὁ ἐπικληθεὶς Λάκων.* W. Crönert, Kol. u. Men. S. 100—125.

Siron. W. Crönert, Kol. u. Men. S. 125—127.

Philodem. H. Usener, Epicurea (s. d. Register unter d. W.). Zur Übersicht: Susemihl, Gesch. d. griech. Liter. in d. Alex. II S. 267 ff. (berücksichtigt die Forschungen bis etwa 1891. Seitdem ist die Kenntnis Ph.s durch weitere Bearbeitung der herkulan. Papyri erheblich gewachsen).

Περὶ σημείων καὶ σημειώσεων. Th. Gomperz, Herkul. Stud., 1. Heft: Ph. über Induktionsschlüsse (*Φ. π. σημείων καὶ σημειώσεων*), nach d. Oxforder u. d. Neapolitaner Abschr. herausg., Leipz. 1865. Fr. Bücheler, Rhein. Mus. 20 (1865), 311—314 = Kl. Schr. I 531—534. Th. Gomperz, Zeitschr. f. d. österr. Gymn. 1866, 705 ff., Jahrbb. f. klass. Philol. 115 (1867), 593 ff. Mélanges Graux (Paris 1884) S. 51 f. = Hellenika II S. 270. W. Crönert, Hermes 36 (1901), 548 ff. (über *π. σημείων κ. σημειώσεων* und andere logische u. erkenntnistheoretische Arbeiten Ph.s); 38 (1903), 387, 1. R. Philippson, Rhein. Mus. 64 (1909), 1—38 (hier S. 1 frühere Liter.); 65 (1910), 313—316.

(*Περὶ αἰσθήσεως*). Titel von Scott nach dem Inhalte gewählt. Verfasser Epikureer, Scott vermutet nach dem Stil Philodem. Bearbeitet von W. Scott, Fragmenta Herculanensia S. 253—305.

(*Περὶ φαινομένων*). Titel von Scott nach dem Inhalte gewählt. Verfasser Epikureer, vielleicht Philodem. Bearbeitet von W. Scott, Fragmenta Herculanensia S. 307—312.

(*Περὶ μαθήσεως*). Titel von Scott nach dem Inhalte gewählt. Verfasser Epikureer, vielleicht Philodem. Bearbeitet von W. Scott, Fragmenta Herculanensia S. 313—325.

Περὶ θεῶν, I. Buch. Bearbeitet von W. Scott, Fragmenta Herculanensia S. 205—251. Weiteres W. Crönert, Kol. u. Men. S. 113 Anm. 512. Was sich erreichen läßt, bietet auf Grund einer guten Durchzeichnung der besten Textesquelle (der Hayterschen Disegni) H. Diels, Philodemos über die Götter, I. Buch; griech. Text u. Erläuterung, Abh. d. Berl. Akad. Jahrg. 1915, phil.-hist. Kl., Nr. 7, Berl. 1916; III. Buch, 1. Griech. Text, ebenda Jahrg. 1916, phil.-hist. Kl., Nr. 4, Berl. 1917, 2. Erläuterung, ebenda Nr. 6, Berl. 1917. Der Titel

Περὶ τῆς εὐσταθοῦς (so Diels) *τῶν θεῶν ἀγωγῆς* (frühere Bearbeitung von W. Scott, Fragm. Hercul. S. 93—203) ist Untertitel des dritten Buches von *Περὶ θεῶν* (s. Diels, Abh. d. Berl. Akad. phil.-hist. Kl. 1915 Nr. 7 S. 4 Anm. 1; 1916 Nr. 4 S. 41; Nr. 6 S. 22).

Περὶ εὐσεβείας. L. Spengel, Aus d. herkul. Rollen: Philod. *περὶ εὐσεβείας*, Abh. d. Münchener Akad., philos.-philol. Kl. 10 (1864), 127—167. G. Meutzner,

In Ph. libr. d. piet., Jahrbb. f. klass. Philol. 89 (1864), 672. A. Nauck, Über Ph. π. εὐσεβ., Bull. de l'Acad. imp. d. sciences de St. Petersb. 7 (1864), 191—220; 568—576 = Mélanges Gréco-Rom. II S. 585—638. H. Sauppe, De Ph. libro de pietate, Gött. 1864, Pr. Derselbe, De Ph. libro qui fuit de pietate, in d. Verf. Ausgew. Schriften, her. v. C. Trieber, Berl. 1896. Derselbe, Aus Ph.s Buche περὶ εὐσεβείας, ebenda. Fr. Bücheler, Ph. περὶ εὐσεβείας, Jahrbb. f. klass. Philol. 91 (1865), 513—541 = Kl. Schr. I 580—612 (vgl. hier die von den Herausgebern verzeichnete weitere Literatur). Th. Gomperz, Herkulan. Studien, 2. Heft: Philodem über Frömmigkeit, Leipz. 1866. H. Diels, Ciceronis ex libro I de deorum natura et Philodemi ex libro I de pietate philosophorum de deis opiniones comparatae, in: Doxogr. Graeci S. 529—550 (Herstellung des philodemischen Textes, Nachweis von Parallelen). Neue Herstellungen bei U. v. Wilamowitz-Moellendorff, Hermes 33 (1898), 521 f. und H. Diels, Sitz. d. Berl. Akad. 1916, 894. 896. D. Bassi, L'illustrazione inedita di Bern. Quaranta dell' opera π. εὐσεβ. di Filodemo, in: Symbol. litter. in hon. Jul. de Petra, Napoli 1911.

Περὶ θανάτου δ'. Fr. Bücheler, Rhein. Mus. 15 (1860), 289—296. Th. Gomperz, Hermes 12 (1877), 223—225. C. Robert, ebenda 508. Ph. über d. Tod, viertes Buch; nach d. Oxforder u. Neapolitaner Abschr. herausg. v. S. Mekler, Sitz. d. Wiener Akad., philos.-hist. Kl. 110 (1886), 305 bis 354; dazu W. Crönert, Hermes 38 (1903), 387. H. v. Arnim, Philodemea, Rhein. Mus. 43 (1888), 360—375 (= Habilit.-Schr. v. Halle). Φιλοδήμου περὶ θανάτου δ' (Pap. 1050), ed. da D. Bassi (Hercul. vol. coll. tertia I), Milano 1914. Dazu U. E. Paoli, Riv. di filol. 43 (1915), 312 ff.

Περὶ κακιῶν καὶ τῶν ἀντικειμένων ἀρετῶν καὶ τῶν ἐν οἷς εἰσι καὶ περὶ ἅ. Übersicht über die Teile der Schrift, die sie enthaltenden Papyri und die Veröffentlichungen bei Jensen in den Ausgaben von Περὶ οἰκονομίας S. V Anm. 1, περὶ κακιῶν lib. 10 S. V f. und bei D. Bassi, Volum. Hercul. coll. tertia I S. 2 f.

B. 7: περὶ κολακείας: L. Spengel, Philol. Suppl. 2, 497 f. 525 f. M. Ihm, Rhein. Mus. 51 (1896), 315—318. W. Crönert, Kol. u. Men. S. 34. Φιλοδήμου περὶ κακιῶν (Pap. 1457 [gehört zu περὶ κολακείας]), ed. da D. Bassi (Volum. Hercul. coll. tertia, tom. I), Milano 1914.

B. 9: „περὶ οἰκονομίας": Ἀριστοτέλους οἰκονομικός, Ἀνωνύμου οἰκονομικά, Φιλοδήμου περὶ κακιῶν καὶ τῶν ἀντικειμένων ἀρετῶν θ' ed. C. Goettlingius, Jenae 1830. L. Spengel, Münch. gel. Anz. 8 (1838), 1001 ff.; 9 (1839), 505 ff.; Abh. d. Münch. Akad. 11 (1868), 65 ff. G. F. Schömann, Observationes in Theophr. Oecon. et Philod. libr. IX. de virt. et vit., Greifsw. 1839, Pr. = Opusc. acad. III S. 206 bis 243. Philodems Abhandlungen über die Haushaltung u. über den Hochmut u. Theophrasts Haushaltung u. Charakterbilder; griech. u. deutsch mit krit. u. erklär. Anm. v. J. A. Hartung, Leipz. 1857 (willkürlich zurechtgemachter Text). H. Perron, Textkritische Bemerkungen zu Philodems Oeconomicus, Zürich 1895, Diss. Philodemi Περὶ οἰκονομίας qui dicitur libellus, ed. Chr. Jensen, Lipsiae 1906. S. Sudhaus, Hermes 41 (1906), 45—58; 42 (1907), 645—647.

B. 10: L. Spengel, Münch. gel. Anz. 8 (1838), 1011 f. Ph. de vitiis lib. X., ad vol. Hercul. exemplar Neapolitanum et Oxoniense distinx. suppl. expl. H. Sauppius, Leipz. 1853, Pr. von Weimar. Hartungs Ausg. (1857) s. unter B. 9. Theophr. Characteres et Ph. de vitiis lib. X . . . cum commentario ed. S. L. Ussing, Kopenhagen 1868. C. G. Cobet, Ad Ph. libr. X. περὶ κακιῶν, Mnem. N. S. 2 (1874), 28—33. Ph. περὶ κακιῶν lib. decimus, ed. Chr. Jensen, Lips. 1911. R. Philippson, Berl. philol. Wochenschr. 1912, 390 ff.

Περὶ ἠθῶν καὶ βίων. Φιλοδήμου τῶν κατ' ἐπιτομὴν ἐξειργασμένων περὶ ἠθῶν καὶ βίων ἐκ τῶν Ζήνωνος σχολῶν (fehlt die Buchzahl), ὅ ἐστι περὶ παρρησίας, ed. A. Olivieri, Leipzig 1914. — Wahrscheinlich gehört zu Περὶ ἠθῶν καὶ βίων auch die Abhandlung

Περὶ ὀργῆς (s. Wilke S. VII der Ausgabe). L. Spengel, Philol. Suppl. 2 (1863), 498—525. Ph. Epicurei de ira liber, e papyro Herculanensi ad fidem exemplorum Oxon. et Neapol. ed. Th. Gomperz, Lipsiae 1864. Fr. Bücheler, Zeitschr. f. d. österr. Gymn. 15 (1864), 373—386; 578—595 (= Kl. Schr. I 510—530); Rhein. Mus. 43 (1888), 153. G. Zilch, Observationum de Philodemi περὶ ὀργῆς libro specimen, Marburg 1866, Pr. C. G. Cobet, Φιλοδήμου περὶ ὀργῆς ex voluminibus Herculanensibus, Mnemos. N. S. 6 (1878), 373—386. Th. Gomperz, Wiener

Studien 19 (1897), 144—146. W. Crönert, Kol. u. Men. S. 32. 87. 89 ff. 178. Ph. de ira liber, ed. C. Wilke, Lipsiae 1914 (hier S. XI ff. frühere Liter.). Derselbe, Zu Philodem de ira, Berl. philol. Wochenschr. 1915, 732 f. R. Philippson, Ph.s Buch über den Zorn. Ein Beitrag zu seiner Wiederherstellung und Auslegung, Rhein. Mus. 71 (1916), 425—460.

Περὶ τοῦ καθ' Ὅμηρον ἀγαθοῦ βασιλέως. H. Diels, Hermes 13 (1878), 3 (zum Titel). Fr. Bücheler, Ph. über das homer. Fürstenideal, Rhein. Mus. 42 (1887), 198—208. Φιλοδ. περὶ τοῦ καθ' Ὅμηρον ἀγαθοῦ βασιλέως libellus, ed. Alex. Olivieri, Lipsiae 1909. S. Sudhaus, Rhein. Mus. 64 (1909), 475. R. Philippson, ebenda 65 (1910), 313—316. Berl. philol. Wochenschr. 1910, 765—768.

Περὶ ποιημάτων. Fr. Dübner, Fragmenta Philodemi *περὶ ποιημάτων*, Paris 1840. Th. Gomperz, Zeitschr. f. d. österr. Gymn. 16 (1865), 718—720; Wiener Studien 2 (1880), 140—142. Fr. Bücheler, Sophokles bei Philodem, Rhein. Mus. 25 (1870), 623 f. = Kl. Schr. I 671—673 (s. hier die weitere von den Herausgebern vermerkte Literatur). Ph. περὶ ποιημάτων libri secundi quae videntur fragmenta conl. restit. inlustr. Aug. Hausrath, Jahrbb. f. klass. Philol. Suppl. 17 (1889), 213—276. Th. Gomperz, Ph. u. d. ästhetischen Schriften d. herkul. Bibliothek, Sitz. d. Wiener Akad., philos.-hist. Kl., 123 (1891). F. B(ücheler), Rhein. Mus. 44 (1889), 633. H. Usener, Jahrbb. f. klass. Philol. 139 (1889), 776 = Kl. Schr. I 362. R. Ellis, Journ. of philol. 19 (1891), 178. S. Sudhaus, Hermes 41 (1906), 275.

Schriften zur Rhetorik. (Zur Orientierung Sudhaus, Philod. vol. rhet. I S. XV ff.) Ph. de rhetor. lib. IV. ex volum. Hercul. Oxonii 1825 excussis ed. L. Spengel, Abh. d. Münch. Akad., philol. Kl., 1837, 207 - 303. Ph. Rhetor. ex Hercul. papyro lithogr. Oxonii excusa restituit . . . . E. Gros. Adiecti sunt duo Ph. libri de rhetor. Neapoli editi, Parisiis 1840. Th. Gomperz, Zeitschr. f. d. österr. Gymn. 16 (1865), 815 ff.; 17 (1866), 691. 695—705; 23 (1872), 24 ff.; Rhein. Mus. 32 (1877), 475 f. = Hellenika II S. 229 f.; Wiener Studien 2 (1880), 4 f. = Hellenika II S. 244 f. Ph. volumina rhetorica, ed. S. Sudhaus, 2 Bde., Leipz. 1892. 1896. Dazu Supplementum, Leipz. 1895. H. Usener, Jahrbb. f. klass. Philol. 139 (1889), 377 = Kl. Schr. I S. 339. Th. Gomperz, Sitz. d. Wiener Akad., philos.-hist. Kl. 122 (1890), IV S. 17 f. H. v. Arnim, Hermes 28 (1893), 65—72; 150—154. Derselbe, De restituendo Philodemi de rhetorica libro II., Rostock 1893, Pr. S. Sudhaus, Rhein. Mus. 48 (1893), 152 bis 154; 321—341; 552—564; Philol. 53 (1894), 1—12; 54 (1895), 80—92. U. v. Wilamowitz-Moellendorff, Hermes 34 (1899), 636 f. H. van Herwerden, Mnem. 29 (1901), 218. K. Fuhr, Rhein. Mus. 57 (1902), 428—436. W. Schneidewin, Studia Philodemea, Gött. 1905, Diss. (zu Rhet. I p. 225—270). W. Crönert, Kol. u. Men. S. 67. A. Mayer, Philol. Suppl. 11 (1910), 597 ff. D. Bassi, Riv. di filol. 38 (1910) zu S. 86 ff. (Pap. Herc. 1426 col. 6—8 = Rhet. II 259 ff. Sudh. auf zinkotyp. Tafel).

Περὶ μουσικῆς. Ph. von der Musik . . . . übers. von Ch. G. v. Murr, Berlin 1806. Ph. de musica librorum quae exstant, ed. I. Kemke, Lips. 1884. Th. Gomperz, Zu Ph.s Büchern v. d. Musik, Wien 1885. U. v. Wilamowitz-Moellendorff, Hermes 37 (1902), 305. E. Holzer, Philol. 66 (1907), 498 bis 502.

Πραγματεῖαι. L. Spengel, Philol. Suppl. 2 (1863), 528—532. Th. Gomperz, Hermes 5 (1870), 386. W. Crönert, Rhein. Mus. 61 (1906), 422 ff.; Kol. u. Men. S. 71.

Σύνταξις τῶν φιλοσόφων. Zwei vorsokratische Diadochai (Urheberschaft Philodems wahrscheinlich): W. Crönert, Kolotes und Menedemos S. 127 bis 133. — Sokrates und seine Schule: W. Crönert, Rhein. Mus. 57 (1902), 285 bis 300; Hermes 38 (1903), 394. — Liste der Akademiker, bearb. v. L. Spengel, Philol. Suppl. 2 (1863), 535—548. Fr. Bücheler, Academicorum philosophorum index Herculanensis, Greifswald 1869, Pr. Th. Röper, Philol. Anz. 2 (1870), 20 ff. Th. Gomperz, Die herkul. Biographie d. Polemon, Philosoph. Aufsätze E. Zeller gew., Leipz. 1887, S. 147. U. v. Wilamowitz-Moellendorff, Antigonos von Karystos S. 61 ff. 281. Acad. philosoph. index Hercul., ed. Segofr. Mekler, Berol. 1902 (darin neue Kolumnen nach dem Oxforder Apographon). K. Praechter, Gött. gel. Anz. 1902, 953—972. W. Crönert, Hermes 38 (1903), 357

bis 405, Kol. u. Mened. S. 31. 75 ff., Rhein. Mus. 62 (1907), 624 f. U. v. Wilamowitz-Moellendorff, Hermes 45 (1910), 406 ff. — Liste der Stoiker: Papiro Ercolanese inedito pubbl. da D. Comparetti, Torino 1875. E. Zeller, Arch. f. Gesch. d. Philos. 5 (1892), 444 = Kl. Schr. II S. 35 f. H. v. Arnim, Anmerkungen z. Ind. Stoic. Herc., Sitz. d. Wiener Akad. 1901 Nr. 14. W. Crönert, Hermes 38 (1903), 393 f.; Kol. u. Men. S. 30. Ad. Wilhelm, Eranos zur 50. Versamml. deutscher Philol. u. Schulm., Wien 1909, 133 f. — Weitere Teile des wenigstens zehn Bücher umfassenden Werkes: W. Crönert, Hermes 38 (1903), 394 Anm. 2.

Περὶ Ἐπικούρου. D. Bassi, *Φιλοδήμου περὶ Ἐπικούρου ⟨A?⟩ B*, Miscellanea Ceriani, Milano 1910, S. 511—529.

Περὶ τῶν Στωικῶν. W. Crönert, Kol. u. Men. S. 24 Anm. 136; 27. 53 ff. 177. A. Körte, Gött. gel. Anz. 1907, 258, W. Crönert, Rhein. Mus. 62 (1907), 623 (zu *π. τ. Στωικῶν* u. a. Schriften).

Βίος Φιλωνίδου (philodemisch nach Crönert, Kol. u. Men. S. 182), s. unter Philonides.

Verschiedene die Philosophie berührende Schriften. D. Bassi, Frammenti inediti di opere di Filodemo (*π. μουσικῆς, π. θεῶν, π. ῥητορικῆς*) in papiri Ercolanesi, Riv. d. filol. 38 (1910), 321. — Über Pap. Herc. 1012 (wahrscheinlich Philodem) H. Diels, Sitz. d. Berl. Akad. 1897, 1062 ff.

Über einige noch näher zu untersuchende herkul. Rollen, die vielleicht Stücke philodemischer Schriften enthalten, s. W. Crönert, Hermes 36 (1901), 577 ff., Kol. u. Mened. S. 103 Anm. 498.

Epigramme. Ph. Gadarensis epigrammata a G. Kaibel edita, Greifswald 1885, Pr.

T. Lucretius Carus. Die älteren Ausgaben verzeichnet Munro S. 3 ff. der sogleich zu nennenden Edition. Neuere Ausgaben von C. Lachmann, Berlin 1850 u. ö. nebst Kommentar, Jak. Bernays, Leipz. 1852, 2. Aufl. 1857, H. A. J. Munro, Cambr. 1866, 5. Aufl. 1903 (with notes and transl.), F. Bockemüller, Stade 1873 f., Ad. Brieger, Lpz. 1894. 1899, Bailey, Oxf. 1901. T. Lucr. C. de rer. nat. libri sex. Revisione del testo, commento e studi introduttivi di Carlo Giussani, 4 voll., Torino 1896—1898. T. Lucr. Car. de rer. nat. libri sex, ed. et not. instr. J. van der Valk, pars prior, liber primus, Kampen 1903. — ed. by W. A. Merrill, New York 1907 (mit eingehendem Kommentar [S. 259—789]), — liber primus. Introduzione e comment. critico di Carlo Pascal, Roma-Milano 1904. T. L. C., De rer. nat. Buch III erklärt v. Rich. Heinze (Sammlung wissensch. Komment. zu griech. u. röm. Schriftst.), Leipz 1897 (vortreffliche Erklärung). — Book III, ed. with introd., notes and index by J. D. Duff, London 1903. — Lib. III, texte latin accomp. du comm. de H. A. J. Munro trad. de l'Anglais par A. Reymond. — Liber V, ed. with introduction and notes by J. D. Duff, Cambridge 1889. — Lib. V, par E. Benoist et H. Lantoine, 5. édit., Paris 1906. — Lib. V, by W. D. Lowe, (V. 783—1457) Oxf. 1907, (V. 1—782) Oxf. 1910. Übersetzungen von Knebel, Lpz. 1821, 2. Aufl. ebd. 1831, neu herausg. v. Otto Güthling, Leipzig (Univ.-Bibl. 4258 ff.), Gust. Bössart-Oerden, Berlin 1865, Brieger (Buch 1, 1—369), Posen 1866, Pr., W. Binder, Stuttg. 1868, 2. Aufl. durchges. v. E. A. Bayer, Berlin-Schöneberg 1909 ff., Max Seydel (manche Stellen ausgelassen), München 1881, A. v. Gleichen-Rußwurm (im Auszug übertragen), Jena 1909. Lucrèce, De la nature des choses, en vers français, par M. de Pongerville, avec un discours préliminaire usw., nouvelle édition, Paris 1866. L. I—III by Egan of King Williams Town, Capetown 1908. — Jak. Bernays, Commentarius in Lucretii l. I, in: Gesamm. Abhandlungen, Bd. II, Berlin 1885, S. 1—67. — J. Paulson, Index Lucretianus, Gotenburg 1911. — Lucr. codex Vossianus phototypice edit., praefat. est Aem. Chatelain, Leiden 1913.

Asklepiades von Bithynien. Fragmenta dig. et cur. Ch. G. Gumpert; praefatus est Ch. G. Gruner, Wimariae 1794.

Epikur. Nach Apollodor bei Diog. L. 10, 14 wurde Epikur Ol. 109, 3 unter dem Archontat des Sosigenes im Monat Gamelion (also im Januar oder Februar 341 v. Chr.) geboren. Er verlebte seine Jugend in Samos (Diog. L.

10, 1, Strab. 14, S. 638) und Teos (Strab. a. a. O.). Sein Vater Neokles, angeblich ein Schullehrer (*γραμματοδιδάσκαλος*), war als athenischer Kleruche nach Samos gekommen (Strab. a. a. O.). Da die Kleruchien von Athen schon in den Jahren 365, 361 und 352 entsandt wurden (Ed. Meyer, Gesch. d. Altert. V § 965), ist anzunehmen, daß Epikur in Samos, nicht in Athen, geboren wurde. Zur Philosophie wandte sich Epikur nach seinem eigenen Zeugnis (Diog. L. 10, 2) im Alter von 14 Jahren; als Motiv gab sein Biograph, der Epikureer Apollodoros, an, daß seine Jugendlehrer in Sprache und Literatur ihm keine Auskunft über das Wesen des Chaos bei Hesiod zu geben vermochten (Diog. L. a. a. O.). Nach Hermippos war auch er zunächst Schullehrer und seine Wendung zur Philosophie erfolgte, als ihm die Schriften Demokrits in die Hände gefallen waren (Diog. L. a. a. O.). Andere erzählten, er habe um kärglichen Lohn seinen Vater beim Unterrichten und seine Mutter beim Hersagen von Zaubersprüchen (*καθαρμοί*) unterstützt (Diog. L. 10, 4). Zu Samos hörte Epikur den Platoniker Pamphilos (Diog. L. 10, 14, Suid., Cic. d. nat. deor. 1, 26, 72), der ihn aber nicht zu überzeugen vermochte (Cic. a. a. O. 73). Besser gelang dies dem Demokriteer Nausiphanes (s. oben S. 124; Cic. d. nat. deor. 1, 26, 73), der auch durch die Schule der Skeptiker gegangen war und eine skeptische Stimmung empfahl, die jedoch der Annahme seiner eigenen Lehre keinen Eintrag tun sollte (Diog. L. 9, 64, Diels Vors. 62 A 2). Nach Clem. Strom. 2, 21, 130, S. 184 St. (Diels Vors. 62 B 3) erklärte er für das Ziel die *ἀκαταπληξία*, welche Demokrit *ἀθαμβίη* nenne. Auf seinen Sätzen soll Epikur nach Diog. L. 10, 14 (Diels Vors. 62 A 6) auch in seiner Kanonik (Logik) fußen. Mit den Schriften des Demokrit machte sich Epikur schon früh bekannt (Diog. L. 10, 2). Längere Zeit nannte er sich sogar einen Demokriteer (Plut. adv. Colot. 3, 3 nach Leonteus und anderen); später legte er jedoch auf seine Abweichungen von Demokrit ein solches Gewicht, daß er sich selbst auch in der Physik als den Begründer der wahren Doktrin betrachten und den Demokritos mit dem Spottnamen *Ληρόκριτος* bezeichnen zu dürfen glaubte (Diog. L. 10, 8). Er wollte seinen Lehrern nichts zu verdanken haben, sondern durchaus selbständig sein (Cic. d. nat. deor. 1, 26, 72; 33, 93). Achtzehnjährig kam Epikur zuerst nach Athen, um als Ephebe seiner Dienstpflicht zu genügen (Diog. L. 10, 1; Strab. 14 S. 638; dazu Jacoby, Apollod. S. 357). Xenokrates lehrte damals in der Akademie; von Aristoteles heißt es bei Diogenes fälschlich, er sei bei Epikurs Ankunft in Chalkis gewesen, offenbar um zu erklären, weshalb keine Überlieferung bestand, daß Epikur Aristoteles gehört habe. Daß Epikur Xenokrates' Schüler gewesen sei, behaupteten einige, er selbst leugnete es (Cic. d. nat. deorum 1, 26, 72). Als Lehrer der Philosophie trat Epikur nach Apollodor bei Diog. L. 10, 15 zuerst im Alter von 32 Jahren in Mytilene und in Lampsakos auf. Einige Jahre später (307/6 v. Chr. nach Diog. L. 10, 2) begab er sich wieder nach Athen, wo er alsbald die Schule gründete, der er bis zu seinem Lebensende (271/0 v. Chr.) vorstand. Ihr Sitz war Epikurs Garten, woher die Epikureer auch Gartenphilosophen (*οἱ ἀπὸ τῶν κήπων*, Sext. Emp. adv. math. 9, 64) hießen. In seinem bei Diog. L. 10, 16 ff. (Usener, Epic. S. 165 ff.) erhaltenen Testamente verfügt Epikur, daß seine Erben diesen Garten seinen Nachfolgern in der Schulleitung zur Benutzung für die Zwecke der Schule zu überlassen haben. Das Gleiche sollte für Epikurs Wohnhaus bis zum Lebensende seines nächsten Nachfolgers Hermarchos gelten. Beide Grundstücke gingen also nicht in den Besitz der Schule über — anders als es bei den Stiftungen des Platon und Theophrastos der Fall war (s. oben S. 199. 201. 425. Diog. L. 5, 70; vgl. Wilamowitz, Antig. v. Kar. S. 288 f.). Im übrigen trug auch die epikureische Schule den Charakter

des Kultvereins. Aber der Schulheilige war der Stifter selbst. In seinem Testamente traf er Bestimmungen über die Feier seines Gedächtnisses, und die fast göttliche Verehrung, die ihm bei Lebzeiten und nach seinem Tode seitens der Freunde und Schüler gewidmet wurde, bildete den eigentlichen Mittelpunkt und Zusammenhalt des *θίασος*. So entwickelte sich jener innige, dem Lebensgenusse im edelen Sinne dienende freundschaftliche Zusammenschluß, der für den Epikureerverein charakteristisch ist. Daß sich bei der Verehrung für den Schulstifter dessen Autorität auch auf dem Gebiete der philosophischen Lehre und des praktischen Verhaltens der Schulgenossen geltend machte, ist nur natürlich. „Handle immer so, als wenn es Epikur sähe“ war nach Sen. Ep. 25, 5 eine Mahnung des Schulhauptes. Die Grundsätze der Schule wurden auf kurze Formeln gebracht, und diese den Schülern zum Auswendiglernen gegeben (Diog. L. 10, 12, Cic. d. fin. 2, 7, 20). Der Konservatismus der Schule in der Lehrtradition ist eine vielbesprochene Tatsache, die von Neueren freilich bedeutend übertrieben wurde. Denn die Papyrusforschung hat uns für den späteren Verlauf der Lehrüberlieferung über z. T. weitgehende, mit Schärfe geführte Streitigkeiten belehrt. Vgl. darüber besonders R. Philippson, Rhein. Mus. 71 (1916), 426. 438 f.

Bei der Abfassung seiner äußerst zahlreichen Schriften verfuhr Epikur nach einem im Altertum verbreiteten Urteil sehr nachlässig und betätigte so seinen Ausspruch: Schreiben macht keine Mühe (Dionys. Halic. d. comp. verb. 24 S. 122, 9 U.-R.). Nur die leichte Verständlichkeit wird denselben nachgerühmt (Diog. L. 10, 13; Cic. de fin. 1, 5, 15); in jeder andern Beziehung wird ihre Form fast allgemein getadelt (Kleom. Met. S. 266, 1 Z.; Sext. Empir. adv. math. 1, 1: *ἐν πολλοῖς γὰρ ἀμαθὴς Ἐ. ἐλέγχεται οὐδὲ ἐν ταῖς κοιναῖς ὁμιλίαις καθαρεύων*). Von der noch reicheren Schriftstellerei des Chrysippos unterschied sich die seinige dadurch, daß, während Chrysippos die Zitate sehr liebte, er nie zitierte. Die antiken Zeugnisse über Epikurs Stil sind bei Usener Epic. S. 88 ff. zusammengestellt. Den antiken Verdammungsurteilen gegenüber hebt Ed. Norden, Ant. Kunstpr. S. 123, mit Recht besonders aus den Briefen Epikurs „jene wundervolle Natürlichkeit, die so ganz der Ausdruck eines zart und warm empfindenden Herzens ist“, hervor. Auch die von der späteren Rhetorik (Theon prog. 2 tom. I p. 169 W., Usener fr. 105) getadelte rhythmische Komposition ist in Anbetracht der Gepflogenheiten antiker Prosa keineswegs unbedingt zu verwerfen und zeugt zum mindesten für das Epikur wie den Griechen überhaupt angeborene Gefühl für Eurhythmie (vgl. E. Norden a. a. O. S. 124). Übrigens hat man zu scheiden zwischen Epikurs mehr wissenschaftlich und mehr populär geschriebenen Werken. In den letzteren findet sich neben sonstigem Schmuck (rhetorischen Antithesen) auch die Hiatvermeidung (vgl. Diels, Sitz. d. Berl. Ak. 1916, 892). Im ganzen sollen Epikurs Schriften gegen 300 Rollen gefüllt haben (Diog. L. 10, 26). Ein Verzeichnis der hauptsächlichsten unter ihnen stellt Diog. L. 10, 27—28 auf. Vgl. Usener Epic. S. 85 f. Diog. Laërt. nennt insbesondere, außer den *Κύριαι δόξαι*, Schriften gegen andere philosophische Richtungen, wie namentlich: gegen die Megariker; logische Schriften, wie: über das Kriterium oder den Kanon; physikalische und theologische, wie: über die Natur, 37 Bücher, wovon sich in Herculaneum beträchtliche Reste gefunden haben, deren Veröffentlichung zum Teil noch zu erwarten ist; über die Atome und das Leere; über die Götter usw.; ethische, wie: über das Ziel des Handelns (*περὶ τέλους*); über das Gerechthandeln; über die Frömmigkeit; über Geschenk und Dank usw.; daneben mehrere Schriften, deren philosophischer Inhalt sich aus dem Titel nicht ergibt (wie: Chairedemos, Neokles an Themista; Symposion usw.), und: Briefe. Drei der

letzteren hat Diogenes L. uns erhalten, von denen der an Herodot (Usener Epic. S. 3 ff.), eine Art kurzer Physik, und der an Menoikeus (Usener Epic. S. 59 ff.), ethischen Inhalts, unzweifelhaft echt sind; der dritte, an Pythokles (Usener Epic. S. 35 ff.), meteorologischen Inhalts, ist wahrscheinlich ein Auszug aus physikalischen Schriften Epikurs, aber nicht von ihm selbst verfaßt. Auch die bei Diogenes überlieferten *κύριαι δόξαι* (Usener Epic. S. 71 ff.) rühren, wenn auch durchaus authentischen Inhalts, doch in der vorliegenden Zusammenstellung nicht von Epikur selbst her. Das übrige von Epikur Erhaltene s. bei Usener. Dazu kommt möglicherweise — falls die Vermutung epikurischen Ursprungs richtig ist — ein durch Diogenes von Oinoanda geretteter Brief des E. an seine Mutter sowie das Fragment über Götterverehrung, s. oben S. 462.

Der bedeutendste unter den unmittelbaren Schülern Epikurs ist ***Metrodoros von Lampsakos.*** Seine Schriften, die großenteils polemischen Inhalts waren, führt Diog. L. 10, 24 an (Usener Epic. S. 368 f., Koerte Metrod. Epic. fragm. S. 537). Weitere namhafte Epikureer, ***Hermarchos*** u. a., nennt derselbe 10, 22 ff. Eine reichere Liste der für uns noch greifbaren Anhänger der Schule in dieser Periode ist aus den Zusammenstellungen oben S. 462 f. und unten S. 158* ff. zu entnehmen. Auch Frauen befanden sich unter den Anhängern Epikurs, so Themista, die Frau des Leonteus (Diog. L. 10, 5. 25. 26 u. a.), die Hetäre Leontion, welch letztere gegen Theophrast mit Geschick schrieb (Diog. L. 10, 5. 6. 23; Cic. d. nat. deor. 1, 33, 93). — Als Epikureer, von denen sich ein erheblicherer Nachlaß erhalten hat, sind ***Philodemos*** (in der Zeit Ciceros) und der römische Dichter ***T. Lucretius Carus*** (geb. wahrscheinlich 96, gest. 15. Oktober 55 vor Chr.) von besonderer Bedeutung. Der erstere bietet uns reichliche Einblicke in die epikureische Behandlung zahlreicher Probleme und läßt dabei in interessanter Weise die Streitigkeiten innerhalb der epikureischen Schule selbst wie auch die Polemik gegen die Anhänger anderer Schulen erkennen. Lucrez stellt das epikureische System als Ganzes dar und ist dadurch und durch die Form, in welcher dies geschieht, für die neuere Zeit weit über die Kreise der Philosophiehistoriker hinaus der eigentliche, viel gelesene und viel zitierte Vertreter der epikureischen Lehre geworden. Über seine Lebensumstände ist nichts mit Sicherheit bekannt und nur wenig zu erschließen. Die antike Angabe (bei Hieron. Chron. ad a. Abr. 1922), er sei wahnsinnig geworden, habe in lichten Perioden sein Gedicht verfaßt und schließlich selbst Hand an sich gelegt, kann Ausfluß christlichen Hasses gegen den epikureischen Atheisten sein — sie wird durch die nähere Bestimmung, ein Liebestrank sei die Ursache der Krankheit gewesen, diskreditiert —, läßt sich aber mit unseren Mitteln weder widerlegen noch beweisen und verdient ihrer Bedeutung nach nicht die Aufmerksamkeit, die ihr in einer umfangreichen neueren Literatur zuteil geworden ist. Lucrez' Gedicht De rerum natura ist, vom ästhetischen Standpunkte betrachtet, ein Meisterwerk. Es ist dem Verfasser gelungen, den spröden Stoff einer an sich durchaus unpoetischen mechanischen Welterklärung so zu gestalten, daß der Leser mit hohem Genusse seiner Darstellung folgt. Erreicht hat er dies vor allem dadurch, daß er die Absicht, den Menschen durch Befreiung von der Furcht vor den Göttern und dem Tode zum inneren Frieden zu führen, in den Vordergrund rückt. Sein Vortrag erhält so einen großen, poetischer Verherrlichung zugänglichen Grundgedanken, Epikur wird zum Vollstrecker einer prophetischen Mission, seine Lehre zu einem Evangelium der Erlösung von den auf der Menschheit lastenden Schrecken. Auch im übrigen hat der Dichter das poetische Interesse dadurch zu wahren gewußt, daß er die großen Züge der Kosmologie und der Entwicklung der menschlichen Kultur (Buch 5) mit beson-

derer Sorgfalt ausarbeitet, während er die nüchterne Kanonik vernachlässigt. Dazu kommt die Pracht mancher Schilderungen, Bilder und Gleichnisse, mit denen er die trockene Lehrerörterung zu durchsetzen weiß. Aber auch abgesehen von seinem ästhetischen Werte ist das Gedicht als Quelle für die Kenntnis der Lehre Epikurs hoch zu schätzen. Zu bezweifeln, daß es diese Lehre im ganzen rein wiedergibt, besteht kein Grund, so wenig sich auch seine unmittelbaren Quellen mit Sicherheit feststellen lassen. Wahrscheinlich fußt es auf Vorlesungen jüngerer Epikureer, wie Zenon und Phaidros (vgl. Diels, Elementum S. 9. 12). Das sechs Bücher umfassende Werk zerfällt in einen physikalischen, anthropologischen und kosmologischen Teil. Jedem dieser Teile gehören zwei Bücher an. Buch 1 und 2 behandeln die Prinzipien alles Seienden, Stoff und Raum und die Zusammensetzung der wahrnehmbaren Körper, Buch 3 und 4 den Menschen (Buch 3 die Seele), Buch 5 und 6 das Weltgebäude und verschiedene merkwürdige Naturereignisse. Das Werden des Weltgebäudes führt auf Entstehung und Entwicklung der Lebewesen und damit auch auf den Gang der menschlichen Kultur. Das Werk verrät in deutlichen Spuren seine mangelnde Vollendung. Nach Hieron. Chron. ad a. Abr. 1922 hat Cicero — jedenfalls der bekannte M. Tullius Cicero — das Gedicht nach des Verfassers Tode „emendiert", d. h. zur Herausgabe fertiggestellt. Allem nach griff er aber in den Text, wie er von Lucrez hinterlassen war, nur wenig ein.

Bemerkenswert ist der Einfluß, den der Epikureismus im Anfang des ersten Jahrhunderts vor Chr. in der Person des Arztes ***Asklepiades von Prusa oder Kios in Bithynien*** auf die Medizin ausübte. Asklepiades stand mit seinem Sensualismus und Materialismus ganz auf dem Boden der epikureischen Doktrin, die er nur hinsichtlich des Sensualismus dadurch verschärfte, daß er ein *ἡγεμονικόν* in der Seele leugnete und die seelische Tätigkeit für ein Zusammenwirken der Sinneswerkzeuge erklärte (Sext. Emp. adv. math. 7, 201 f., Tert. d. an. 15, Cael. Aurelian. d. morb. acut. 1, 14, Aët. Plac. 4, 2, 8 [Diels Dox. S. 387]). Wie die Epikureer bekannte er sich zu einer Korpuskulartheorie, der er freilich im Anschluß an Herakleides Pontikos (s. oben S. 356) eine besondere Wendung gab: für die letzten Bestandteile der Dinge erklärte er *ἄναρμοι ὄγκοι*, d. i. diskrete, nicht miteinander verbundene[1]) Urkörperchen, die aber nicht, wie die demokritisch-epikureischen Atome, unteilbar sind, sondern beim Aufeinanderprallen in zahllose Bruchstücke zersplittern. Wie die *ἄναρμοι ὄγκοι* den Atomen, so entsprechen die von Asklepiades zwischen ihnen angesetzten *πόροι* dem Leeren des Demokrit und Epikur (Sext. Emp. Hyp. Pyrr. 3, 32, adv. math. 10, 318, Ps.-Gal. Hist. philos. 18 [Diels Dox. S. 610, 21 ff.], Gal. de ther. 11, XIV 250 K., Introd. 9, XIV 698 K.).

§ 61. Das epikureische System, I: Allgemeines. Kanonik (Logik, Erkenntnistheorie, Sprachphilosophie, Rhetorik). Die Philosophie wird von Epikur dem praktischen Zwecke der Erwerbung der Glückseligkeit dienstbar gemacht. Deshalb steht unter den drei Teilen der Philosophie, die er herkömmlicherweise annimmt, die praktische Philosophie

---

[1]) Schwerlich richtig bezieht Heidel, Trans. of the Amer. Philol. Assoc. 40 (1910), S. 19 ff. unter Hinweis auf Philostr. *Περὶ γυμν.* 29. 48 *ἄναρμοι* auf die Zerbrechlichkeit (*θραυστοί* Gal. Introd. 9, XIV 698 K., vgl. Aët. 1, 13, 4 [Diels Dox. S. 312b 10]) der Urkörperchen.

(die Ethik) an der Spitze: die Logik stellt er, soweit er sie gelten läßt, in den Dienst der Physik und diese wiederum in den Dienst der Ethik. Seine Logik, die er **Kanonik** nennt, soll die Normen (Kanones) der Erkenntnis und die Prüfungsmittel (Kriterien) der Wahrheit lehren. Als Kriterien bezeichnet Epikur die Wahrnehmungen, die Begriffe (*προλήψεις*) und die Gefühle. Alle Wahrnehmungen sind als solche wahr und unwiderleglich. Die Begriffe sind die mit dem Namen einer Sache sich einstellenden Erinnerungsbilder früherer Wahrnehmungen. Die Meinungen, die sich auf die Übereinstimmung unserer Wahrnehmungen und Begriffe mit den Tatsachen beziehen, sind wahr oder falsch, je nachdem sie durch Wahrnehmungen bestätigt oder widerlegt werden. Die Gefühle, nämlich Lust und Schmerz, sind die Kriterien dessen, was zu erstreben oder zu meiden ist. Von der **Dialektik** will Epikur nichts wissen. Eine Theorie der Begriffs- und Schlußbildung findet er entbehrlich, da durch kunstmäßige Definitionen, Einteilungen und Syllogismen die Wahrnehmung doch nicht ersetzt werden könne. Dagegen wird in der epikureischen Schule die Induktion sehr hoch geschätzt, ohne daß jedoch für sie feste wissenschaftlich brauchbare Regeln aufgestellt würden. In der **Sprachphilosophie** entscheidet sich Epikur für die Ansicht, daß die Sprache *φύσει* entstanden sei. Der **Rhetorik** spricht er praktischen Wert ab.

Quellen: Begriff, Zweck und Einteilung der Philosophie: Fragm. 219 ff. 242 f. Us.; Diog. Laërt. 10, 29 (Us. S. 370, 14 f.). Kanonik: Diog. L. 10, 37 f. (S. 4, 14 ff. Us.), dazu Us. S. 374. Fragm. 242—265 Us., dazu Us. S. 348—350. Philodem *Περὶ σημείων καὶ σημειώσεων*.

Die folgende Darstellung legt im wesentlichen unsere Überlieferung über Epikurs eigene Lehre zugrunde und verzichtet darauf, die im Laufe der Zeit hervorgetretenen Lehrdifferenzen innerhalb der Schule im einzelnen zu beleuchten. Daß die Fortpflanzung der Lehre Epikurs im ganzen von einem konservativen Zuge beherrscht ist, wurde schon oben S. 468 bemerkt, ebenso aber auch, daß die Annahme einer absoluten Starrheit dieser Lehrtradition verfehlt ist. Trotz der praktischen Einseitigkeit und der Abneigung gegen wissenschaftliche Vertiefung, die dem Epikureismus von Hause aus eigen ist, unterlag doch auch er der Wirkung des Reibungsprozesses zwischen den verschiedenen nebeneinander bestehenden Schulen, und es konnte nicht fehlen, daß Angriffe von anderer Seite auch hier eine eingehendere Stellungnahme zu wissenschaftlichen Problemen herbeiführten. Eine ähnliche Bedeutung, wie sie der Polemik der neueren Akademie für die Entwicklung der Stoa zukam, hatten für den Kepos die Angriffe des Poseidonios auf Epikur, deren Wirkungen in der mehr gelehrten Methode des Zenon und Phaidros zutage treten. Schon vorher, unter Apollodoros, dem Gartentyrannen, hatte in Rücksicht auf das unspekulative römische Philo-

sophieren geschichtliche Betätigung in Gestalt doxographischer Arbeit in der Schule Raum gefunden (vgl. Diels, Element. 11; Sitz. d. Berl. Ak. 1897, 1062). Daß mit der zunehmenden Vertiefung auch innerhalb der Schule mehr oder minder eingreifende Meinungsverschiedenheiten entstanden, läßt insbesondere Philodem deutlich erkennen (vgl. Philippsons oben S. 468 angeführten Aufsatz; zum Abfall späterer Epikureer von der epikurischen Orthodoxie s. auch Diels, Abh. d. Berl. Ak. 1915, philos.-hist. Kl., Nr. 7 S. 49 f.).

Epikur definiert die Philosophie als Tätigkeit, welche uns durch Untersuchungen (Reden) und Erwägungen die Glückseligkeit verschafft (s. oben S. 6 [Fragm. 219 Us.], vgl. auch Diog. L. 10, 122, Us. S. 59); der praktische Gesichtspunkt ist also der allein geltende. Nach Diog. L. 10, 29 (Us. S. 370, 14 f.) statuierte Epikur drei Teile der Philosophie: *τό τε κανονικὸν καὶ φυσικὸν καὶ ἠθικόν*. Die Kanonik wurde nach Diog. L. 10, 30, Sen. Epist. 89, 11 (Fragm. 242 Us.) mit der Physik in enge Verbindung gebracht. So ließ sich auch behaupten, die Epikureer hätten nur zwei Teile der Philosophie anerkannt, Physik und Ethik, eine Behauptung, die durch die dürftige Behandlung der Logik unterstützt wurde (vgl. Cic. de fin. 1, 7, 22 [Fragm. 243 Us.]).

Epikur verwarf die Dialektik (Cic. de fin. 1, 7, 22 [Us. S. 178, 24 ff.]) und erklärte es für genügend *τοὺς φυσικοὺς χωρεῖν κατὰ τοὺς τῶν πραγμάτων φθόγγους* (Diog. L. 10, 31 [Us. S. 105, 11 f., 189, 8 f.]). Bei der Erkenntnis kommt es vor allen Dingen auf die augenscheinliche Deutlichkeit an: Sext. adv. math. 7, 216 (Us. S. 182, 18 f.): *πάντων δὲ κρηπὶς καὶ θεμέλιος ἡ ἐνάργεια*; diese kommt der Wahrnehmung zu. In der „Kanon" betitelten Schrift sagte Epikur (nach Diog. L. 10, 31 [Us. S. 371, 6 ff.]): *κριτήρια τῆς ἀληθείας εἶναι τὰς αἰσθήσεις καὶ προλήψεις καὶ τὰ πάθη*, die Epikureer aber fügten hinzu: *καὶ τὰς φανταστικὰς ἐπιβολὰς τῆς διανοίας* (Vorstellungen der Phantasie). Doch scheint nach Diog. L. 10, 38 (Us. S. 5, 7 ff.), vgl. Diog. L. 10, 147 (Us. S. 76, 13 f.), auch dem Epikur selbst dieses letztere Kriterium nicht fremd gewesen zu sein; an der angeführten Stelle des Kanon mag es weggelassen sein, weil die Phantasievorstellungen als Erzeugnis wiederholter Wahrnehmungen mit diesen selbst gegeben sind. Es gibt nichts, was Wahrnehmungen widerlegen könnte; denn weder anderen Wahrnehmungen, noch der Vernunft, die ganz aus Wahrnehmungen erwächst, kommt höhere Autorität zu. Auch die Phantasmen der Wahnsinnigen und die Träume sind etwas Wirkliches und sind wahr (*ἀληθῆ*), denn sie machen Eindruck (*κινεῖ γάρ*), das Nichtseiende aber vermöchte dies nicht (Diog. L. 10, 32 [Us. S. 372, 4 f.]). Es ist klar, daß mit diesem Argument nur die psychische Wirklichkeit der Vorstellung, keineswegs aber ihre Übereinstimmung mit einem objektiven Tatbestande — die Wahrheit der Vorstellung — bewiesen ist. Die Wahrheit der Vorstellung ist Gegenstand der Meinung (*δόξα*), die nach Epikur auf dem sogleich anzugebenden Wege zu prüfen ist.

Über die Entstehung der Wahrnehmungen durch die von den Dingen ausgehenden Ausflüsse und Bilder wird in § 62 im Zusammenhange der epikureischen Psychologie gesprochen werden.

Der Begriff (*πρόληψις*) im epikureischen Sinne ist kein methodisch gewonnenes Ergebnis logischen Operierens — das Definieren verwarf Epikur —, sondern ein in uns beharrendes allgemeines Gedächtnisbild, die Erinnerung an viele gleichartige Perzeptionen eines Objekts (*καθολικὴ νόησις = μνήμη τοῦ πολλάκις ἔξωθεν φανέντος*, Diog. L. 10, 33 [Us. S. 372, 7 f.]). Er taucht bei dem Gebrauche des Wortes, wodurch das betreffende Objekt bezeichnet wird, in uns auf, nachdem wir dieses Objekt früher durch sinnliche Wahrnehmung kennen gelernt haben. Hören wir das Wort „Mensch", so tritt sofort das allgemeine

Bild des Menschen vor unsere Seele. Die epikureische πρόληψις ist also von der πρόληψις und der κοινὴ ἔννοια der Stoiker wohl zu unterscheiden. Die Meinung (δόξα) oder Annahme (ὑπόληψις) bildet sich aus den Eindrücken der Objekte durch deren Fortwirkung in uns. Sie geht teils auf Zukünftiges (προσμένον), teils auf nicht Wahrnehmbares (ἄδηλον). Sie kann wahr und falsch sein. Sie ist wahr, wenn Wahrnehmungen für sie zeugen (ἂν ἐπιμαρτυρῆται, wie z. B. eine richtige Annahme über die Gestalt eines Turmes durch die Wahrnehmungen aus der Nähe das Zeugnis der Wahrheit erhält), oder, falls dies wenigstens direkt nicht geschehen kann (wie z. B. bei der Annahme von Atomen), nicht gegen sie zeugen (ἢ μὴ ἀντιμαρτυρῆται); im Gegenfalle ist sie falsch (Diog. L. 10, 34; Sext. Emp. adv. math. 7, 211 ff. [Us. S. 372, 19 ff., 181, 12 ff.]). Den Fortgang von den Erscheinungen zu der Erforschung des Verborgenen (der nicht in die Sinne fallenden Ursachen, wie insbesondere der Atome) fordert Epikur (Diog. L. 10, 32: περὶ τῶν ἀδήλων ἀπὸ τῶν φαινομένων χρὴ σημειοῦσθαι [Us. S. 372, 1]), ohne die logische Theorie dieses Forschungsweges eingehender zu entwickeln (was später die Epikureer Zenon und Philodemos versucht haben).

Die Gefühle (πάθη), d. h. Lust und Schmerz (ἡδονή und ἀλγηδών), sind die Kriterien für das praktische Verhalten (Diog. L. 10, 34 [Us. S. 373, 1 ff.]).

Nur über die elementarsten Erkenntnisprozesse handelt Epikur mit einiger Sorgfalt; er vernachlässigt die logischen Operationen, durch welche der Fortschritt über die bloße Wahrnehmung hinaus gewonnen wird. Von den mathematischen Wissenschaften urteilt er (nach Cic. de fin. 1, 21, 72 [Fragm. 227 Us.]): a falsis initiis profecta vera esse non possunt, et si essent vera, nihil afferrent quo iucundius, i. e. quo melius viveremus. Über die Vernachlässigung der Dialektik durch ihn läßt Cicero de fin. 1, 7, 22 (Us. S. 178, 22 ff.) klagen: in altera philosophiae parte, quae λογική dicitur, iste vester (Epicurus) plane, ut mihi quidem videtur, inermis ac nudus est: tollit definitiones; nihil de dividendo ac partiendo docet; non quo modo efficiatur concludaturque ratio tradit; non qua via captiosa solvantur, ambigua distinguantur ostendit (vgl. Cic. de fin. 1, 19, 63 [Us. S. 178, 3]). Dabei gab Epikur zu, daß jede Erörterung, wenn sie zum Ziele führen soll, die Einigung über das Wesen des zu erörternden Gegenstandes voraussetze; gleichwohl wollte er von einer Begriffsbestimmung nichts wissen (Cic. de fin. 2, 1, 3 f. [Fragm. 264 Us.]). Doch enthält die Schrift des Philodemos περὶ σημείων καὶ σημειώσεων, welche auf Vorträgen des Epikureers Zenon, des Lehrers des Philodemos, beruht, einen achtungswerten Versuch einer Theorie des analogischen und induktiven Schließens (s. Th. Gomperz in den Herkulan. Studien, Heft 1, Vorwort, sowie Bahnsch und Philippson in den unten S. 158* angeführten Abhandlungen), indem sie besonders auf die Angriffe der Stoiker gegen die Induktion eingeht. Der Analogieschluß (ὁ κατὰ τὴν ὁμοιότητα τρόπος) ist der Weg von dem Gegebenen zu dem Unbekannten (ἀπὸ τῶν φαινομένων ἐπὶ τἀφανῆ μεταβαίνειν). Zenon verlangt, daß in verschiedenen Exemplaren des nämlichen Genus die konstanten Eigenschaften aufgesucht werden, die dann auch den übrigen Exemplaren eben desselben Genus zugeschrieben werden dürfen. Er setzt also eine gleichmäßige Beschaffenheit der Dinge voraus. Ohne die Induktion ist es nicht möglich, in der Erkenntnis der Natur vorzuschreiten. Die Erfahrung ist zwar die Quelle aller Erkenntnisse, aber eben sie zeigt uns, daß es gewisse Gleichförmigkeiten in der Natur gibt, durch deren Erkenntnis wir in den Stand gesetzt werden, über den Kreis der Erfahrung hinauszugehen. Haben wir voreilig auf diesem Wege Schlüsse gezogen, so tritt die Erfahrung selbst wieder korrigierend ein. Nach Prokl. zu Eukl. S. 199,

11 ff., 214, 18 ff. Friedl. hat Zenon (der auch den Karneades gehört hat) die Gültigkeit der mathematischen Beweisführung bestritten (wie schon Protagoras, s. oben S. 131), der Stoiker Poseidonios dieselbe verteidigt.

Die Sprache ist nach Epikur durch einen natürlichen Prozeß (φύσει), nicht durch Konvention (θέσει) entstanden. Er teilt also den Standpunkt, den Platon in seinem Kratylos durch den gleichnamigen Gesprächsteilnehmer verfechten läßt (s. oben S. 271). Die ersten sprachlichen Bezeichnungen der Dinge sind als Naturlaute dem Husten, Niesen, Brüllen, Bellen und Seufzen zu vergleichen (Diog. L. 10, 75 [S. 27, 4 ff. Us.], dazu S. 380 und Fragm. 334 f. Us.).

Die Rhetorik lehnte Epikur jedenfalls insoweit ab, als er ihren Nutzen für gerichtliche und politische Tätigkeit in Abrede stellte. In der Zeit des Zenon und Philodem bildete die Frage nach dem Kunstwerte der Rhetorik einen Streitpunkt zwischen athenischen und kleinasiatischen Epikureern (Für Epikur s. Usener S. 109 ff. Über die Schulstreitigkeiten unterrichtet Philodems Rhetorik. Vgl. dazu auch R. Philippson, Rhein. Mus. 71 [1916], 439).

§ 62. Das epikureische System, II: Physik (Metaphysik, Theologie, Kosmologie, Naturphilosophie, Psychologie). Der Naturlehre gesteht Epikur nur eine Berechtigung des praktischen Nutzens wegen zu, insofern die Einsicht in den natürlichen Zusammenhang der Dinge die Seele von den Schrecken des Aberglaubens befreit. Sie zeigt, daß die Welt nicht das Werk der Götter ist und von ihnen nicht beherrscht wird, daß die Seele nach dem Tode nicht fortbesteht und demnach auch keinen Unterweltsqualen unterworfen ist. Die Naturlehre Epikurs, die diese erlösende Wirkung ausüben soll, kommt im wesentlichen mit der demokritischen überein. Alles, was geschieht, hat natürliche Ursachen; der Annahme einer Einmischung der Götter bedarf es zur Erklärung der Erscheinungen nicht. Doch läßt sich nicht in jedem einzelnen Falle die wirkliche Naturursache mit völliger Sicherheit angeben. Grundsätzlich aber steht fest: Nichts wird aus dem Nichtseienden, und nichts vergeht in ein Nichtseiendes. Von Ewigkeit her existieren die Atome und der Raum. Die Atome haben eine bestimmte Gestalt, Größe und Schwere. Vermöge der Schwere bewegen sie sich ursprünglich nach unten hin, und zwar sämtlich mit gleicher Schnelligkeit. Durch eine zufällige Abweichung einzelner Atome von der senkrechten Fallinie entstehen die ersten Kollisionen; aus diesen gehen teils dauernde Verflechtungen hervor, teils durch das Abprallen Bewegungen nach oben und seitwärts, dann die Wirbelbewegung, durch welche die Welten sich bilden. Die Erde und die sämtlichen uns sichtbaren Gestirne bilden zusammen eine Welt, neben der unendlich viele andere bestehen. Die Gestirne sind nicht beseelt. In den Intermundien wohnen die Götter und

führen hier ein seliges, von keiner Sorge um die Weltregierung getrübtes Dasein.

Die Tiere und Menschen sind Produkte der Erde; die menschliche Kultur ist von einer ursprünglich sehr tiefen Stufe allmählich zu höherer Entwicklung fortgeschritten. Die Seele ist ein aus feinen Atomen bestehender luft- und feuerartiger Körper, der durch die Gesamtmasse des Leibes verbreitet ist. Die vernünftige Seele hat ihren Sitz in der Brust. Die leibliche Umhüllung bedingt den Bestand der Seele; mit der Vernichtung dieser Umhüllung zerstieben die Seelenatome. Die Sinneswahrnehmung wird durch materielle Bilder möglich, die von der Oberfläche der Dinge ausgehen. Auf der Fortwirkung der Sinneseindrücke beruhen Begriff und Meinung. Die zufällige Abweichung von Atomen aus der senkrechten Fallinie ist die Grundlage der Willensfreiheit.

Quellen: Epikurs Brief an Herodotos *περὶ τῶν φυσικῶν* und der unter Epikurs Namen überlieferte Brief an Pythokles *περὶ τῶν μετεώρων* (Diog. L. 10, 35—116, Usener Epic. S. 1—55; dazu S. 374—390 Us.). Epikur Fragm. 266 bis 395 Us. (dazu das Spicilegium fragmentorum S. 350 ff.). Epikur *Περὶ φύσεως* (s. oben S. 461 f.). Epikurfragment in Oxyrhynch. Pap. II n. 215 (Diels, Sitz. d. Berl. Ak. 1916, 886 ff.; hier S. 902 ff. der Text). Diels Doxogr. Gr. (s. d. Index s. v. Epicurus). Philodem *Περὶ θεῶν Α Γ* (s. oben S. 463). Philodem *Περὶ εὐσεβείας* (s. oben S. 463 f.). Cicero d. nat. deor. B. 1. Lucretius de rerum natura.

An die Spitze der Physik stellt Epikur (bei Diog. L. 10, 38 [Us. S. 5, 13]) den Grundsatz: *οὐδὲν γίνεται ἐκ τοῦ μὴ ὄντος* und den zugehörigen (ebd. 39): *οὐδὲν φθείρεται εἰς τὸ μὴ ὄν*, offenbar, weil diese beiden Sätze den Physiker zur naturgemäßen Erklärung alles Werdens und Vergehens verpflichten. Von den Körpern sind (ebd. 40 f.) die einen zusammengesetzt, die anderen aber die Bestandteile, aus welchen jene gebildet sind. Die Teilung des Zusammengesetzten muß endlich auf letzte unteilbare und unveränderliche Körper (*ἄτομα καὶ ἀμετάβλητα*) führen, wenn nicht alles sich in das Nichtseiende auflösen soll. Diese unteilbaren Urkörper oder die Atome sind zwar von verschiedener Größe, aber sämtlich zu klein, um einzeln sichtbar zu sein. Außer Größe, Gestalt und Schwere haben sie keine Eigenschaften. Ihre Anzahl ist unendlich. Wenn ferner nicht dasjenige existierte, was wir Leeres und Raum oder Ort nennen, so hätten die Körper nichts, worin sie sein und sich bewegen könnten. Der Körper ist (nach Sext. Emp. adv. math. 1, 21 u. ö.) das nach drei Dimensionen Ausgedehnte und Widerstand Leistende (Stoß Verursachende, *τὸ τριχῇ διαστατὸν μετὰ ἀντιτυπίας*). Das Leere ist im Gegensatze dazu das Ungreifbare, die *φύσις ἀναφής* (ebd. 10, 2 [Us. S. 350, 31] und Diog. L. 10, 40 [Us. S. 6, 9]). Das Leere (*κενόν*), der Ort (*τόπος*) und der Raum (*χώρα*) sind ein und dasselbe unter verschiedenen nach den Umständen sich differenzierenden Benennungen. Sofern es von keinem Körper ausgefüllt ist, heißt es Leeres, sofern es von einem Körper besetzt ist, Ort, und sofern es von Körpern durchfahren wird, Raum (Fragm. 271 S. 192. 350 f. Us.).

Unter den Unterschieden der epikurischen Ansicht von der demokritischen ist der beträchtlichste der, daß Epikur nicht einen ursprünglichen Wirbel der

Atome annimmt, sondern sie vermöge ihrer Schwere fallen und vermöge einer Art von individueller Selbstbestimmung oder Willkür um ein weniges von der Fallinie abweichen (*παρεγκλίνειν*, declinare) läßt, letzteres, um den ersten Zusammenstoß zu erklären; Lucr. 2, 216 ff.:

Illud in his quoque te rebus cognoscere avemus,
Corpora cum deorsum rectum per inane feruntur
Ponderibus propriis, incerto tempore ferme
Incertisque loci spatiis depellere paulum,
Tantum quod nomen mutatum dicere possis.
Quod nisi declinare solerent, omnia deorsum
Imbris uti guttae caderent per inane profundum,
Nec foret offensus natus nec plaga creata
Principiis: ita nil unquam natura creasset.

Vgl. Cic. de fin. 1, 6, 18, de nat. deor. 1, 25, 69, Aët. Plac. 1, 12, 5 (Fragm. 280 ff. Us.). An der letztgenannten Stelle heißt es: *κινεῖσθαι τὰ ἄτομα τοτὲ μὲν κατὰ στάθμην τοτὲ δὲ κατὰ παρέγκλισιν, τὰ δὲ ἄνω κινούμενα κατὰ πληγὴν καὶ ἀποπαλμόν.* Epikur legt so diejenige Art von Freiheit (oder vielmehr Willkür), die er dem menschlichen Willen zuschreibt, gewissermaßen schon in die Atome hinein. Die Freiheit des menschlichen Willens ist nach Lucr. 2, 251 ff. nicht erklärbar, wenn nicht:

declinando faciunt primordia motus
Principium quoddam, quod fati foedera rumpat,
Ex infinito ne causam causa sequatur.

Die Bewegung der Atome ist nicht von dem Gedanken des Zweckes geleitet. Die empedokleische Ansicht (s. oben S. 107), unter den vielen zufälligen Naturgebilden, die zunächst entstanden, seien einzelne lebensfähige gewesen, und diese hätten sich erhalten, während die übrigen untergingen, wird vom Epikureismus wieder aufgenommen. Lucretius sagt 1, 1021 ff.:

Nam certe neque consilio primordia rerum
Ordine se suo quaeque sagaci mente locarunt,
Nec quos quaeque darent motus pepigere profecto:
Sed quia multa modis multis mutata per omne
Ex infinito vexantur percita plagis
Omne genus motus et coetus experiundo,
Tandem deveniunt in talis dispposituras,
Qualibus haec rerum consistit summa creata.

Auch Epikur selbst weist ausdrücklich die Annahme göttlicher Leitung ab. Die Bekämpfung der Lehre von der *πρόνοια* bildet einen Hauptpunkt in der Polemik des Kepos gegen die Stoa. Nichts gilt ihm für irriger als die Meinung, daß die Gottheit um der Menschen willen die Welt geschaffen und eingerichtet habe. Von den Erwägungen, auf welche sich die Epikureer in diesem Kampfe stützten, gibt neben anderen Stellen Lucr. 5, 165 ff. eine Probe. Aber auch im übrigen steht die Welt nirgends unter göttlicher Einwirkung. Diog. L. 10, 76 f. (S. 27, 17 ff. Us.): Man muß nicht meinen, die Bewegung der Gestirne, ihr Auf- und Untergang, ihre Verfinsterungen und ähnliches werde durch irgend ein Wesen gewirkt und geordnet, welches zugleich die volle Glückseligkeit und Unvergänglichkeit besitze; denn Arbeiten und Sorgen, Zorn und Gunst stimmen nicht mit der Glückseligkeit und Selbstgenügsamkeit zusammen. Vgl. Fragm. 367 ff. Us.; s. auch Fragm. 360 ff.

Eine Welt (*κόσμος*) ist nach Epik. bei Diog. L. 10, 88 (S. 37, 7 ff. Us.) *περιοχή τις οὐρανοῦ, ἄστρα τε καὶ γῆν καὶ πάντα τὰ φαινόμενα περιέχουσα, ἀποτομὴν ἔχουσα ἀπὸ τοῦ ἀπείρου.* Solcher Welten gibt es unendlich viele; sie sind geworden und vergänglich (ebd. 89, dazu S. 380 Us.; Fragm. 301 Us., dazu S. 353 Us.; über das Universum und die einzelnen Welten Fragm. 295 ff. Us.).

In der speziellen Physik befleißigt sich Epikur gern der *ἐποχή*. Er hält es für falsch, über die *ἄδηλα*, namentlich über Astronomisches, eine einzige bestimmte Theorie anzugeben und sie als richtig hinzustellen; er gibt vielmehr für alles verschiedene Arten der Erklärung. Es kommt ihm nur darauf an, zu zeigen, daß eine rein mechanische Naturerklärung, die die Götter völlig aus dem Spiele läßt, möglich ist, und die Bahnen zu weisen, in denen eine solche Erklärung sich bewegen müßte. Welche Erklärung im einzelnen Falle die wirklich zutreffende ist, hat bei der praktischen Tendenz, der im letzten Grunde auch seine Naturphilosophie dienen soll, für ihn keine große Bedeutung. Diese Gleichgültigkeit Epikurs in naturwissenschaftlichen Dingen zeigt z. B. Aët. 2, 22, 6, Fragm. 344 Us.: *Ἀναξιμένης πλατὺν ὡς πέταλον τὸν ἥλιον. Ἡράκλειτος σκαφοειδῆ, ὑπόκυρτον. οἱ Στωικοὶ σφαιροειδῆ ὡς τὸν κόσμον καὶ τὰ ἄστρα. Ἐπίκουρος ἐνδέχεσθαι τὰ προειρημένα πάντα.* Ähnlich Iunius Philarg. zu Verg. Georg. 2, 478 S. 248 Urs. (Fragm. 347 Us.): Varios defectus secundum Epicurum, qui ait non unam causam pronuntiandam, qua sol deficere videtur, sed varias: potest enim fieri ut extinguatur, ut longius recedat, ut aliquod eum corpus abscondat. So heißt es ferner von der Größe der Sonne, des Mondes und der übrigen Gestirne im Brief an Pythokles (Diog. L. 10, 91 [S. 39, 5 f. Us.; dazu S. 382 Us.]): *ἤτοι μεῖζον τοῦ ὁρωμένου ἢ μικρῷ ἔλαττον ἢ τηλικοῦτον τυγχάνει.* Um die letzte Annahme als möglich zu erweisen, sagte er: ginge durch die Entfernung die (wirkliche) Größe (anscheinend) verloren, so müßte dies erst recht von der Farbe gelten (die sich doch augenscheinlich erhalte).

Die Götter (des Volksglaubens) haben nach Epikur Existenz als unvergängliche und selige Wesen. Wir haben von ihnen eine deutliche Erkenntnis, indem sie öfters den Menschen erscheinen und hiervon Erinnerungsbilder (Begriffe, *προλήψεις*, s. oben S. 472) zurückbleiben. Die Meinungen der Menge über die Götter aber sind falsche Annahmen (*ὑπολήψεις ψευδεῖς*), da sie vieles enthalten, was mit der Unvergänglichkeit und Seligkeit der höchsten Wesen unvereinbar ist (Epik. bei Diog. L. 10, 123 f. [S. 59, 16 Us., dazu S. 390 Us.]). Die Götter sind aus den feinsten Atomen gebildet, haben menschliche Gestalt und wohnen in den leeren Räumen zwischen den Welten (Cic. de nat. deorum 2, 23, 59; de div. 2, 17, 40 [S. 234 Us.]; Lucret. 3, 18 ff.; 5, 146 ff.). Sie kümmern sich nicht um die Welt und um die Menschen, sondern frei von allen Leistungen (*ἀλειτούργητοι*) genießen sie ungetrübtes Glück. Nicht Furcht vor ihnen, sondern die Bewunderung ihrer Vortrefflichkeit ist für den Weisen das Motiv, ihnen Verehrung zu erzeigen. Zugleich dienen sie als ideale Gestalten dem ästhetischen Interesse. Die wahre Frömmigkeit besteht in der Verehrung des richtigen Denkens. Das schließt die Teilnahme an dem üblichen Götterkultus, insbesondere an den Opferfesten nicht aus, aber die Angst vor den Göttern und der Glaube, daß man sich durch Opfer ihre Gunst erkaufen oder sich von ihrer Ungunst loskaufen könne, sind durchaus abzuweisen. — Das Einzelne über die Theologie Epikurs und seiner Schule s. bei Usener Fragm. 352 ff. 384 ff., im Epikurfragment Oxyrh. Pap. II n. 215 nebst Diels' Erläuterung (s. o. S. 462), bei Cic. de nat. deor. 1, 10, 25 ff., Philod. *Περὶ εὐσεβείας* und *Περὶ θεῶν* mit Diels' Erläuterungen (s. o. S. 463).

Die Seele ist nach Epikur (bei Diog. L. 10, 63 [S. 19, 17 f. Us., dazu S. 378 f. Us.]) ein feinteiliger, durch die gesamte (Atomen-) Häufung (des Leibes) hin verstreuter Körper (*σῶμα λεπτομερὲς παρ᾽ ὅλον τὸ ἄθροισμα παρεσπαρμένον*). Sie ist am ähnlichsten einem Lufthauch; doch ist in ihr etwas von der warmen Substanz der luftartigen beigemischt. Ihre Atome sind nach einem Scholion des Briefes an Herodot (Fragm. 311 Us., dazu S. 353, 28 f. Us.) glatt und rund und von den Feueratomen sehr verschieden. Anderwärts (Aët. Plac. 4, 3, 11, Fragm. 315 Us.) heißt es, daß Epikur die Seele bezeichnet habe als *κρᾶμα ἐκ τεττάρων, ἐκ ποιοῦ πυρώδους, ἐκ ποιοῦ ἀερώδους, ἐκ ποιοῦ πνευματικοῦ, ἐκ τετάρτου τινὸς ἀκατονομάστου* — zu dem letzten bemerkt der Doxograph: *τοῦτο δ᾽ ἦν αὐτῷ τὸ αἰσθητικόν* (vgl. Plut. geg. Kolot. 20 S. 1118 d [Fragm. 314 Us.]). Von diesen vier Mischungselementen sollte das erste die Körperwärme, das zweite die Ruhe, das dritte die Bewegung, das vierte die Empfindung (Wahrnehmung) bewirken. In der Seele sind ein vernunftloser und ein vernunftbegabter Teil zu scheiden. Letzterer hat seinen Sitz in der Brust, wie die (in der Bewegung des Herzens sich kundgebenden) Affekte der Furcht und der Freude beweisen. Der vernunftlose Seelenteil verbreitet sich (als Lebensprinzip) durch den ganzen Leib (so Aët. 4, 4, 6 S. 390 D. [Fragm. 312 Us.], durch den übrigen Leib [mit Ausschluß der Brust] nach dem Scholion zu Epikurs 1. Brief bei Diog. Laërt. 10, 66 [S. 21, 15 und Fragm. 311 Us.]). Im Tode zerstreuen sich die Atome der Seele (Epik. bei Diog. L. 10, 65 [S. 21, 8 f. Us.; dazu S. 378 Us.]). Nach der Auflösung besteht keine Empfindung mehr; der Tod ist *στέρησις αἰσθήσεως*. Wenn der Tod da ist, sind wir nicht mehr da, und solange wir sind, ist der Tod nicht da, so daß der Tod uns nichts angeht (*ὁ θάνατος οὐθὲν πρὸς ἡμᾶς*, Diog. L. 10, 124 ff. [S. 60, 15 ff. Us., dazu S. 391 f. Us.; Diog. L. 10, 139, S. 71 Us., dazu S. 395 Us.]; vgl. besonders Lucr. 3, 828 ff. nebst R. Heinzes Kommentar S. 162 ff.). Unkörperlich ist nur das Leere, das nichts wirken kann, also nicht die Seele, die bestimmte Wirkungen übt (Diog. L. 10, 67, S. 22, 3 ff. Us.). Weiteres über die epikureische Psychologie lehren Epikurs Brief an Herodotos (Diog. L. 10, 63 ff. [S. 19, 15 ff. Us.] mit den Parallelen bei Usener S. 378 f.) sowie die Fragmente 311 ff. (Nachtrag S. 353 Us.) und 336 ff. Us.

Die Lehre von den materiellen Ausflüssen der Dinge und den Bildern (*εἴδωλα*), welche die Wahrnehmungen vermitteln sollen, teilt Epikur mit Demokrit (s. oben S. 122). Diese Bilder, Typen (*τύποι*), von der Oberfläche der Dinge ausgehend, nehmen ihren Weg durch die zwischenliegende Luft hin zu unserer Sehkraft oder unserem Verstande (*εἰς τὴν ὄψιν ἢ τὴν διάνοιαν*). Auch die Gehörswahrnehmung erklärte Epikur in analoger Weise: der Ton ist eine von den Dingen ausgehende Strömung, die die Gehörsorgane trifft. Epikur sah demgemäß mit Demokrit und den Stoikern in dem Ton etwas Körperliches (Diog. L. 10, 46—48 [S. 9, 12 ff. mit den Parallelen S. 376 Us.] und die Fragmente 317 ff. nebst Nachträgen S. 353 Us.).

Die Setzung eines Schicksals oder Verhängnisses (*εἱμαρμένη*) als einer besonderen über den Lauf der Dinge gebietenden Macht war durch die mechanische Welterklärung ausgeschlossen. Für Epikur war das sehr willkommen. Den Kern seiner praktischen Philosophie bildete das Verlangen nach Unabhängigkeit des Individuums von außer ihm stehenden Gewalten. Mit einer solchen Unabhängigkeit war aber eine Schicksalsmacht noch weniger vereinbar als das Eingreifen der Götter, in dessen Bestreitung Epikur sich nicht genug tun kann (vgl. Diog. L. 10, 134 [S. 65, 12 ff. Us.]: *κρεῖττον ἦν τῷ περὶ θεῶν μύθῳ κατακολουθεῖν ἢ τῇ τῶν φυσικῶν εἱμαρμένῃ δουλεύειν· ὁ μὲν γὰρ ἐλπίδα παραιτήσεως ὑπογράφει θεῶν διὰ τιμῆς, ἡ δὲ ἀπαραίτητον ἔχει τὴν ἀνάγκην*). So bildete denn

der Kampf gegen den Fatalismus einen der Streitpunkte des Epikureismus gegen die Stoa (vgl. S. 394 Us.). Andererseits ließ auch die mechanische Welterklärung bei strikter Durchführung für die freie Selbstbestimmung des Individuums keinen Raum. Epikur durchbrach daher zugunsten der Willensfreiheit die Konsequenz dieser Welterklärung, indem er durch die Theorie der *παρέγκλισις* die Bewegung der Atome der lückenlosen Gesetzmäßigkeit entrückte (s. oben S. 476). Aber diese Konzession war vergeblich. Auf Zufälligkeiten im Spiel der einzelnen Atome läßt sich nicht die Selbstbestimmung der menschlichen Persönlichkeit begründen. Es klafft hier ein Widerspruch zwischen der indeterministischen Ethik Epikurs und einer im Prinzip deterministischen Physik, der nicht dadurch zu überbrücken war, daß der Philosoph in einem Punkte diesem Prinzip etwas vergab. Dieser Widerspruch, der sich aus der Anlehnung an zwei verschiedene Systeme der Vergangenheit erklärt, ist eine der Hauptschwächen des Epikureismus. Er bildet eine Parallele zu dem Widerspruch, der in der Lehre der Stoa zwischen ihrem Fatalismus und den Anforderungen ihrer Ethik bestand (s. oben S. 455). Wie dort das Bedürfnis sittlicher Zurechnung, so ist bei Epikur das Verlangen nach individueller Freiheit der Grund des Widerstreites gegen die physikalischen Voraussetzungen des Systems.

§ 63. Das epikureische System, III: Ethik (Individualethik, Politik, Rechtsphilosophie). Die epikureische Ethik ruht auf der kyrenaischen. Die Glückseligkeit, welche das höchste Gut ist, setzt Epikur in die Lust; denn auf diese gehe das natürliche Streben eines jeden Wesens. Die Lust knüpft sich teils an die Bewegung, teils an die Ruhe. Die Lust in der Bewegung ist die einzige, welche die Kyrenaiker im allgemeinen anerkannten; dieser Lust aber bedarf es nach Epikur nur dann, wann ihr Mangel uns Pein macht. Die Lust in der Ruhe ist die Freiheit vom Schmerz. Lust und Schmerz sind ferner teils geistig, teils körperlich. Nicht die körperlichen Empfindungen, wie die Kyrenaiker meinten, sondern die geistigen sind die mächtigeren; denn jene sind auf den Moment beschränkt, diese aber haben auch Beziehung auf die Vergangenheit und Zukunft, indem durch Erinnerung und Hoffnung die Lust des Augenblicks sich verstärkt.

Die Setzung der Lust zum Ziele erheischt ein Eingehen auf die Luststrebungen, die Begierden. Von diesen sind nach Epikur einige natürlich und notwendig, andere zwar natürlich, aber nicht notwendig, andere endlich weder natürlich noch notwendig. Die Rücksicht auf unsere Seelenruhe verlangt möglichste Beschränkung der Begierden. Wichtige Regel ist ferner, daß nicht jede Lust zu erstreben und nicht jeder Schmerz zu fliehen ist; denn das, wodurch eine gewisse Lust bewirkt wird, hat oft Schmerzen zur Folge, die größer sind als jene Lust, oder raubt manche andere Lust, und das, wodurch ein gewisser Schmerz

bewirkt wird, beugt oft anderen größeren Schmerzen vor oder hat eine Lust zur Folge, die größer ist als jener Schmerz. Bei einer jeden in Frage kommenden Handlung oder Unterlassung ist das Maß der Lust, die voraussichtlich teils unmittelbar, teils mittelbar daraus folgen wird, gegen das Maß der teils unmittelbar, teils mittelbar daran geknüpften Schmerzen abzuwägen und nach dem Übergewicht von Lust oder Schmerz die Entscheidung zu treffen.

Die richtige Einsicht, die in dieser Abwägung sich betätigt, ist die Kardinaltugend. Aus ihr fließen die übrigen Tugenden her. Der Tugendhafte ist nicht der, welcher Lust hat, als solcher, sondern der, welcher richtig zu verfahren weiß in dem Streben nach Lust; da aber die Erlangung eines möglichst hohen Maßes von Lust bei dem möglichst geringen Maße von Schmerzen durch das richtige Verhalten und dieses durch die richtige Einsicht bedingt ist, so folgt, daß nur der Einsichtige, d. i. der Tugendhafte, jenes Ziel zu erreichen vermag; der Tugendhafte erreicht es aber gewiß. Die Tugend ist somit der einzig mögliche, aber auch der durchaus sichere Weg zur Glückseligkeit. Der Weise, der als solcher die Tugend besitzt, ist demnach stets der Glückseligkeit teilhaftig. Die Zeitdauer der Existenz begründet keinen Unterschied in dem Maße der Glückseligkeit.

Die Beteiligung am Staatsleben wird als der seelischen Ruhe abträglich von Epikur im allgemeinen widerraten. Das Recht gilt ihm als ein zur Verhütung gegenseitiger Schädigung geschlossener Vertrag.

Quellen: Epikurs Brief an Menoikeus (Diog. L. 10, 122—135, Usener Epic. S. 59—66; dazu S. 390—394 Us.). Der größte Teil der *Κύριαι δόξαι* (Diog. L. 10, 139—154, Usener Epic. S. 71 ff.; dazu S. 394 ff. Us.) Epikur Fragm. 396 bis 607 (dazu das Spicilegium fragmentorum S. 356 ff.). Die ethischen Schriften des Philodemos und anderer Epikureer (s. oben S. 462 ff.).

Der Brief an Menoikeus, der für Epikurs Ethik in erster Linie maßgebend ist, gibt, wie es für einen Brief natürlich ist, keine systematische und straff disponierte Darstellung des Gebietes. Er bietet in loser Aneinanderreihung die Erwägungen, die sich dem Verfasser zunächst ergeben, mit der Unbestimmtheit, die ihnen in dieser Unmittelbarkeit anhaftet. Das Lustprinzip taucht im Verfolg des Vortrags auf; Epikur sagt (Diog. L. 10, 128, S. 62, 23 f. Us.): *τὴν ἡδονὴν ἀρχὴν καὶ τέλος λέγομεν εἶναι τοῦ μακαρίως ζῆν*, und zur Begründung fügt er bei (Diog. L. 10, 129, S. 63, 1 f. Us.): wir erkennen in der Lust das erste und unserer Natur gemäße Gut (*ταύτην γὰρ ἀγαθὸν πρῶτον καὶ συγγενικὸν ἔγνωμεν*); sie ist uns der Anfang jedes Strebens und Meidens, und auf sie läuft unser Tun hinaus, indem wir nach der Empfindung als dem Kanon jegliches Gut beurteilen. Aber dieser Satz tritt erst auf, nachdem vorher schon viele Verhaltungsregeln

gegeben, von den Arten der Begierden gehandelt, über Lust und Schmerzlosigkeit geredet und insbesondere auch (Diog. L. 10, 128) das Prinzip des Strebens und Meidens bestimmt worden ist als Gesundheit und Gemütsruhe (ἡ τοῦ σώματος ὑγίεια καὶ ἡ τῆς ψυχῆς ἀταραξία) mit dem begründenden Zusatze: ἐπεὶ τοῦτο τοῦ μακαρίως ζῆν ἐστι τέλος. Was unter ἡδονή zu verstehen sei, sagt Epikur in der Form einer Definition überhaupt nicht, und seine Aussagen über das Verhältnis der positiven Lust zur Schmerzlosigkeit leiden an großer Unbestimmtheit. Trotz des Mangels einer scharfen Disposition lassen sich aber in dem Briefe gewisse Hauptkapitel wohl unterscheiden. Auf eine Mahnung in jedem Lebensalter zu philosophieren, um die Furcht zu vertreiben und die Glückseligkeit (τὴν εὐδαιμονίαν) zu erlangen (Diog. L. 10, 122 [S. 59, 2 ff. Us.]), folgt zunächst (123—127) eine Belehrung über die Götter und über den Tod; hinsichtlich der ersteren wird eingeschärft, daß sie existieren, die Vorstellungen der Menge über sie aber falsch und widerspruchsvoll sind, hinsichtlich des Todes, daß er uns nichts angeht und dementsprechend nicht zu fürchten ist (s. oben S. 478). Daran schließt sich (127) eine Einteilung der Begierden (ἐπιθυμίαι). Von diesen sind nämlich nach Epikurs Unterscheidung die einen natürlich (φυσικαί), die anderen eitel (κεναί); von den natürlichen sind die einen notwendig (ἀναγκαῖαι), die anderen nicht notwendig (φυσικαὶ μόνον); diejenigen, welche natürlich und notwendig sind, sind teils zur Glückseligkeit (πρὸς εὐδαιμονίαν, deren Begriff hier offenbar ein engerer ist als vorhin), teils zur Ungetrübtheit des Körperzustandes (πρὸς τὴν τοῦ σώματος ἀοχλησίαν), teils zum Leben selbst (πρὸς αὐτὸ τὸ ζῆν) notwendig. (Daneben findet sich [Diog. Laert. 10, 149 als 29. der κύριαι δόξαι, S. 77 f. Us.] die einfache, von Cicero de fin. 2, 9, 26 in formeller Hinsicht hart, jedoch mit Unrecht, getadelte Koordination dreier Arten von Begierden: τῶν ἐπιθυμιῶν αἵ μέν εἰσι φυσικαὶ καὶ ἀναγκαῖαι, αἵ δὲ φυσικαὶ καὶ οὐκ ἀναγκαῖαι, αἵ δὲ οὔτε φυσικαὶ οὔτε ἀναγκαῖαι, ἀλλὰ παρὰ κενὴν δόξαν γινόμεναι, was in einem Scholion näher dahin erklärt wird, die erste Klasse gehe auf die Aufhebung von Leiden, wie des Durstes durch den Trunk, die zweite nur auf Variation der Lust ohne Beseitigung des Leidens, z. B. durch üppige Speisen, zu den Gegenständen der dritten Art der Begierden seien [Ehren-] Kränze und Bildsäulen zu rechnen.) Die rechte Erwägung dieses Unterschiedes, meint Epikur (bei Diog. L. 10, 128), führe dazu, alles Wählen und Meiden auf die leibliche Gesundheit und seelische Ruhe (ἀταραξία) zu beziehen, denn darin liege das glückliche Leben und damit das Ziel. Um deswillen nämlich, fährt er fort, tun wir alles, um weder körperlich noch geistig zu leiden (ὅπως μήτε ἀλγῶμεν, μήτε ταρβῶμεν). Der Lust (ἡδονή) bedürfen wir dann, wann ihr Nichtvorhandensein uns Schmerz bereitet, andernfalls nicht (τότε γὰρ ἡδονῆς χρείαν ἔχομεν, ὅταν ἐκ τοῦ μὴ παρεῖναι τὴν ἡδονὴν ἀλγῶμεν· ⟨ὅταν δὲ μηδὲν ἀλγῶμεν,⟩ οὐκέτι τῆς ἡδονῆς δεόμεθα). Die Lust ist also einerseits Ausgangs- und Zielpunkt der Glückseligkeit, andererseits Bedingung und Mittel zum Zweck, was nur bei einer doppelten Begriffsbestimmung der ἡδονή möglich ist. Ziel ist die negative Lust (die Schmerzlosigkeit), Bedingung und Mittel zum Zweck unter Umständen die positive Lust (über die beiden Arten der Lust s. u. S. 482).

Nach der kurzen (oben angegebenen) Begründung des Lustprinzips (Diog. L. 10, 129) wendet sich Epikur sofort zu der Abweisung des Mißverständnisses, als ob jede sich darbietende Lust zu erstreben sei. Eben weil die Lust das erste und angeborene (natürliche) Gut ist, darf unser Leben keine Unterbilanz an Lust aufweisen, wie es der Fall sein könnte, wenn wir ohne Unterschied jeder Lust nachgingen, ohne uns um den auf manche Lust notwendig folgenden Schmerz zu kümmern. Jede Lust ist freilich, an sich betrachtet, ein Gut, aber nicht jede ist schon deshalb erstrebenswert; jeder Schmerz ist, an sich betrachtet, ein Übel, aber nicht jeder

ist schon deshalb zu meiden. Es kommt darauf an, ob nicht die einzelne Lust größeren Schmerz, der einzelne Schmerz größere Lust im Gefolge hat. So muß sich unser Verhalten auf eine Abmessung (*συμμέτρησις*) gründen, die auch die Folgen mit in Rechnung zieht, so daß, wenn sich im ganzen ein Überschuß von Lust herausstellt, ein Streben, bei einem Überschuß von Schmerz aber ein Meiden am Platze ist. (Zu dieser Theorie von einer Statik der Lust- und Schmerzgefühle vgl. auch die Ausführungen des platonischen Protagoras oben S. 241.) Auf dieses Prinzip gestützt, empfiehlt nun Epikur ganz besonders die Genügsamkeit, die Gewöhnung an eine einfache Lebensweise, die Fernhaltung von kostspieligen und schwelgerischen Genüssen oder doch eine seltene Hingabe an diese, damit die Gesundheit bewahrt und der Reiz des Genusses immer frisch bleibe, und kommt, um diesen Mahnungen Nachdruck zu geben, auf den Satz zurück, das eigentliche Ziel liege in der körperlichen und geistigen Leidenslosigkeit (*μήτε ἀλγεῖν κατὰ σῶμα, μήτε ταράττεσθαι κατὰ ψυχήν*, Diog. Laërt. 10, 131 [S. 64, 11 f. Us.]). In der rechten *συμμέτρησις*, zu der auch Fragm. 442 zu vergleichen ist, liegt das Wesen der *φρόνησις*, welche das Höchste der Philosophie und die Quelle aller Tugenden ist (Diog. Laërt. 10, 132 [S. 64, 18 ff. Us.]). Man kann nicht angenehm (*ἡδέως*) leben, ohne einsichtig und wohlanständig und gerecht (*φρονίμως καὶ καλῶς καὶ δικαίως*) zu leben, und umgekehrt dies nicht, ohne daß ein angenehmes Leben die Folge ist; die Tugenden sind mit der Lust untrennbar zusammengewachsen (*συμπεφύκασιν αἱ ἀρεταὶ τῷ ζῆν ἡδέως*, Diog. L. 10, 132 [S. 64, 23 f. Us.]). Epikur schließt den Brief mit einer Schilderung des glückseligen Lebens des Weisen, der von den Göttern die richtige und fromme Meinung hege, den Tod nicht fürchte, über die natürlichen Güter die richtige Einsicht habe, das Verhängnis als nicht vorhanden erkenne (Gegensatz zum stoischen Fatalismus!), über die Zufälligkeiten des Lebens aber durch seine Einsicht erhaben sei, indem er es für besser erachte, bei verständiger Überlegung im einzelnen Falle den Erfolg zu verfehlen, als mit Unverstand Glück zu haben (*κρεῖττον εἶναι νομίζων εὐλογίστως ἀτυχεῖν ἢ ἀλογίστως εὐτυχεῖν*, Diog. L. 10, 135 [S. 66, 1 f. Us.]), mit einem Wort, der wie ein Gott unter den Menschen lebe im Genuß unsterblicher Güter (Diog. L. 10, 133—135. Weiteres über den epikureischen Weisen Fragm. 561 ff. Us. — Die Grundgedanken des Briefes an Menoikeus mit Parallelen bei Usener S. 390 ff. Vgl. auch S. 281 Us.).

Die Ausführungen des Briefes an Menoikeus über die Lust sind aus anderen Stellen zu ergänzen. Darnach unterschied Epikur zwei Arten der Lust: die Lust in der Ruhe, *ἡ καταστηματικὴ ἡδονή* (Diog. L. 10, 136 [S. XXXI Us.]; stabilitas voluptatis, Cic. de fin. 2, 3. 9), und die Lust in der Bewegung, *ἡ ἐν κινήσει ἡδονή* (voluptas in motu, Cic. a. a. O.; s. über beide Arten der Lust Fragm. 408 ff. 416 ff. Us.); er bestimmt jene näher als *ἀταραξία καὶ ἀπονία*, diese als *χαρὰ καὶ εὐφροσύνη* (Diog. Laërt. 10, 136 [S. XXXI Us.]). Unter diesen beiden Arten der Lust aber steht die Lust der Ruhe, d. h. die negative Lust oder Schmerzlosigkeit am höchsten (*τούτου γὰρ χάριν πάντα πράττομεν, ὅπως μήτε ἀλγῶμεν μήτε ταρβῶμεν*, Diog. L. 10, 128 [S. 62, 15 f. Us.]). Der Begriff dieser *καταστηματικὴ ἡδονή* schwankt zwischen dem der Befriedigung, die momentan aus der Befreiung von einem gewissen Schmerz geschöpft wird, und dem der bloßen Schmerzlosigkeit. Dieses Schwanken ist um so übler, da die Bedeutung Schmerzlosigkeit dem allgemeinen Sprachgebrauch nach sich nicht an *ἡδονή* (und ebensowenig an voluptas und Lust) knüpft, so daß Cicero (de fin. 2, c. 2 ff.) nicht ohne Recht die epikureische Nachlässigkeit und Unklarheit im Gebrauche dieses Wortes tadelt. Epikur erklärt deutlich, der Gipfel der Lust sei die Austilgung alles Schmerzes (Diog. Laërt. 10, 139 [*κύρ. δόξ.* 3, S. 72, 1 ff.

Us.]; dazu S. 395 Us.): *Ὅρος τοῦ μεγέθους τῶν ἡδονῶν ἡ παντὸς τοῦ ἀλγοῦντος ὑπεξαίρεσις* (vgl. auch Fragm. 417), fügt aber sogleich hinzu, wo Lust sei, da sei, so lange sie sei, kein Schmerz oder Traurigkeit oder beides zusammen, und scheint so die Lust wieder als etwas Positives zu fassen.

Neben die Unterscheidung der Lust in der Ruhe und der Lust in der Bewegung tritt die der seelischen und körperlichen Lust (Diog. L. 10, 136, S. XXXI Us.). Es ergibt sich aus dem Sensualismus Epikurs, daß er keine seelischen Lustgefühle anerkennen kann, die nicht letzten Endes auf sinnliche Eindrücke begründet sind. Der Sensualismus griff aber in der Lustlehre weiter. An einer viel zitierten Stelle seiner Schrift *Περὶ τέλους* (Fragm. 67 Us.) erklärte Epikur, er wisse sich unter dem Guten nichts zu denken, wenn er von den sinnlichen Lustgefühlen absehe (*οὐ γὰρ ἔγωγε ἔχω τί νοήσω τἀγαθόν, ἀφαιρῶν μὲν τὰς διὰ χυλῶν ἡδονάς, ἀφαιρῶν δὲ τὰς δι' ἀφροδισίων, ἀφαιρῶν δὲ τὰς δι' ἀκροαμάτων, ἀφαιρῶν δὲ καὶ τὰς διὰ μορφῆς κατ' ὄψιν ἡδείας κινήσεις*; vgl. Fragm. 408 f. Us.). Sinnliche Eindrücke bilden also nicht nur die Grundlage und Vermittlung der Lust, sondern alle Lustgefühle sind sinnlicher Art, wobei freilich auch die ästhetische Lust an Musik und bildender Kunst zur sinnlichen gerechnet wird. In gröbster Weise gibt Epikurs Schüler Metrodoros diesem sensualistischen Hedonismus Ausdruck, wenn er in dem Briefe an Timokrates (Fragm. 39 ff. Koerte) sagt, auf den Bauch beziehe sich das Gute und Schöne, er bilde das Maß für alles was die Glückseligkeit betreffe, es gelte nicht, die Wohlfahrt der Griechen zu bewirken und sich von ihnen Kränze als Weisheitslohn zu verdienen, sondern zu essen und zu trinken in der Weise, daß es dem Magen nicht schade und man Genuß habe. Wir kennen den Zusammenhang nicht, in welchem Metrodors Brief diese Äußerungen enthielt. Man könnte, namentlich angesichts des letzten Satzes, geneigt sein, in ihnen den Ausbruch einer momentanen Verbitterung zu sehen, der mit Unrecht schon im Altertum von Gegnern des Epikureismus ad verbum gedeutet worden wäre. Aber Metrodor gibt doch im Grunde nur eine Anschauung wieder, die auch von Epikur geäußert wurde (Fragm. 409: *Ἀρχὴ καὶ ῥίζα παντὸς ἀγαθοῦ ἡ τῆς γαστρὸς ἡδονή· καὶ τὰ σοφὰ καὶ τὰ περιττὰ ἐπὶ ταύτην ἔχει τὴν ἀναφοράν*), und spätere Quellen bestätigen für den Epikureismus diese grobsinnliche Lusttheorie. So bekämpft Plutarch contra Epic. beat. 4 S. 1088 e, 14 S. 1096 c (Fragm. 429 Us.) aufs lebhafteste die epikureische Auffassung, nach der seelische Lust nur darauf beruht, daß man sich der gegenwärtigen körperlichen Lustgefühle bewußt wird oder der vergangenen erinnert oder die zukünftigen erhofft. Die Frage ist nur, wie weit Epikur und seine Schule diese Anschauung konsequent durchgeführt haben. Nach seiner eigenen Aussage (Fragm. 138 Us.) bekämpfte Epikur in schwerer Krankheit seine körperlichen Schmerzen mit der seelischen Lust in der Erinnerung an seine Reflexionen (oder: an die mit Idomeneus gepflogenen Gespräche). Die Entgegensetzung körperlicher und seelischer Freuden und Leiden, bei der die ersteren als die untergeordneten erscheinen (S. XXXI, S. 62, 16 ff., S. 75, 5 ff. 13 ff., Fragm. 417. 439 Us.), die starke Betonung des seelischen Zustandes der Ataraxie, der Kult einer uneigennützigen Freundschaft, das ganze Gepräge eines edlen und verfeinerten Lebensgenusses, das uns in dem Bilde der epikureischen Schule entgegentritt, alles das spricht dafür, daß mit dem grobsinnlichen Hedonismus nicht Epikurs letztes Wort gesagt war, und daß bei den schroffen Äußerungen im Sinne jenes Hedonismus die Lust am Paradoxen mitsprach, die durch den Kampf der Schulen gefördert wurde.

Ausdrücklich erklärt Epikur, daß keine Art von Lust an sich selbst etwas Übles sei, wohl aber manche Lust um der Folgen willen zu meiden (Diog. L.

10, 141 [S. 73, 7 ff. Us.] und oben S. 481 f.). Der Begriff eines an die Qualität der Lust geknüpften Wertunterschiedes, wonach die eine als edel, die andere als minder edel oder unedel zu bezeichnen wäre, findet im epikureischen Systeme keinen Raum, so wenig auch das praktische Verhalten Epikurs für einen niedrigen, Edles und Unedles gleichsetzenden Hedonismus spricht. Hiermit hängt zusammen, daß der Begriff der Ehre nach der epikureischen Theorie unerklärbar bleibt. An diesen Mangel knüpfen sich die gewichtigsten und vernichtendsten Einwürfe des Cicero (de fin. 2, 14, 44 ff., Tusc. disp. 2, 12, 28 [Fragm. 550 Us.]) gegen den Epikureismus.

Prinzipiell ist die epikureische Ethik ein System des Egoismus; denn die Rücksicht auf die eigene Lust soll überall maßgebend sein. Doch kann diese Lust auch in dem Interesse für das Wohl der Nebenmenschen ihren Ursprung haben. Eine Pflichtenlehre und eine autoritative Ethik, wie sie bei den Stoikern vorhanden sind, haben in der epikureischen Lehre keinen Platz, nur eine hypothetische Ethik ist in ihr möglich. Das hedonistische Prinzip beherrscht auch die epikurische Lehre von der menschlichen Gemeinschaft, wie sie uns in Fragm. 523 ff. Us. entgegentritt. Die Freundschaft, auf welche Epikur den höchsten Wert legt (Fragm. 539 Us.), ist seiner Ansicht nach um des eigenen Nutzens und insbesondere um der eigenen Sicherheit willen zu pflegen; kann man ohne Freundschaft nicht sicher und furchtlos, so kann man ohne sie auch nicht lustvoll (d. h. in Ataraxie) leben (Fragm. 540 f. Us.). Andererseits aber behaupten die Epikureer (nach Cic. de fin. 1, 20, 69 f.), die Anknüpfung der Freundschaft beruhe zwar auf dem Gedanken des Nutzens, im Fortgange des freundschaftlichen Verkehrs aber stelle sich ein uneigennütziges Wohlwollen ein, und es bestehe ein Bündnis unter den Weisen, den Freund ebensosehr zu lieben wie sich selbst. Epikur lehrte nach Plut. philos. esse c. princ. 3, S. 778 c (Fragm. 544 Us.) *τοῦ εὖ πάσχειν τὸ εὖ ποιεῖν οὐ μόνον κάλλιον ἀλλὰ καὶ ἥδιον εἶναι,* wobei freilich eine egoistische Erwägung sofort mitunterläuft: *χαρᾶς γὰρ οὐδὲν οὕτω γόνιμόν ἐστιν ὡς χάρις.* Die gleiche Lehre bezeugt Plut. contra Epic. beatit. 15, S. 1097 a (Fragm. 544 Us.) für die Schule. Epikurs Elternliebe, sein Wohltätigkeitssinn seinen Freunden gegenüber, seine Menschenfreundlichkeit werden bei Diog. Laërt. 10, 9 f. (S. 364, 1 ff. Us.) lebhaft hervorgehoben. Jedenfalls hat sich der Epikureismus durch das große Gewicht, welches er in der Theorie und im wirklichen Zusammenleben auf die Freundschaft legte (wie es so nur nach Auflösung des engen Bandes möglich war, das früher jeden einzelnen Bürger an die Staatsgemeinschaft geknüpft hatte), um die Milderung antiker Härte und Exklusivität und um die Pflege der geselligen Tugenden der Umgänglichkeit, Verträglichkeit, Freundlichkeit, Milde, Opferwilligkeit und Dankbarkeit ein Verdienst erworben, welches nicht unterschätzt werden darf.

Aus den allgemeinen Voraussetzungen der epikureischen Philosophie erklärt sich auch ihr Verhältnis zum Staatsleben. Der Gesichtspunkt der Ataraxie ist auch hier maßgebend. Teilnahme an den Staatsgeschäften ist der Glückseligkeit hinderlich, da sie Unruhe bringt. Somit wird sich der Weise mit Politik nur beschäftigen, soweit es zu seiner Sicherung nötig ist. Sonst wird er dem Grundsatz *Λάθε βιώσας* huldigen (s. die plutarchische Schrift *Εἰ καλῶς εἴρηται τὸ Λάθε βιώσας* und Fragm. 551 Us.). Jedoch macht auch hier Epikur gemäß seinem individualistischen Hedonismus Ausnahmen für den Fall, daß jemand ehrgeizig sei und in dem Privatleben keine Ruhe finden könne; in diesem Falle verursacht der ungestillte Drang nach politischer Betätigung die größere Beeinträchtigung der Ataraxie, und so muß gerade um der Ataraxie willen diese Betätigung freigegeben werden (Plut. de tranquill. an. 2, Fragm. 555 Us.). Weiteres

über das Verhältnis des Epikureismus zum Staatsleben in den Fragm. 552 ff. und S. 358 Us.; vgl. auch Fragm. 548 ff. Us.

Ein an sich verbindliches Recht kann es nach epikureischen Voraussetzungen nicht geben. Auch hier kommt nur der Ertrag für die Ataraxie in Frage. Rechtlich geordnete Zustände bieten mehr Gewähr für Seelenruhe als der Kampf aller gegen alle. So wird das Recht auf den Nutzen begründet: es ist ein Vertrag, der gegenseitige Schädigung verhindern soll (*συνθήκη τις ὑπὲρ τοῦ μὴ βλάπτειν ἢ βλάπτεσθαι*, Diog. L. 10, 150 [S. 78, 17 Us.; vgl. Us. ebenda Z. 9 ff. und S. 397 f.]). Selbstverständlich ist der Nutzen des Weisen in erster Linie maßgebend. Dementsprechend heißt es in Stob. Flor. 43, 143 (139 Mein., Fragm. 530 Us.): die Gesetze sind um der Weisen willen gegeben, nicht um sie vom Unrechttun abzuhalten, sondern um sie vor dem Unrechtleiden zu schützen. Man vergleiche im übrigen die bei Usener unter der Überschrift De societate humana zusammengestellten Fragmente No. 523 ff.

Vergleichen wir die epikureische Lehre mit der kyrenaischen, so zeigen sich neben der Übereinstimmung in dem Allgemeinen, der Annahme des Lustprinzips, hauptsächlich zwei Unterschiede, von denen Diog. L. 10, 136. 137 (S. XXXI Us., vgl. Fragm. 450 ff. Us.) handelt. Die Kyrenaiker machten im allgemeinen (s. oben S. 185. 189; vgl. jedoch S. 189 über die bei Platon, Phileb. 43 d berücksichtigten Hedoniker und S. 191 über Hegesias) nur die positive Lust zum Gegenstande des Strebens, die sie der glatten Bewegung (*λεία κίνησις*) gleichsetzten, Epikur hingegen sowohl diese, wie auch die negative, in der Ruhe gelegene (*καταστηματικὴ ἡδονή*), und zwar behauptete die letztere bei ihm den Rang des eigentlichen Telos. Ferner erklärten die Kyrenaiker die körperlichen Leiden für die schlimmeren, Epikur aber die psychischen, weil die Seele auch von Vergangenem und Zukünftigem leide, und ebenso erschien jenen die körperliche Lust (s. oben S. 189), diesem die psychische als die größere. Die ethischen Lehren der Hauptvertreter der kyrenaischen Richtung nach Aristippos sind sämtlich in die epikureische Doktrin eingegangen, da Epikur mit Theodoros (s. oben S. 185 f. 191) statt der einzelnen Lust den Gesamtzustand als Ziel setzt, mit Hegesias (s. oben S. 186. 191) auf die Abwehr des Leidens das Hauptgewicht legt, mit Annikeris (s. oben S. 186. 191) die eifrige Pflege der Freundschaft den Weisen anempfiehlt.

Die wissenschaftliche Berechtigung des Epikureismus überhaupt liegt in dem Streben nach Objektivität der Erkenntnis vermöge prinzipieller (wenn schon nicht überall vollständig erreichter) Ausschließung mythischer Auffassungsweise. Er bildet in der Einseitigkeit seiner nüchternen, mechanischen Weltauffassung ein Gegengewicht gegen die ideelleren Richtungen. Beider Vorzüge und Mängel ergänzen sich: die ideellen Richtungen opferten (und opfern großenteils noch heute) einer unbewußt poetischen oder doch halbpoetischen Erfassung der höchsten Erkenntnisobjekte in manchem Betracht die wissenschaftliche Reinheit und Strenge der Methode, der Epikureismus aber (wie überhaupt die exklusiv realistischen Systeme) dem Streben nach voller Klarheit und Begreiflichkeit auf Grund des Prinzips eines immanenten naturgesetzlichen Kausalzusammenhanges großenteils die Anerkennung der Existenz und der Bedeutung der nach dieser strengen Methode zur Zeit nicht erkennbaren Objekte. In diesem Streben nach Klarheit und Begreiflichkeit liegt ein Stück der geschichtlichen Mission des Epikureismus. Trotz seiner Zurückstellung der wissenschaftlichen Forschung hinter das praktische Interesse lebte doch in seiner Physik der demokritische Geist fort, und Asklepiades von Bithynien zeigt, wie der Epikureismus hier auf weitere Gebiete befruchtend wirken konnte. Noch größer war seine Bedeutung

außerhalb der eigentlich wissenschaftlichen Sphäre. Lucrez läßt erkennen, wie die epikureische Lehre einem auch in weiteren Kreisen verbreiteten Verlangen nach Befreiung vom Drucke der herkömmlichen religiösen und eschatologischen Vorstellungen entgegenkam. Den tieferen Bedürfnissen des menschlichen Herzens freilich konnte dieses aufklärerische Evangelium nicht genügen. Der weitere Verlauf hat im Gegensatze zu ihm der ideellen Weltanschauung Recht gegeben. Die folgenden Abschnitte der griechischen Philosophiegeschichte werden uns religiöse Überlieferungen und mystische Anschauungen nur in verstärktem Maße an der Herrschaft zeigen, vom Weiterleben des Epikureismus aber wird nur verhältnismäßig wenig zu sagen sein.

§ 64. **Die Skepsis im allgemeinen. Die älteren Skeptiker.** An die Produktion der großen philosophischen Systeme schloß sich nicht nur die aneignende Reproduktion und Fortbildung in den Schulen, sondern auch eine kritische Durcharbeitung an, welche wie zu Umgestaltungen und Verschmelzungen im Eklektizismus, so auch zum Zweifel an allen Systemen und an der Erkennbarkeit der Dinge überhaupt, d. h. zum Skeptizismus führte.

Es sind nacheinander drei skeptische Schulen oder Gruppen von Philosophen hervorgetreten: 1. Pyrron aus Elis (zur Zeit Alexanders des Großen) und seine frühesten Anhänger, 2. die sogenannte mittlere und neuere Akademie, 3. die späteren Skeptiker seit Ainesidemos, welche wiederum an Pyrron anknüpften (s. § 76). Der Skeptizismus der Akademie ist weniger entschieden als der der Pyrroneer und findet seine Stellung bei den Akademikern (s. § 65).

Die Begründer der Skepsis behaupteten, daß von je zwei einander widersprechenden Sätzen der eine um nichts mehr wahr sei als der andere. Sie suchten durch Enthaltung vom Urteil Gemütsruhe zu erlangen und erachteten alles außer dem richtigen theoretischen und praktischen Verhalten für gleichgültig. Als Verbreiter dieser Lehre ist neben Pyrron besonders sein Schüler Timon aus Phlius, der Sillograph, zu nennen.

Antike Nachrichten über Leben, Schriften und Lehren der Skeptiker überhaupt: Hauptquelle Diog. Laërt. 9, 61—108 (Pyrron); 109 bis 116 (Timon und die spätere Schule); zur Quellenfrage Wilamowitz, Antig. von Kar. S. 28 ff. 35 ff. Artikel des Suidas über Pyrron und Timon. Die Zeugnisse über Timons Leben und Schriften gesammelt bei Diels, Poet. philos. fragm. (s. oben S. 16) S. 173 ff. Grabschrift des Menekles, des „Pyrroniasten", bei G. Kaibel, Epigr. Add. 241 b, D. Baltazzi, Bull. d. corresp. hellén. 12 (1888), 369. Die für einzelne Angaben in Betracht kommenden Quellen s. bei Zeller und Susemihl. Verzeichnis der uns bekannten Skeptiker bei Zeller III 1[4] S. 497 ff., III 2[4], S. 2 ff., bis auf Ainesidemos auch bei Susemihl I, S. 107 ff., II, S. 339 ff. Chronologie: Jacoby, Apollodors Chronik, S. 340. Pohlenz, Hermes 39 (1904), 27 f. (Pyrron). Für die Lehre wichtigste Quelle Sextos Emp. als Berichterstatter über Pyrron, Timon, Ainesidemos. Doxographie: Diels, Doxogr. Graeci. s. Index s. v. Pyrrho, Pyrrhonii philosophi.

Erhaltenes aus der älteren Skepsis. Fragmentsammlungen:
Timon. Fragmente bei Jos. F. Langheinrich, Diss. tres de Timone sillographo; acced. eiusdem fragmenta, Lips. 1720–24. Curt Wachsmuth, De Timone Phliasio ceterisque sillographis Graecis disp. et sillographorum reliquias adiecit C. W., Gratulationsschrift zu Welckers Jubiläum, Leipzig 1859, neubearbeitet als Corpusculum poesis graecae ludibundae, fascic. II., Leipzig 1885. H. Diels, Poet. philos. fragm. S. 182 ff.

Als Skeptiker, *σκεπτικοί*, wurden die Schüler Pyrrons, die sich später (z. B. Sext. Emp. Hypot. 1, 217) nach ihm auch *Πυρρώνειοι* nannten, bezeichnet, weil sie überlegten und beim Überlegen (*σκέπτεσθαι*) und Prüfen stehen blieben, im Gegensatze zu den Dogmatikern, bei denen das Überlegen und Prüfen zur Aufstellung bestimmter Lehrsätze führte. Gell. Noct. Att. 11, 5, 2 charakterisiert sie als „quaesitores" et „consideratores" und begründet dies so: (3) Nihil enim decernunt, nihil constituunt, sed in quaerendo semper considerandoque sunt, quidnam sit omnium rerum, de quo decerni constituique possit. Er sagt dann weiter: (6) Vetus autem quaestio et a multis scriptoribus Graecis tractata, an quid et quantum Pyrronios et Academicos philosophos intersit. Utrique enim *σκεπτικοί, ἐφεκτικοί, ἀπορητικοί* dicuntur, quoniam utrique nihil adfirmant, nihilque comprehendi putant. Im gleichen Sinne werden die Pyrroneer auch *ζητητικοί* genannt (Diog. Laërt. 9, 69 f., Sext. Emp. Hypot. 1, 7).

Pyrron von Elis (um 360 [oder früher] bis 270 v. Chr.) soll (nach Diog. L. 9, 61, vgl. aber zum Texte Roeper, Philol. 30, 562) Schüler des Bryson, eines Sohnes (und Schülers) des Stilpon, gewesen sein; doch ist diese Angabe sehr zweifelhaft, da Bryson, wenn er wirklich ein Sohn des Stilpon war, jünger als Pyrron gewesen sein muß. Nach anderen (Suid. s. v. *Σωκράτης*, S. 843, 23 ff. B.) war Bryson (von Herakleia), den Pyrron hörte, ein Sokratiker oder ein Schüler des Sokratikers Eukleides von Megara; vermutlich ist er identisch mit dem Herakleoten Bryson, aus dessen Dialogen nach der Aussage des Theopomp bei Athen. 11, S. 508 d Platon manches entnommen haben soll. Pyrron scheint viel auf die Lehren des Demokrit gegeben zu haben (Diog. L. 9, 67). Den Demokriteer Anaxarchos, der im Gefolge Alexanders des Großen war, begleitete er auf den Feldzügen bis nach Indien hin (Diog. Laërt. 9, 61). Eine antike Tradition verband Pyrron durch fortlaufende Schülersukzession mit Demokrit (Diels Vors. 56 A 1). Neben Demokrit hat ihn jedenfalls auch der Relativismus und Skeptizismus der Sophistik und die kyrenaische Erkenntnislehre beeinflußt, nach der nur unsere Empfindung uns offenbar, das diese Empfindung Verursachende hingegen unerkennbar ist (s. oben S. 188). Er gelangte zu der Ansicht, nichts sei schön oder häßlich, gerecht oder ungerecht in Wirklichkeit (*τῇ ἀληθείᾳ*, Diog. Laërt. 9, 61, wofür *φύσει* ebd. 101 und Sext. Empir. adv. math. 11, 140); an sich sei ein jedes ebensosehr und ebensowenig (*οὐδὲν μᾶλλον*, Diog. Laërt. 9, 61. 76; Gell. Noct. Att. 11, 5, 4) das eine wie das andere: alles beruhe nur auf menschlicher Satzung und Sitte (Diog. Laërt. 9, 61: *νόμῳ καὶ ἔθει*, vgl. den Gegensatz von *φύσις* und *νόμος*, oben S. 116. 137. 184. 191. 257). Demgemäß lehrte Pyrron, die Dinge seien unserer Erkenntnis unzugänglich oder unerfaßbar (*ἀκατάληπτα*, Diog. Laërt. prooem. 16), und unsere Aufgabe sei es, uns des Urteils zu enthalten (*ἐποχή, ἐπέχειν*, Diog. Laërt. prooem. 16). Für jeden Satz und sein kontradiktorisches Gegenteil zeigen sich die Gründe gleich kräftig (*ἰσοσθένεια τῶν λόγων*). Ein anderer Ausdruck für die skeptische Zurückhaltung des Urteils ist *ἀρρεψία* (Diog. Laërt. 9, 74). Das *οὐδὲν μᾶλλον* wollen die Skeptiker nicht im Sinne positiver Gleichheit gebrauchen (z. B. „der Seeräuber ist nicht schlechter als der Betrüger", wobei man positiv behauptet, beide

seien schlecht), sondern nur im aufhebenden Sinne (*οὐ θετικῶς, ἀλλ' ἀναιρετικῶς*), wie wenn gesagt werde: *οὐ μᾶλλον ἡ Σκύλλα γέγονεν ἢ ἡ Χίμαιρα* (d. h. beide existieren nicht; Diog. Laërt. 9, 75). Diese Grundsätze sollen, nachdem sie zunächst auf die Behauptungen der Dogmatiker Anwendung gefunden haben, zuletzt auch auf sich selbst angewandt werden, damit schließlich auch nicht einmal sie selbst mehr als feste Behauptungen stehen bleiben; wie jedem andern *λόγος* ein widersprechender *λόγος* gegenüberliegt, so auch ihnen (Diog. L. 9, 76), wodurch freilich der Skeptizismus, indem er sich auf die äußerste Spitze treiben will, schließlich sich selbst aufhebt. Zudem können die Skeptiker nicht umhin, indem sie gegen die Kraft der logischen Formen streiten, sich doch bei dieser Bestreitung eben dieser Formen zu bedienen und ihnen hierdurch tatsächlich die bestrittene Kraft wieder zuzugestehen (wofern nicht vom skeptischen Standpunkte aus der Gebrauch derselben für einen bloß hypothetischen erklärt wird, der nur zeigen solle, daß, wenn sie gelten, sie sich auch gegen sich selbst kehren lassen und dadurch aufheben).

Die skeptische Zurückhaltung soll sich nun auch in unserer Bewertung der Dinge und in unserem praktischen Verhalten zu ihnen zeigen. Alles Äußere im menschlichen Leben ist ein Gleichgültiges (*ἀδιάφορον*); dem Weisen geziemt es, was ihn auch treffen möge, stets die volle Gemütsruhe zu bewahren und sich in seinem Gleichmut nicht stören zu lassen (*ἀταραξία*): Diog. L. 9, 61. 62. 66—68; vgl. Cic. de fin. 2, 13, 43; 3, 3, 11; 3, 4, 12; 4, 16, 43: Pyrrho, qui virtute constituta nihil omnino, quod appetendum sit, relinquat. Die Tugend kann freilich nach skeptischen Voraussetzungen keinen positiven Inhalt haben, sondern eben nur in der Zurückhaltung des Urteilens und Strebens bestehen.

Pyrron selbst hat seine Ansichten nur mündlich entwickelt (Diog. Laërt. prooem. 16; 9, 102), so daß leicht sein Name typisch werden, und ihm selbst vieles von Späteren zugeschrieben werden konnte, was nur der Schule angehört. Am wenigsten getrübt sind die Berichte, welche auf die Schriften seines Schülers Timon zurückgehen, der von Sextos Emp. adv. math. 1, 53 *ὁ προφήτης τῶν Πύρρωνος λόγων* genannt wird.

Als unmittelbare Schüler des Pyrron werden (von Diog. Laërt. 9, 67—69) ***Philon von Athen***, ***Nausiphanes von Teos***, der Demokriteer, welcher später Lehrer des Epikur war (s. über ihn oben bei Demokrit S. 124 und Epikur S. 467), und andere, besonders aber ***Timon aus Phlius***, genannt.

Timon (geb. um 320, gest. um 230 v. Chr.), der (nach Diog. Laërt. 9, 109 [Diels Poet. philos. S. 173]) vor Pyrron bereits den Megariker Stilpon gehört hatte, hat Spottgedichte, *Σίλλοι*, in drei Büchern verfaßt, worin er, Homer und Hesiod parodierend, die griechischen Philosophen als Schwätzer behandelt und verspottet, mit Ausnahme des Xenophanes, der trotz seiner dogmatischen Gotteslehre der Befreiung von der Torheit nahe gekommen sei, und des Pyrron, der diese Befreiung erreicht habe (Fragm. 60. 9. 48 D.). Gegen die Behauptung, durch das Zusammenwirken der Sinne und des Verstandes werde die Wahrheit erkannt, richtete Timon, indem er sowohl Sinne als Verstand für trüglich hielt, den Vers (Diog. Laërt. 9, 114, Diels Poet. philos. S. 175): *συνῆλθεν Ἀτταγᾶς τε καὶ Νουμήνιος* (zwei bekannte Betrüger). Nach der Angabe des Aristokles (bei Euseb. praepar. evang. 14, 18, 2, Diels Poet. philos. S. 175) entwickelte Timon die skeptische Lehre nach folgender Disposition: wer die Glückseligkeit erlangen wolle, müsse auf ein Dreifaches hinblicken: 1. wie die Dinge seien, 2. wie wir uns zu ihnen zu verhalten haben, 3. was für ein (theoretischer und praktischer) Erfolg aus diesem Verhalten sich ergebe. Die Dinge sind ohne feste Unterschiede, unbeständig und unbeurteilbar. Wir dürfen weder unserm Wahr-

nehmen noch unserm Vorstellen trauen, da beides infolge der Unbeständigkeit der Dinge weder wahr noch falsch ist. Wir gelangen, wenn wir uns so verhalten, zuerst zur Nichtentscheidung (Nichtaussage) oder Freiheit von jeder theoretischen Befangenheit (*ἀφασία*), dann zur Unerschütterlichkeit des Gemütes (*ἀταραξία*, Aristokl. bei Eus. Praep. ev. 14, 18, 4, Diels Poet. philos. S. 176). Die *ἀταραξία* folgt wie ein Schatten der *ἐποχή* (Diog. Laërt. 9, 107). Die Erscheinung soll zwar nicht bezweifelt werden, wohl aber das Sein. In seiner Schrift *Περὶ αἰσθήσεων* sagte Timon (nach Diog. Laërt. 9, 105, Fragm. 74 D.): *τὸ μέλι ὅτι ἔστι γλυκὺ οὐ τίθημι, τὸ δ' ὅτι φαίνεται ὁμολογῶ* (vgl. Fragm. 81 D.). Das *οὐδὲν μᾶλλον* erklärte Timon in der Schrift *Πύθων* (nach Diog. Laërt. 9, 76, Fragm. 80 D.) als *μηδὲν ὁρίζειν* oder *ἀπροσθετεῖν* (sich jeder Bestimmung und Zustimmung enthalten).

§ 65. Die mittlere und neuere Akademie. Die Schule Platons schlägt in dieser Periode eine skeptische Richtung ein, die innerhalb der platonischen Lehre an den Satz von der Unerkennbarkeit der (nur der *δόξα*, nicht der *ἐπιστήμη* zugänglichen) Erscheinungswelt anknüpfen konnte. Der akademische Skeptizismus verfährt nicht so radikal wie der pyrronische, sofern er sich vorwiegend gegen eine bestimmte Richtung, nämlich gegen den Dogmatismus der Stoiker, kehrt und nicht schlechthin jede Erkenntnis aufhebt, sondern als Norm für das Handeln wenigstens „Wohlbegründetheit" (*τὸ εὔλογον*) und Wahrscheinlichkeit (*πιθανότης*), und zwar in verschiedenen Graden anerkennt. Die Häupter der mittleren und neueren Akademie sind: Arkesilaos (lebte von 315/14—241/40 v. Chr.), der Begründer der sogenannten zweiten Akademie, der gestützt auf skeptische Elemente in der sokratischen und platonischen Philosophie das Prinzip des Zweifelns in die Schule einführte, und Karneades (214/12—129/28), der Stifter der neuen Akademie oder auch der dritten akademischen Schule, der die Theorie der Wahrscheinlichkeit ausbildete. Als Verbreiter der Lehre des Karneades ist sein Schüler Kleitomachos von Bedeutung.

Im weiteren Verlaufe kehrte die neuere Akademie wieder zum Dogmatismus zurück. Den Übergang bildet Philon der Larisäer, der als Stifter einer vierten akademischen Schule genannt wird (zur Zeit des ersten mithridatischen Krieges). Er nahm, der Stoa sich nähernd, eine Begreifbarkeit der Dinge an, wenn er auch die stoische Lehre von der „begreifenden Vorstellung" als dem Wahrheitskriterium nicht gelten lassen wollte. Sein Schüler, Antiochos von Askalon, begründete eine fünfte Richtung, indem er lehrte, daß Akademie, Peripatos und Stoa in allem Wesentlichen einig seien. Damit war ein neuer, für den

Eklektizismus der folgenden Zeit wichtiger Dogmatismus begründet.

Zur neueren Akademie bekannten sich auch die Römer Varro und Cicero. Varro, mehr Gelehrter als Philosoph, teilt den Standpunkt seines Lehrers Antiochos von Askalon, ist aber auch von Poseidonios und pythagoreischen Lehren beeinflußt und bewegt sich in seinen Saturae Menippeae z. T. in kynischen Bahnen. Cicero bekennt sich in der Erkenntnislehre zum neuakademischen Skeptizismus, zeigt für Physik im ganzen wenig Interesse und schwankt in der Ethik zwischen den strengeren stoischen und den milderen peripatetischen Anforderungen.

Antike Nachrichten über Leben, Schriften und Lehre: Diog. Laërt. 4, 28—45 (Arkesilaos), 62—66 (Karneades), 59—61 (Lakydes), 67 (Kleitomachos). Academicorum philosophorum index Herculanensis (Philodem. s. oben S. 465); über das Quellenverhältnis Wilamowitz, Antig. v. Kar. S. 45 ff. 70 ff., dazu W. Crönert, Kolotes und Menedemos S. 75 ff., der S. 78 für Euandros auch die Inschrift IG II 385 heranzieht. Suidas s. v. *Ἀρκεσίλαος*, *Λακύδης*, *Καρνεάδης*. Weitere für einzelne Angaben in Frage kommende Quellen bei Zeller und Susemihl, s. u. Für Karneades s. Inscr. Gr. II 1406 (Dittenberger, Syll. inscr. Gr.[3] No. 666); zum Namen W. Crönert, Kol. u. Men. S. 95. Für Varro das Material bei Teuffel-Kroll-Skutsch, Gesch. d. röm. Lit. §§ 164 ff., für Cicero ebenda §§ 175 ff. Zusammenstellung der uns bekannten Akademiker dieser Richtung und der antiken Angaben über sie bei Zeller III 1[4] S. 508, 3; 541, 1; 542, 3; 543, 2; 545, 1; 610, 2; 618, 3 ff. (s. besonders 630, 4 ff.); 633, 2 ff.; 672, 3 ff.; 693, 1 ff., Susemihl I S. 122 ff., 127 ff.; II S. 279 ff. Schülerliste des Lakydes (aus Apollodor—Philodem) bei Crönert, Kol. u. Men. S. 76 f. (Damon, Schüler des Lakydes, ebenda S. 95), des Karneades bei Th. Gomperz, Festschr. f. O. Benndorf, Wien 1898, S. 256 ff. Chronologie: Jacoby, Apollodors Chronik S. 344 ff. (Arkesilaos), 346 ff. (Lakydes), 381 ff. (Karneades und Kleitomachos). Über weitere von Apollodor berücksichtigte Akademiker s. Jacobys Fasti Apollodorei (Anhang der genannten Schrift über Apollod. Chronik) S. 412 f., über die Schule insgesamt Meklers Fasti Academici im Anh. s. Ausg. des Academ. ind. Herc. S. 117 ff. Für die Lehre wichtigste Quelle Cicero (Acad., de fato, de fin., Tusc. disp., de nat. deor. B. 3, de divin. B. 2). Doxographie: Diels, Doxogr. Gr., s. Index s. v. Academici, Arcesilaus, Carneades, Clitomachus, Antiochus, Philo Larissaeus. Antike Bildnisse: *Karneades*: Bernoulli, Griech. Ikonogr. II 180 ff. *Varro* (apokryph): Bernoulli, Röm. Ikonogr. I 235. *Cicero*: ebenda 132 ff.

Schriften. *Erhaltenes. Ausgaben.* Das verhältnismäßig Wenige, was von älteren Anhängern der Richtung im Umlaufe war, wie die von Pythodoros aufgezeichneten Vorträge des Arkesilaos (Acad. ind. Herc. col. 20, 42 f.), ist verloren. Die von Diog. Laërt. 4, 30 f. überlieferten Epigramme des Arkesilaos haben zur Philosophie keine Beziehung. Von Kleitomachos und Antiochos läßt sich vieles aus Cicero u. a. wiederherstellen. Wiedergabe eines Dialogs des Charmadas erkennt W. Kroll, Rhein. Mus. 58 (1903), 586, 1 bei Cicero de orat. 1. 85—92. Eine tierpsychologische Schrift eines Vertreters der Neuen Akademie aus dem 1. Jahrh. vor Chr. rekonstruiert G. Tappe, De Philonis libro qui inscribitur *Ἀλέξανδρος ἢ περὶ τοῦ λόγον ἔχειν τὰ ἄλογα ζῷα* quaestiones selectae, Gott. 1912, Diss. (an Metrodoros von Skepsis denkt M. Wellmann, Hermes 52 [1917], 135).

Varro. Seine zahlreichen Schriften (Verzeichnis des Hieronymus, s. Teuffel-Kroll-Skutsch § 165, 1) berührten fast durchweg das Gebiet der griechischen Philosophie (das Nähere Teuffel-Kroll-Skutsch §§ 165 ff.; vgl. auch unten S. 167* f. 178*), sind aber bis auf zwei, De lingua Lat. (von den 25 BB. nur ein Teil überliefert) und Rerum rustic. libri tres, verloren gegangen oder nur in Fragmenten erhalten. Als philosophisch besonders wichtig sind anzu-

führen: M. Terenti Varronis Saturarum Menippearum reliquiae, rec. Alex. Riese, Lips. 1865; diese Reste auch im Anh. von: Petronii Sat. et Lib. Priapeor., rec. Franc. Buecheler; edit. V., cur. Guil. Heraeus, Berol. 1912. — M. Terenti Varronis Antiquitatum rerum divinarum libri I XIV XV XVI . . . auctore R. Agahd, Jahrbb. f. klass. Philol. Suppl. 24 (1898), 1—220, 367—381. — Die zu Unrecht unter Varros Namen gehenden Sententiae Varronis bei P. Germann, s. u. S. 168*.

Cicero. Für die zahllosen älteren und neueren Gesamt- und Sonder- (insbesondere Schul-) Ausgaben muß hier im allgemeinen auf die bibliographischen Hilfsmittel verwiesen werden. Angeführt sei das Folgende: Die gangbare Gesamtausgabe der Biblioth. Teubn. von R. Klotz, 2. Aufl., Leipzig 1863—1871, neu bearb. von C. F. W. Müller und G. Friedrich, Leipz. 1878 ff.; darin pars IV: Scripta philosophica, ed. Müller. In derselben Bibl. Teubn. ist eine neue von verschiedenen Gelehrten bearbeitete kritische Ausgabe im Erscheinen; darin enthalten folgende Bände und Faszikeln die philosophischen Schriften: XII 39: De re publ., rec. K. Ziegler. 40: De leg., de iure civ., de aug., rec. O. Plasberg. 41: Oeconomicus, Protagoras, Paradoxa Stoic., Cato, Laud. Porciae, Consol., Hortens., rec. O. Plasberg. 42: Academ. reliqu. cum Lucullo, rec. O. Plasberg. XIII 43: De fin. bon. et mal., rec. Th. Schiche. 44: Tuscul. disput., rec. M. Pohlenz. XIV 45: De nat. deor., rec. O. Plasberg. 46: De divin., De fato, Timaeus, rec. O. Plasberg. 47: Cato maior, Laelius, rec. K. Simbeck, De gloria, rec. O. Plasberg. XV 48: De officiis, rec. C. Atzert, De virtut., rec. O. Plasberg. — Kritische Ausgabe mehrerer Schriften: M. Tull. Cic. Paradoxa Stoicorum, Academicorum reliquiae cum Lucullo, Timaeus, De natura deorum, De divinatione. De fato, ed. O. Plasberg, Lipsiae 1908. 1911. — De nat. deor., De divin., De legib.: Cod. Heinsianus (Leid. 118) phototyp. edit.; praef. est O. Plasberg, Leiden 1912. Cic. operum philosoph. cod. Leid. Vossianus lat. fol. 84, phototyp. ed. O. Plasberg, Leiden 1915. — M. Tull. Cic. libri qui ad rem publicam et ad philosophiam spectant, scholarum in usum ed. Th. Schiche, Vind. et Prag., Lips. 1884 ff. — Zur Einführung: O. Weißenfels, Ausw. aus Ciceros philos. Schriften (mit Einl. in d. Schriftstellerei Ciceros u. in d. alte Philosophie), 4. Aufl. (Kommentar in 3. Aufl.), bes. v. P. Wessner, Leipz. Berl. 1914. — Gesamtübersetzungen in der Metzlerschen und Langenscheidtschen Bibliothek in wiederholten Ausgaben. Einzelnes (Fünf Bücher über das höchste Gut und Übel, mit einer Lebensbeschreibung des Cicero — Drei Bücher über die Natur der Götter — Lehre der Akademie) in der Philos. Bibl. von F. Meiner (Bd. 22—24). — Sonderausgaben: Somn. Scip. erkl. v. C. Meißner, 5. Aufl. bearb. v. Landgraf, Leipzig 1908. Erkl. v. H. Anz, 2. Aufl. v. R. Mücke, Gotha 1910. Il Somn. Scip. di M. Tull. Cic. con i commenti di A. Pasdera, 2. ed., Torino 1915. — De legibus libri, erkl. von Ad. du Mesnil, Leipzig 1879. Ex recogn. Joh. Vahleni iterum editi, Berol. 1883. S. auch Paradoxa. — Paradoxa, erkl. v. H. Anz, Gotha 1890. Erkl. v. Max Schneider, Leipzig 1891. Paradoxa Stoicorum, de leg. libr., ed. Theod. Schiche, Vind. Lips. 1913. — Academica, the text revis. and explain. by J. Sm. Reid, Lond. 1885. — De finibus bon. et mal., tertium ed. Madvig. Havn. 1876. Erkl. v. H. Holstein, Leipz. 1873. Ed. with introd. and commentary by W. M. L. Hutchinson, Lond. 1909. — Tuscul. disput., erkl. v. G. Tischer, B. 1 u. 2 in 9., B. 3 bis 5 in 8. Aufl. von G. Sorof, Berl 1899. 1887. Erkl. v. Otto Heine, 4. Aufl., Leipz. 1892. 1896. Erkl. v. G. Ammon, Gotha 1904. M. Tull. Cic. Tusc. disp. libri quinque, a revised text with introd. and comm. and a collation of numerous Mss. by Th. W. Dougan, vol. I contain. books I and II, Cambr. 1905 (wichtig für Überlieferung und Texteskritik). Hrsg. v. Th. Schiche, 2. Aufl., Leipz. 1907. Mit Benützung von O. Heines Ausg. erkl. von Max Pohlenz, I (B. 1 und 2), Leipz. 1912. Übersetzt mit Einl. u. Erläuter. von F. Spiro, Leipz. (Reclams Univ.-Bibl. N. 5027/29). — De natura deorum erkl. von G. F. Schoemann, 4. Aufl., Berl. 1876. With introd. and comm. by Jos. B. Mayor, Cambr. 1880—1885 (reicher Kommentar). Erkl. von Alfr. Goethe, Leipz. 1887. Commentati da Carlo Giambelli, Torino-Roma 1896. 1904. S. auch Diels unter Philodem περὶ εὐσεβείας (oben S. 464). — Cato maior de senectute erkl. v. J. Sommerbrodt, 12. Aufl., Berl. 1896 (13. Aufl. [v. J. Kaibel] in Vorb.). Illustr. da Fel. Ramorino, 2. ediz., Torino 1900. Erkl. v. H. Anz, 3. (4.) Aufl., Gotha 1902 (1909). Hrsg. v. Th. Schiche, 2. Aufl. 1904. Ed. by F. G. Moore, New York 1904. Erkl. v. C. Meißner, 6. Aufl. v. G. Landgraf, Leipz. Berl. 1917. Rec. Car. Simbeck, Lips. 1912. Cicero und Jacob Grimm, Über das Alter, hrsg.

v. Max Schneidewin, Hamb. 1893. — De divinatione, rec. Heeringa, Leiden 1909. — Laelius de amicitia, edit. by Jam. Sm. Reid, new edit., Cambr. 1883. With introd. and notes by St. G. Stock, Oxf. 1893. Erkl. v. C. W. Nauck, 10. Aufl. v. Th. Schiche, Berl. 1897. Hrsg. v. Th. Schiche, 2. Aufl., Leipz. 1905. Ed. Al. Kornitzer, ed. IV., Wien 1906. Illustr. da Fel. Ramorino, 3. ediz., Torino 1908. Erkl. v. C. Meißner, 3. Aufl. v. P. Weßner, Leipz. 1914. — De officiis, erkl. v. O. Heine, 6. Aufl., Berl. 1885 (7. Aufl. in Vorb.). With introd., analys. and comm. by H. A. Holden, 7. edit., Cambr. 1891. Commentato storicamente e filosoficamente da G. Segre, Torino 1902. Comm. da Rem. Sabbadini, 2. ediz., Torino 1906. Tertium edid. Al. Kornitzer, Vindob. 1908. — Consolatio: Rekonstruktionsversuch von Jac. van Wageningen, De Ciceronis libro consolationis, Groningen 1916 (dagegen mit Recht R. Philippson, Berl. philol. Wochenschr. 1917, 496 ff.). — Hortensius: Übersehenes Fragment (Boëth. de differ. top. p. 866 ed. Basil. 1570) bei Diels, Arch. f. Gesch. d. Philos. 1 (1888), 486 Anm. 1. Alfr. Gudeman, A new fragm. of Cicero's Hortensius and of Aristotle's Protrepticus, Trans. of the Amer. philol. Assoc. 22 (1891), S. XLVI—XLVIII (mir unzugänglich). — De virtutibus: Versuch Fragmente dieses Werkes aus zwei Schriften des Antonius de la Sale (saec. XV.) auszuscheiden im Supplem. Ciceron. der Bibl. Teubn.: M. Tull. Cic. de virt. libri fragmenta, coll. Herm. Knoellinger, Lips. 1908 (bleibt unsicher).

Nach Krates stand der akademischen Schule ***Arkesilas*** oder ***Arkesilaos*** vor, der, um 315/14 zu Pitane in Aeolien geboren, anfangs den Theophrast gehört hatte, dann aber Schüler des Krantor, Polemon und Krates geworden war. Gestorben ist er 241/40. Seine Enthaltung (*ἐποχή*) vom eigenen Urteil und sein doppelseitiges Disputieren bezeugt Cic. de orat. 3, 18, 67: quem ferunt primum instituisse, non quid ipse sentiret ostendere, sed contra id quod quisque se sentire dixisset, disputare; vgl. Diog. L. 4, 28: *πρῶτος εἰς ἑκάτερον ἐπεχείρησεν.* Er lehrte nach Cic. Acad. post. 1, 12, 45, daß wir nichts wissen können, sogar das nicht, was Sokrates noch als Inhalt des Wissens übrig gelassen habe, nämlich daß wir nichts wissen. Nach einem von Sext. Emp. Hyp. Pyrr. 1, 234 wiedergegebenen Gerücht hätte er diese Methode nur zur Übung und Prüfung der Schüler angewandt, um dann den wohlbegabten die platonischen Lehren mitzuteilen. Nach unserer maßgebenden Überlieferung ist das sehr unwahrscheinlich. Das Gerücht verdankt seine Entstehung vermutlich der Absicht, die Schroffheit des Übergangs der Akademie vom Dogmatismus zum Skeptizismus zu mildern, oder, wie es von Philon dem Larisäer geschah, den Abfall der Akademie von Platon überhaupt zu bestreiten. Nach Sextos a. a. O. beriefen sich die Urheber oder Verbreiter dieses Gerüchtes auf einen Vers des Ariston (von Chios), der, Ilias 6, 181 parodierend, gesagt hatte, Arkesilaos sei *πρόσθε Πλάτων, ὄπιθεν Πύρρων, μέσσος Διόδωρος* (Stoic. vet. fragm. I No. 344), womit in Wahrheit nichts anderes gemeint sein kann, als daß bei Arkesilaos die Zugehörigkeit zur Schule Platons nur ein Aushängeschild sei, hinter dem sich ein auf megarische Eristik gestützter Pyrronismus verberge (vgl. auch Diog. Laërt. 4, 33 und 4, 28: *πρῶτος τὸν λόγον ἐκίνησε τὸν ὑπὸ Πλάτωνος παραδεδομένον καὶ ἐποίησε δι' ἐρωτήσεως καὶ ἀποκρίσεως ἐριστικώτερον*). Zweifellos suchte Arkesilaos seinen Skeptizismus auf Stellen Platons und, noch über Platon zurückgreifend, auf Äußerungen des Sokrates zu begründen (Cic. de orat. 3, 18, 67: Arcesilas primum . . . ex variis Platonis libris sermonibusque Socraticis hoc maxime adripuit, nihil esse certi, quod aut sensibus aut animo percipi possit; vgl. de nat. deor. 1, 5, 11: haec in philosophia ratio contra omnia disserendi nullamque rem aperte iudicandi profecta a Socrate, repetita ab Arcesila, confirmata a Carneade usque ad nostram viguit aetatem). Hauptangriffspunkt für seine Skepsis war der stoische Dogmatismus. Nach Cic. Acad. post. 1, 12, 44 bekämpfte er unablässig den Stoiker Zenon. Er bestritt (nach Sext. Emp. adv. math. 7, 153 ff.) besonders die Lehre von *κατάληψις* und

συγκατάθεσις (s. oben S. 439) u. a. mit dem Argument, daß eine falsche Vorstellung ebensoviel Überzeugungskraft für uns haben könne als eine wahre. Für das praktische Verhalten jedoch erkannte er eine Norm im *εὔλογον* (der „Wohlbegründetheit", vgl. Goedeckemeyer, Gesch. d. griech. Skept. S. 43). Richtig ist eine Handlung, die nach ihrer Vollziehung sich mit guten Gründen rechtfertigen läßt (Sext. Emp. adv. math. 7, 158: *ὅπερ πραχθὲν εὔλογον ἔχει τὴν ἀπολογίαν*).

Dem Arkesilaos folgte als Schulhaupt (241/40 v. Chr.) ***Lakydes,*** diesem ***Telekles*** und ***Euandros,*** dem letzteren ***Hegesinus,*** diesem ***Karneades*** (Diog. Laërt. 4, 60), die wohl sämtlich der von Arkesilaos angegebenen Richtung folgten.

Karneades von Kyrene (214/12—129/28: er kam im Jahre 156/55 vor Chr. zugleich mit dem Stoiker Diogenes und dem Peripatetiker Kritolaos als Gesandter nach Rom; s. oben S. 436) verfolgte die skeptische Richtung weiter. Er machte sich besonders die Bestreitung des Stoikers Chrysippos zum Beruf, so daß er selbst sagte: „Wenn Chrysippos nicht wäre, wäre ich nicht" (Diog. Laërt. 4, 62). Doch beschränkte sich seine Polemik keineswegs auf die Stoa (Sext. Emp. adv. math. 7, 159). Das Wissen erklärte er, die skeptischen Argumente des Arkesilaos erweiternd, für unmöglich und die Ergebnisse aller dogmatischen Philosophie für ungesichert. Ein Kriterium der Wahrheit gebe es nicht, da falsche Vorstellungen von wahren nicht bestimmt zu unterscheiden seien. Auch eine Beweisführung hielt er für unmöglich, da die Voraussetzungen einer solchen wieder bewiesen werden müßten und so ins Unendliche weiter. Mit seinem Skeptizismus verband sich ein hervorragender Scharfsinn im pro et contra dicere, unterstützt durch eine große rhetorische Befähigung. Als Redner nennt ihn Cicero (de orat. 1, 11, 45) hominem omnium in dicendo, ut ferebant, acerrimum et copiosissimum. Bei seiner Anwesenheit in Rom soll er an dem einen Tage eine Rede zum Lobe der Gerechtigkeit gehalten, an dem andern Tage aber im Gegenteil die Gerechtigkeit als unverträglich mit den bestehenden Lebensverhältnissen erwiesen und insbesondere die Bemerkung gewagt haben, wenn die Römer in ihrer Politik Gerechtigkeit üben wollten, so müßten sie alles Eroberte den rechtmäßigen Besitzern herausgeben und zu ihren Hütten zurückkehren (Lactant. Instit. 5, 14 ff. nach Cic. de republ.). Wie nach der negativen Seite, so ging aber auch nach der positiven Karneades über die Grundgedanken des Arkesilaos hinaus. Dieser hatte im *εὔλογον* eine Norm für das Handeln übrig gelassen. Karneades bildete, von dem gleichen Bedürfnis eines praktischen Richtpunktes bestimmt, eine Theorie der Wahrscheinlichkeit (*ἔμφασις, πιθανότης*) aus. Wenn auch nichts (in stringenter Weise) erfaßt (und wissenschaftlich bewiesen) werden könne, so hindere das doch nicht, daß manches klar liege (Euseb. Praep. ev. 14, 7, 15: *διαφορὰν δὲ εἶναι ἀδήλον καὶ ἀκαταλήπτον, καὶ πάντα μὲν εἶναι ἀκατάληπτα* (gegen die stoische *κατάληψις*), *οὐ πάντα δὲ ἄδηλα*). Des Näheren unterschied er drei Hauptstufen der Wahrscheinlichkeit: die Vorstellungen sind nämlich entweder nur für sich allein wahrscheinlich (*πιθαναί*), oder wahrscheinlich und nicht durch andere mit ihnen in Verbindung stehende bestritten (*πιθαναὶ καὶ ἀπερίσπαστοι*), oder endlich wahrscheinlich und unbestritten und allseitig geprüft (*πιθαναὶ καὶ ἀπερίσπαστοι καὶ διεξωδευμέναι* [oder *περιωδευμέναι*]): Sext. Emp. adv. math. 7, 166. 176 ff. Die Wahrscheinlichkeit und ihre Grade anzunehmen, ist für das Handeln nötig, da bei voller Enthaltung des Urteils ein Handeln überhaupt nicht möglich wäre. — Besonders scharf griff Karneades die Theologie der Stoiker an, da weder die Beweise für das Dasein Gottes stichhaltig seien, noch die Vorstellung von Gott als einem persönlichen, vernünftigen Wesen

aufrechterhalten werden könne, ohne ihm Eigenschaften beizulegen, die mit seinem sonst angenommenen Wesen nicht vereinbar seien. Wie die stoische Theologie bildete auch die mit ihr aufs engste zusammenhängende teleologische Weltauffassung und die Weissagungslehre das Ziel seiner Angriffe (man vergleiche namentlich die durch Vermittlung des Kleitomachos auf Karneades zurückgehenden Ausführungen bei Cicero [s. unter Cicero u. S. 497 f.], die ebendaher stammende Erörterung bei Sext. Emp. adv. math. 9, 13 ff. und die gegen stoische Lehren gerichteten Argumente bei Philon *Περὶ προνοίας*). Die Angriffe auf die stoische Theologie sollten jedoch keine Leugnung des Daseins der Götter bedeuten, sondern nur die für dieses Dasein vorgebrachten Beweise entkräften (Cic. de nat. deor. 3, 17, 44). — Unter den Schülern und nächsten Nachfolgern des Karneades in der Leitung der Akademie ist

Kleitomachos von Bedeutung, der 129/8 Scholarch wurde und 110/9 starb. Er machte sich um die karneadeische Lehre durch ihre schriftstellerische Verbreitung verdient. Auf ihn gehen große Abschnitte bei Cicero, Sextos Emp. u. a. zurück. — Ein anderer Schüler des Karneades war der bei Cicero de orat. 1, 18, 84 u. a. erwähnte

Charmadas (bei Sext. Emp. Hyp. 1, 220, adv. math. 2, 20 Charmidas, bei Euseb. Praep. ev. 14, 4, 15 Charmides). In dem alten Streite zwischen Philosophie und Rhetorik nahm er in der Weise Stellung, daß er im Gegensatze zu den Vertretern einer unwissenschaftlichen rhetorischen Routine ausführte, in der theoretischen Rhetorik wie in der praktischen Beredsamkeit lasse sich ohne Kenntnis der Philosophie nichts erreichen (vgl. Plat. Phaidros, oben S. 296). Doch wollte er, dem neuakademisch-skeptischen Prinzip getreu, dies nicht als positive (dogmatische) Meinungsäußerung verstanden wissen. — Bedeutender für die philosophische Entwicklung der Akademie war Kleitomachos' Schüler und Nachfolger

Philon von Larisa. Er kam während des ersten mithridatischen Krieges nach Rom, wo ihn im Jahr 88 v. Chr. auch Cicero hörte. Anfänglich ein konsequenter Anhänger der karneadeischen Skepsis, näherte er später durch Ausbau des auch von Arkesilaos und Karneades zugestandenen Positiven (des *εὔλογον* und des *πιθανόν*) die neuakademische Lehre dem Dogmatismus. Dieses Positive erscheint bei ihm in der Form der Greifbarkeit oder Augenscheinlichkeit, die gewisse Wahrheiten für unsere Seele besitzen, auch wenn sie nicht wissenschaftlich erfaßt und begründet werden können. Auch seine neuakademischen Vorgänger, behauptete er, hätten diesen Standpunkt eingenommen und ihre Skepsis nur gegen das stoische Wahrheitskriterium, die *καταληπτικὴ φαντασία*, gerichtet. Einen Abfall der Akademie von Platon wollte er nicht zugeben (Sext. Emp. Hyp. 1, 235, Cic. Acad. pri. 2, 11, 34, Cic. Acad. post. 1, 4, 13). Das Interesse Philons war wesentlich der Ethik zugewandt, die er eingehend behandelte (Stob. Ecl. eth. II S. 39, 20 ff. W.). Das praktische Bedürfnis war es wohl auch, das in Verbindung mit der Polemik seines Schülers Antiochos von Askalon gegen die Skepsis Philon zur Milderung der neuakademischen *ἐποχή* veranlaßte.

Antiochos von Askalon folgte seinem Lehrer als Haupt der Schule und starb wahrscheinlich um das Jahr 68 v. Chr. Im Winter 79/78 hörte ihn Cicero. Mit Antiochos wurde die Rückkehr der Akademie zum Dogmatismus vollendete Tatsache. Eine lebhafte literarische Polemik zwischen Antiochos und Philon, aus der auf des ersteren Seite die Streitschrift „Sosos" hervorzuheben ist, diente zur Klarlegung der Gegensätze, die uns durch Ciceros Academica priora B. 2 (Lucullus) bekannt sind. Der Dogmatismus des Antiochos war aber nicht der alte platonische, sondern synkretistischer Art. Der Philosoph versuchte

zu zeigen, daß die Hauptlehren der Stoiker bereits bei Platon sich fänden (Sext. Emp. Hyp. Pyrr. 1, 235), und daß die akademische, peripatetische und stoische Schule im wesentlichen miteinander übereinstimmten. Von den Stoikern wich er ab durch die Verwerfung der Lehre von der Gleichheit aller Laster und durch die Lehre, daß die Tugend für sich allein zwar ein glückliches Leben (vitam beatam), aber doch nicht das glücklichste Leben (vitam beatissimam) bewirke; im übrigen kam er fast ganz mit ihnen überein, so daß Cicero mit Recht sagen konnte: (Antiochum,) qui appellabatur Academicus, erat quidem si perpauca mutavisset, germanissimus Stoicus (Cic. Acad. pr. 2, 43, 132). Der Synkretismus des Antiochos, dem die eklektischen Neigungen des Zeitalters entgegenkamen, hat auf die weitere Entwicklung erheblichen Einfluß ausgeübt. Er setzt sich vor allem in der Lehrmischung des mittleren Platonismus (bei Albinos u. a.) fort, gegen die dann wieder in der akademischen Schule eine Reaktion in Gestalt der Bekämpfung stoischer und peripatetischer Lehren erfolgte (s. § 70).

M. Terentius Varro (116—27 vor Chr.) verfügte über eine ausgedehnte Gelehrsamkeit wie auf anderen Gebieten so auch auf dem der Philosophie. Hinsichtlich seines philosophischen Bekenntnisses stand er mit seinen Grundgedanken namentlich in der Ethik auf seiten des Antiochos, mit dem er u. a. auch die Unterscheidung der vita beata, beatior und beatissima teilte (Augustin. d. civ. dei 19, 3 S. 354, 23 ff. Domb.). Auch seine Übereinstimmung mit stoischen Grundlehren, wie der Auffassung der Seele als eines *πνεῦμα* (Lact. d. opif. dei 17), mag durch den Akademiker vermittelt sein. Wohl nach Panaitios unterschied er die mythische, die physikalische und die bürgerliche Theologie (Aug. d. civ. dei 6, 5 S. 252, 25 ff. D.), d. h. die Auffassungen der göttlichen Dinge, wie sie in den Darstellungen der Dichter, in den naturphilosophisch-theologischen Theorien der Philosophen und in den kultlichen Einrichtungen des Staates zum Ausdruck kamen. Die Dichter — hierin ist Varro mit der alten philosophischen Opposition gegen die Mythologie (vgl. oben S. 90. 93. 292) einig — schreiben den Göttern viel Unwürdiges und Unannehmbares zu. Die philosophischen Theorien über die Götter widerstreiten einander (Aug. d. civ. dei 6, 5 S. 253, 10 ff.). Recht haben nur diejenigen, die einen Gott anerkennen, der als Seele die Welt bewegt und vernunftgemäß regiert (August. a. a. O. 4, 31 S. 186, 11 ff.). Aber auch der staatliche Kult ist trotz der ihm zugrunde liegenden mythologischen Anschauungen und trotz des an sich verwerflichen Bilderdienstes aus praktischen, volkspädagogischen Gründen nicht zu beseitigen (August. a. a. O. 4, 31 S. 185, 25 ff., 186, 21 ff.; 6, 5 S. 253, 22 f., 254, 14 ff.). Für Varros gelehrtes Wissen ist der seine Zeit beherrschende Poseidonios eine Hauptquelle. Ihm verdankt er vieles in Geschichte (Anfänge der Kultur, Aneignung fremder Erfindungen durch die Römer), Geographie, Meteorologie (System der Winde), Hydrologie (naturwissenschaftliche Hypothesen und Wasserparadoxa) und auf anderen Gebieten. Durch Weitergabe dieses Gedankengutes an Spätere, wie Vitruvius und Plinius, hat er die römische Wissenschaft stark beeinflußt. Auf anderem Wege, durch den Grammatiker Aelius Stilo, ist das Stoische in Varros Sprachtheorie vermittelt, die er in den erhaltenen Büchern der Schrift De lingua Latina ausführt. Wieder auf Poseidonios beruht aber seine Neigung zu pythagoreischer Mystik, die sich in seiner Zahlenspekulation kundgibt. Auch hier bildet Varro die Brücke zu späteren Römern (Gellius, Macrobius, Martianus Capella, Censorinus, Favonius Eulogius). Nach anderer Richtung kommen seine leider bis auf Bruchstücke verlorenen Saturae Menippeae (benannt nach dem oben S. 458 f. besprochenen Kyniker) für die Philosophiegeschichte in Betracht. Bei der Verarbeitung eines mannigfachen, der Mythologie, der Geschichte und dem gegenwärtigen Leben

entnommenen Stoffes hat sich Varro, wie später Lukian, die dankbaren Motive nicht entgehen lassen, die eine Betrachtung der Dinge aus dem kynisch-oppositionellen Standpunkte darbietet. So geißelte er die Üppigkeit der großen Welt im Gegensatze zur kynischen Einfachheit, verhöhnte ihre Tafelfreuden, verspottete die Philosophen und ihre Zänkereien u. dgl. Mit der Rücksicht auf die literarische Wirkung traf hier des Verfassers eigener Sinn für echtes Römertum und gute alte Sitte überein. — Alles in allem bietet Varro das Bild eines von geringem Spekulationstrieb, größerem Bedürfnis nach moralischer Norm und weit überwiegendem gelehrtem Interesse beherrschten Eklektikers.

M. Tullius Cicero (3. Januar 106 bis 7. Dezember 43 v. Chr.) trieb besonders zu Athen und Rhodos philosophische Studien. Er hörte in seiner Jugend zuerst den Epikureer Phaidros und den Akademiker Philon und verkehrte mit dem Stoiker Diodotos (der später viele Jahre hindurch sein Hausgenosse war, Tusc. 5, 39, 113 u. a. St.). Alsdann genoß er den Unterricht des Akademikers Antiochos von Askalon und des Epikureers Zenon, endlich (in Rhodos) den des Stoikers Poseidonios. In seinem höheren Alter kehrte Cicero zu der Beschäftigung mit der Philosophie zurück, insbesondere in seinen drei letzten Lebensjahren: Tusc. 5, 2, 5: (philosophia,) cuius in sinum cum a primis temporibus aetatis nostra voluntas studiumque nos compulisset, his gravissimis casibus in eundem portum, ex quo eramus egressi, magna iactati tempestate confugimus.

Cicero selbst gibt in der Schrift De divinatione 2, 1, 1 ff. ein Verzeichnis seiner philosophischen Schriften. In dem Buche, das Hortensius betitelt sei, habe er zum Philosophieren ermahnt, in den Academica die bescheidenste, konsequenteste und feinste Weise des Philosophierens (nämlich die der mittleren Akademie) gezeigt, dann in den fünf Büchern De finibus bonorum et malorum das Fundament der Ethik, die Lehre von dem höchsten Gut und Übel, abgehandelt, denen die fünf Bücher Tusculanarum disputationum gefolgt seien, worin die zur Glückseligkeit notwendigsten Momente erörtert würden. Darauf seien die drei Bücher De natura deorum verfaßt worden, woran die begonnene Schrift De divinatione und die noch geplante De fato sich anschließen sollten. Den philosophischen Werken seien ferner zuzuzählen die früher verfaßten sechs Bücher De republica und die Schriften Consolatio und De senectute; es seien denselben anzureihen die rhetorischen Werke: drei Bücher De oratore, denen als viertes der Brutus (de claris oratoribus), als fünftes der Orator folge.

Die Schrift De republica hat Cicero in den Jahren 54 ff. v. Chr. (sie lag i. J. 51 vollendet vor) in sechs Büchern verfaßt, wovon ungefähr der dritte Teil auf uns gekommen ist, größtenteils durch A. Mai aus einem vatikanischen Palimpsest zuerst veröffentlicht (Romae 1822 u. ö.); ein Teil des sechsten Buchs, der Traum des Scipio, ist durch Macrobius erhalten worden. Eine Schrift De legibus schloß sich an, um 52 v. Chr. begonnen, ist aber unvollendet geblieben und als Torso auf uns gekommen. Im Frühjahr 46 v. Chr. hat Cicero die kleine Schrift Paradoxa verfaßt, die er de div. 2, 1, 1 ff. als Nebenwerk geringen Umfanges nicht mit erwähnt. Die Consolatio ist 45 v. Chr. verfaßt worden, der Hortensius in demselben Jahre, beide für uns bis auf einige Bruchstücke verloren. Noch in das nämliche Jahr fällt neben den teilweise erhaltenen Academica die noch ganz vorliegende Schrift De finibus sowie der Beginn der Tusculanen und der drei Bücher De natura deorum, die Vollendung der beiden letztgenannten Schriften aber in das folgende Jahr. Im Anfang des Jahres 44 entstand der Traktat Cato maior s. de senectute; in demselben Jahre die zur Ergänzung der Schrift über die Natur der Götter verfaßte Abhandlung De divinatione, woraus die oben mitgeteilten eigenen Angaben Ciceros gezogen sind, wie auch die unvoll-

ständig auf uns gekommene Abhandlung De fato, dann die heute verlorene Schrift De gloria und die erhaltenen: Laelius s. de amicitia und De officiis; die nicht mehr vorhandene Abhandlung De virtutibus ist wohl gleich nach der Schrift De officiis verfaßt worden. Eine Jugendarbeit war die verlorene Übersetzung von Xenophons Oikonomikos, vielleicht auch die von Platons Protagoras, welche letztere möglicherweise noch zu Priscians und Donats Zeiten existierte; dagegen fällt ins Jahr 45 oder 44 v. Chr., nach den Academica, die Übersetzung des platonischen Timaios, wovon ein größeres Bruchstück erhalten ist. Von den rhetorischen Schriften, die Cicero selbst (a. a. O.) den philosophischen zuzählt, sind die drei Bücher De oratore im Jahre 55, der Brutus und der Orator 46 vor Chr. verfaßt worden.

Daß Cicero in seinen philosophischen Schriften in hohem Grade von griechischen Quellen abhängig ist, gesteht er selbst zu, indem er (ad Atticum 12, 52, 3) von denselben sagt: *ἀπόγραφα* sunt, minore labore fiunt, verba tantum affero, quibus abundo (doch vgl. de fin. 1, 2, 6; de off. 1, 2, 6, wo Cicero seine relative Selbständigkeit hervorhebt). Die Aufgabe einer stilistisch anmutenden Wiedergabe griechischer Philosophie in lateinischer Sprache betont er im Gegensatze zu den ungenießbaren Arbeiten Früherer Tusc. 2, 3, 6 f. (vgl. auch das Urteil über Amafinius und Rabirius, Acad. post. 1, 2, 5). Von den meisten Schriften Ciceros lassen sich (z. T. auf Grund von Stellen in ihnen selbst und in Ciceros Briefen) die Quellen noch angeben. Die Schriften De republica und De legibus sind der Form nach Nachbildungen der gleichnamigen Schriften Platons. Inhaltlich beruht De republica wesentlich auf Panaitios und Polybios: für den Traum des Scipio 6, 9, 9 ff. war Poseidonios (wohl im Protreptikos) die Quelle (vgl. W. Gerhäußer, D. Protrept. d. Pos. S. 56 ff.). Für De legibus kommen neben besonderen Quellen für Einzelnes Panaitios und Antiochos in Frage; vielleicht hat letzterer auch die Anschauungen des Panaitios vermittelt; möglich ist auch, daß beide herangezogen wurden. Die Paradoxa erörtern bekannte stoische Lehrsätze. Die verlorene Consolatio beruhte hauptsächlich auf Krantors Schrift *Περὶ πένθους*, neben der aber noch andere Quellen benutzt wurden (vgl. R. Philippson, Berl. philol. Wochenschr. 1917, 497. 501 ff.); der ebenfalls verlorene Hortensius auf dem *Προτρεπτικός*, den Aristoteles an Themison, einen der Stadtkönige von Kypros, gerichtet hatte (vgl. Bernays, Die Dialoge des Arist., S. 116 ff., Diels [s. unten S. 174*], Wilamowitz, Aristot. u. Athen I S. 326 ff.); doch hat auch auf diese Schrift Poseidonios Einfluß geübt, und es wäre denkbar, daß das Aristotelische durch ihn vermittelt wurde, er also Quelle des Ganzen ist (Gerhäußer a. a. O. S. 61). In den Academica (priora und posteriora) ist Antiochos, für den gegnerischen Standpunkt Philon und vielleicht neben diesem (in den Acad. pri.) Kleitomachos verwertet. In De finibus boten für die epikureische und stoische Lehrdarstellung (BB. 1 und 3) jüngere Vertreter der beiden Schulen (aus der epikureischen vielleicht Zenon oder Philodemos) die Vorlage, für das Übrige ist Antiochos von Askalon Hauptquelle. Die Tusculanen fußen im ersten Buch teils auf Poseidonios, teils auf Trostargumentationen, wie sie in Krantors Schrift *Περὶ πένθους* und sonstiger Consolationsliteratur zu finden waren (R. Philippson, Berl. philol. Wochenschr. 1917, 499 ff.). Das zweite Buch beruht vermutlich auf Panaitios' an Q. Tubero gerichtetem Schreiben de dolore patiendo (Cic. de fin. 4, 9, 23). Der stoische Inhalt der BB. 3 und 4 ist jedenfalls z. T. durch Antiochos vermittelt. Im übrigen vergleiche man über das Verhältnis dieser Bücher zu Chrysippos und insbesondere des vierten Buches zum chrysippischen *Θεραπευτικός* die S. 171* angeführte Abhandlung von Pohlenz. Das fünfte B. verteilt sich auf Poseidonios (Proömium und

24, 68 bis 28, 82 wahrscheinlich aus dem Protreptikos, vgl. Gerhäußer a. a. O. S. 61 f., Usener Epic. LVII f.) und Antiochos, welch letzterer nach Useners Vermutung (Epic. LVIII) wieder Poseidonios' Protreptikos benutzt hat (in der Cicero 31, 88 ff. entsprechenden Partie). Das erste Buch der Schrift De natura deorum zeigt in seinem doxographischen Teile weitgehende Übereinstimmung mit einer in den herkul. Papyri teilweise erhaltenen epikureischen theologischen Schrift. Da sich nun Cic. Ep. ad Att. 13, 39, 2 das Werk des Epikureers Phaidros *Περὶ θεῶν* ausbittet, nahm man an, das herkul. Werk, dessen Titel noch nicht bekannt war, sei eben diese Schrift des Phaidros und diese die Quelle von De nat. deor. B. 1. Als dann die Veröffentlichung des Titels ergeben hatte, daß wir es in jenem Papyrus mit Resten der Schrift des Philodemos *Περὶ εὐσεβείας* zu tun haben, neigte sich die gewöhnliche Ansicht dahin, daß dieses philodemische Werk von Cicero benutzt worden sei, bis H. Diels, Doxographi Graeci, Prolegg. S. 121 ff., Berl. Akad. Sitz. 1893, 116, auf beachtenswerte Gründe gestützt, die Vermutung aussprach, daß Philodemos und Cicero aus einer und derselben Quelle, dem eben erwähnten Werke des Phaidros, geschöpft hätten, und daß sich daraus die Übereinstimmung zwischen beiden erkläre. Die Darstellung der epikureischen Theologie läßt sich nicht mit annähernder Sicherheit einer bestimmten Quelle zuweisen. Doch kommen nur jüngere Epikureer in Frage, so der 21, 59 unter Berufung auf das Urteil des Philon von Larisa als coryphaeus Epicureorum bezeichnete und wegen seiner Darstellungsweise gerühmte Zenon, den auch Cicero selbst gehört hatte. Die Kritik des epikureischen Standpunktes im ersten Buche fußt letzten Endes auf Karneades, wahrscheinlich durch Vermittlung des Kleitomachos. Für den Schluß kommt auch Poseidonios in Betracht, dessen fünftes Buch *περὶ θεῶν* 44, 123 zitiert wird; er könnte auch in dem vorangehenden Hauptteil herangezogen sein. Das zweite Buch beruht auf der Schrift des Poseidonios *περὶ θεῶν* (so P. Wendland, Posidonius' Werk *π. θ.*, Arch. f. Gesch. d. Philos. 1 [1888], 200—210, während nach Usener, Epicurea LXVII f. neben Poseidonios ein Handbuch des Karneades benutzt wurde). Das dritte Buch ist aus Kleitomachos hergeleitet. Für den Cato maior ist vielleicht die 1, 3 genannte Schrift eines Ariston benutzt, wobei zweifelhaft bleibt, ob an den Stoiker aus Chios (Aristo Chius) oder den Peripatetiker aus Keos (Aristo Cius) zu denken ist. Übrigens liegt es gerade bei dem Gegenstande des Cato maior sehr nahe anzunehmen, daß Cicero sich nicht an eine bestimmte Vorlage gebunden, sondern Material verschiedener Herkunft, wie es etwa in Florilegien zu finden war, verwertet habe. Das erste der zwei Bücher De divinatione beruht auf Poseidonios' Werk *Περὶ μαντικῆς*, das zweite Buch auf einer Schrift des Kleitomachos, in der dieser die Ansichten des Karneades vortrug, und zum Teil, in dem Abschnitt §§ 87—97, auf einer Schrift des Panaitios (vielleicht *Περὶ προνοίας*). Die in diesem Abschnitt durch ein Panaitiosstück ersetzten Ausführungen des Kleitomachos gegen die Astrologie sind dann in De fato verwendet (Schmekel, Philos. d. mittl. Stoa S. 176). Auch im übrigen enthält diese Schrift kritische Argumente des Karneades, die man mit größerer Wahrscheinlichkeit durch Kleitomachos als durch Antiochos vermittelt ansehen wird. Der Laelius bringt hauptsächlich Gedanken des Theophrast. Doch bleibt, da auch Berührungen mit Panaitios vorhanden sind, fraglich, ob Theophrast direkt oder etwa durch Vermittlung einer späteren stoischen Quelle benutzt ist. Für die zwei ersten Bücher De officiis ist Panaitios, für das dritte Poseidonios die Hauptquelle gewesen, doch finden sich bereits in den ersten Büchern Ergänzungen aus Poseidonios, und auch sonst ist die Hauptvorlage durch weiteres Material (z. B. 3, 15, 63 durch eine Stelle aus dem Mittelstoiker Hekaton) be-

reichert. Daß Cicero Panaitios nicht einfach übersetzt hat, ergibt sich aus 2, 17, 60.

Vor dem Skeptizismus, den Cicero wissenschaftlich nicht zu überwinden weiß, und in den ihn namentlich der Widerstreit der philosophischen Autoritäten untereinander immer wieder hineinführt, flieht er gern zu der unmittelbaren Gewißheit des sittlichen Bewußtseins, des consensus gentium und der sogenannten angeborenen Begriffe (notiones innatae, natura nobis insitae, der stoischen *προλήψεις*). Charakteristisch sind Erklärungen, wie die in der Schrift de legibus 1, 13, 39: Perturbatricem autem harum omnium rerum Academiam hanc ab Arcesila et Carneade recentem exoremus, ut sileat, nam si invaserit in haec, quae satis scite nobis instructa et composita videntur, nimias edet ruinas: quam quidem ego placare cupio, submovere non audeo. In der Physik bleibt er beim Zweifel stehen, doch gilt ihm die Untersuchung als eine vergnügliche und nicht verächtliche Weide des Geistes (Acad. 2, 41, 127). Am meisten interessiert ihn die Beziehung der Naturkenntnis zu der Frage nach dem Dasein Gottes. Bemerkenswert ist die gegen den atheistischen Atomismus gerichtete Äußerung (de nat. deorum 2, 37, 93): Hoc (nämlich die Bildung der Welt aus der zufälligen Zusammenfügung von Atomen) qui existimat fieri potuisse non intellego cur non idem putet, si innumerabiles unius et viginti formae litterarum vel aureae vel qualeslibet aliquo coiciantur, posse ex is in terram excussis annales Enni, ut deinceps legi possint, effici. Aus der Mythologie möchte Cicero alles ausgeschieden sehen, was der Götter unwürdig ist (wie die Erzählung vom Raube des Ganymedes; Tusc. 1, 26, 65; 4, 33, 71), übrigens aber möglichst an dem Übereinstimmenden in dem Glauben der Völker festhalten (Tusc. 1, 13, 30). Besonders wert ist ihm der Vorsehungs- und der Unsterblichkeitsglaube (Tusc. 1, 12, 26 ff.; 1, 49, 117 f.). Doch kommt er nicht ganz von der Ungewißheit los und läßt mit ruhiger Unparteilichkeit in seiner Schrift De nat. deor. den Akademiker die Zweifelsgründe ebenso ausführlich und eingehend entwickeln, wie den Stoiker die Argumente für den Dogmatismus.

Das sittlich Gute (honestum) definiert Cicero als das an und für sich Lobenswerte (de fin. 2, 14, 45; de off. 1, 4, 14), der Etymologie des Wortes gemäß, welches ihm, dem Römer, das griechische *καλόν* vertritt. Das wichtigste Problem der Ethik liegt ihm in der Frage, ob die Tugend an und für sich zur Glückseligkeit zureiche. Er ist geneigt, mit den Stoikern diese Frage zu bejahen, obschon die Erinnerung an seine eigene und überhaupt an die menschliche Schwäche ihn oft mit Zweifeln erfülle; dann aber tadle er auch wiederum sich selbst, daß er über die Kraft der Tugend nicht nach dem Wesen der Tugend, sondern nach unserer Weichlichkeit urteile (Tusc. 5, 1, 3 f.). Der Unterscheidung des Antiochos von Askalon zwischen vita beata, die unter allen Umständen durch die Tugend gesichert werde, und vita beatissima, die auch der äußeren Güter bedürfe (s. oben S. 495), ist Cicero nicht ganz abgeneigt (de fin. 5, 26, 77 ff.), obschon er dagegen ethische und logische Bedenken hegt und sie an anderen Stellen (Tusc. 5, 13, 40) verwirft. Er beruhigt sich aber in dem Gedanken, daß alles, was nicht Tugend sei, möge es ein Gut zu nennen sein oder nicht, jedenfalls der Tugend an Wert äußerst weit nachstehe und neben ihr von verschwindender Bedeutung sei (de fin. 5, 32, 95; de off. 3, 3, 11). Bei dieser Auffassung sinkt der Unterschied zwischen der stoischen und der peripatetischen Doktrin zum bloßen Wortunterschiede herab, wofür ihn (nach Cic. de fin. 3, 12, 41) schon Karneades erklärt hatte. Entschiedener bekämpft Cicero die peripatetische Lehre, daß die Tugend nur die Reduktion der *πάθη* (was Cicero durch perturbationes übersetzt) auf das richtige Maß fordere; er will mit den Stoikern,

der Weise solle ohne πάθη sein (Tusc. 4, 18, 41 ff.), wobei zu beachten ist, daß er das Merkmal der Fehlerhaftigkeit in den Begriff des πάθος (der perturbatio) mit aufnimmt (vgl. Tusc. 4, 17, 38 f.), entsprechend der Tusc. 4, 6, 11; 4, 21, 47 (Stoic. vet. fr. I No. 205) wiedergegebenen zenonischen Definition (perturbatio = aversa a recta ratione contra naturam animi commotio). So beweist er in der Polemik gegen die Metriopathie Selbstverständliches und verfehlt den eigentlichen Streitpunkt. Auch darin steht er auf der Seite der Stoiker, daß ihm die praktische Tugend die höchste ist: de off. 1, 44, 158: Omne officium, quod ad coniunctionem hominum et ad societatem tuendam valet, anteponendum est illi officio, quod cognitione et scientia continetur.

Ciceros politisches Ideal ist im Anschluß an die von Platon begründete, im Peripatos und in der Stoa weitergebildete Theorie von der Vereinigung der Grundverfassungen eine aus monarchischen, aristokratischen und demokratischen Elementen gemischte Staatsform, die er im römischen Staate annähernd verwirklicht findet (de rep. 1, 29, 45; 1, 35, 54 f.; vgl. oben S. 455). Cicero billigt Akkommodation an den Volksglauben durch Augurien usw., wie auch Täuschung des Volkes durch Gewährung politischer Scheinfreiheit, da ihm die Menge als wahrhafter Vernünftigkeit und Freiheit unfähig erscheint (de nat. deor. 3, 2, 5; de div. 2, 12, 28; 2, 33, 70; 2, 72, 148; de leg. 2, 7, 15 f.; 3, 12, 27 f. u. ö.).

Am ansprechendsten sind bei Cicero die Partien, in denen er den allgemeinen Inhalt des sittlichen Bewußtseins, ohne subtile Streitfragen zu berühren, in einer gehobenen Redeweise darlegt. Sehr wohl gelingt ihm z. B. das Lob der interesselosen Tugend (de fin. 2, 4, 11 ff.; 5, 22, 61 ff.) und insbesondere die Darstellung des Gedankens der sittlichen Gemeinschaft, für den er sich auf Plat. Epist. 9, 358 a beruft (de fin. 2, 14, 45: . . . ut profectus a caritate domesticorum ac suorum serpat longius et se implicet primum civium, deinde omnium mortalium societate atque, ut ad Archytam scripsit Plato, non sibi se solum natum meminerit, sed patriae, sed suis, ut perexigua pars ipsi relinquatur; vgl. de off. 1, 7, 22), und der aristotelischen Lehre von dem Menschen als ζῷον πολιτικόν (de fin. 5, 23, 66). So schwach ferner im ersten Buche der Tusculanen Ciceros Argumentationen sind, und so stumpf seine Dialektik ist, zumal im Vergleich mit der platonischen, die ihm zum Vorbild dient, so wohl gelingt ihm die rhetorische Darstellung der Würde des menschlichen Geistes (Tusc. 1, 24, 56 ff.; vgl. de leg. 1, 7, 21 ff.). Auch das begeisterte Lob der Philosophie (Tusc. 5, 2, 5: O vitae philosophia dux! o virtutis indagatrix expultrixque vitiorum usw.; vgl. de leg. 1, 22, 58 ff., Tusc. 1, 26, 64; 2, 1, 1 ff.; 2, 4, 11 ff., de off. 2, 2, 5 f.) hat nach Form und Gedanken Vortreffliches (z. B. Est autem unus dies bene et ex praeceptis tuis actus peccanti immortalitati anteponendus usw. [Tusc. 5, 2, 5]), und obschon es teilweise an rhetorischer Überspannung leidet, so beruht es doch auf einer bei Cicero damals, als er jene Schriften verfaßte, tief eingewurzelten Überzeugung.

§ 66. Die mittlere Stoa (Stoische Schule II. Teil, Fortsetzung zu §§ 55—58). Stoiker des zweiten und ersten Jahrhunderts vor Chr. gaben, z. T. infolge der Angriffe des Karneades auf den stoischen Dogmatismus, z. T. auch infolge der Berührung mit dem spekulativ indifferenten Römertum, wichtige Teile des orthodoxen stoischen Bekenntnisses preis und

verstatteten platonisch-aristotelischen Anschauungen Eingang in die Schule. Hauptvertreter dieses Eklektizismus sind Panaitios, der sich ein großes Verdienst um die Verbreitung des Stoizismus in Rom erwarb, und Poseidonios, der durch seine auf vielen Gebieten der Fachwissenschaft betätigte Forschung und seine religiös-mystische Richtung das Geistesleben des späteren Altertums aufs stärkste beeinflußte.

Antike Nachrichten über Leben, Schriften und Lehren. Das antike Material im allgemeinen bei Zeller, Susemihl und besonders Schmekel (s. S. 175*). Schriftenverzeichnisse bei Schmekel S. 8 f. (Panaitios), S. 13 f. (Poseidonios), S. 15 (Hekaton). Wichtig außer der philodemischen Stoikerliste (s. oben S. 466) die von W. Crönert, Sitz. d. Berl. Akad. 1904, 471 ff. und C. Cichorius, Rhein. Mus. 63 (1908), 197 ff. behandelte Stoikerinschrift. Für Poseidonios s. auch W. Crönert, Kolot. u. Mened. S. 177. Seine Wertschätzung bezeugt Senec. Epist. 104, 22; 108, 38 (Gerhäußer, Protr. d. Pos. S. 5 Anm. 2). Vgl. ferner Dittenberger, Syll. inscript. Gr.[3] No. 725 a 6 (Panaitios), 745, 7 (Poseidonios), 764, 3 (Phainias). Für Panaitios' und Poseidonios' Lehren sind die von ihnen abhängigen Schriftsteller, insbesondere Cicero, ergiebig; sieh Liter. S. 176* (Panaitios), 177* ff. (Poseidonios). Doxographie: Diels, Doxogr. Gr., s. Index s. v. Panaetius, Posidonius.

Antike Bildnisse: Bernoulli, Griech. Ikonogr. II S. 188 ff. (Poseidonios).

Schriften. Von den Hauptphilosophen der mittleren Stoa sind nur Fragmente erhalten. Eine genügende Sammlung (besonders für Poseidonios) ist dringendes Bedürfnis. Bis jetzt liegen folgende Spezialsammlungen vor: *Panaetii* et *Hecatonis* librorum fragmenta collegit praefationibus illustravit Haroldus N. Fowler, Bonnae 1885, Diss. Bake, *Posidonii Rhodii* reliquiae doctrinae, Lugd. Bat. 1810 (nach den neueren Poseidoniosforschungen nicht mehr genügend; als direkt bezeugtes Fragment nachzutragen Comm. Bern. Lucan. S. 305 Usener [Gerhäußer, Protr. d. Pos. S. 5 Anm. 2]). Fragm. aus Poseid. *Ἱστορίαι* und *Περὶ ὠκεανοῦ* bei C. Müller, Fragm. hist. Graec. III 245 ff. — Von dem mittelstoischen Astronomen und Mathematiker *Geminos* liegt vor die Ausgabe: Gemini elementa astronomiae ad fidem codicum rec. German. interpret. et comment. instr. C. Manitius, Lips. 1898.

Wir beginnen die Geschichte der mittleren Stoa, obwohl sich wesentliche Züge ihrer Heterodoxie auch bei Boëthos u. a. vorfinden, mit Panaitios, weil bei diesem der Abfall von der Strenge des altstoischen Bekenntnisses in noch schärferer Weise hervortritt und Panaitios zugleich durch seine Schulleitung und seinen Einfluß auf Rom in besonderem Grade geeignet scheint, eine neue Epoche in der Geschichte der Stoa einzuleiten.

Den nächsten Anstoß, der das feste Gefüge der altstoischen Lehre ins Wanken brachte, gab die skeptische Akademie, welche Hauptlehren der Stoa mit Erfolg bekämpfte. Nicht zu unterschätzen ist auch der Einfluß des Römertums, dem mehr an der praktischen Verwendbarkeit philosophischer Lehren und ihrer Übereinstimmung mit dem gesunden Menschenverstande, als an der Konsequenz der Systeme gelegen war.

Panaitios von Rhodos (geb. um 180, gest. 110 oder 109 v. Chr.), ein Schüler des Diogenes von Seleukeia, lebte einige Zeit mit Polybios zusammen in Rom, gewann römische Aristokraten, wie Lälius und Scipio (welch letzteren er auch nach Cic. Acad. 2, 2, 5 u. a. auf dessen Gesandtschaftsreise nach dem Orient und namentlich nach Alexandreia 141 v. Chr. begleitete), für die griechische Philosophie und folgte 129 dem Antipater von Tarsos im Lehramt zu

Athen. Er hat eine Reihe von Schriften verfaßt, von denen uns nur einige dem Titel nach bekannt sind, z. B. *Περὶ τοῦ καθήκοντος, Περὶ προνοίας*. Er milderte die Härten der stoischen Lehre (Cic. de fin. 4, 28, 79), indem er zwar für den Weisen die Vollendung der Vernunft als Ziel aufstellte, für die gewöhnlichen Menschen aber die vernunftgemäße Vollendung ihrer individuellen Natur (sieh Schmekel S. 212), die äußeren Güter sowie die Lust höher als die alte Stoa schätzte und die Apathie verwarf. Mit den Zugeständnissen an das reale Leben würde es sich wohl vertragen, wenn er die Existenz des wahren Weisen bestritt und an seine Stelle den Fortschreitenden (*προκόπτων*) setzte. Doch scheint er sich darüber nicht mit Bestimmtheit ausgesprochen zu haben (vgl. Schmekel S. 213). Panaitios strebte nach einem minder spinösen und mehr glänzenden Vortrag und berief sich neben den älteren Stoikern auch auf Platon, Aristoteles, Xenokrates, Theophrast und Dikaiarch (Cic. de fin. 4, 28, 79). Mehr zum Zweifel geneigt als zum starren Dogmatismus, verwarf er die astrologische Wahrsagung, bekämpfte die Mantik überhaupt, war ein Vorkämpfer der religiösen Aufklärung und gab die Lehre von der Unsterblichkeit der Seele und die von der Weltverbrennung (hier in Übereinstimmung mit Boëthos) auf. Sein Werk *Περὶ τοῦ καθήκοντος* liegt den beiden ersten Büchern von Ciceros Schrift De officiis zugrunde (Cic. de off. 3, 2, 7; ad Att. 16, 11, 4). Dem Panaitios ist es namentlich zuzuschreiben, daß sich der Stoizismus bei den Römern verbreitete. Als Mitglied des auf die Hellenisierung Roms einflußreichen scipionischen Kreises hat er auf die Anschauungen des gebildeten Römertums nachhaltig eingewirkt. Zu seinen Schülern gehörte der berühmte Rechtsgelehrte und Pontifex Maximus Q. Mucius Scävola, der, höchstwahrscheinlich nach Panaitios, vielleicht auch schon nach früheren Stoikern, eine dreifache Theologie unterschied: die der Dichter, die der Philosophen und die der Staatsmänner (vgl. Aët. plac. phil. 1, 6, 9 [Diels, Dox. Gr. S. 295]). Die erste sei anthropomorphisch und anthropopathisch und daher falsch und unwürdig. Die zweite sei rationell und wahr, aber unbrauchbar. Die dritte, die den herkömmlichen Kultus aufrechterhalte, sei unentbehrlich (August. d. civit. Dei 4, 27). Der gleichen, wohl ebenfalls durch Panaitios veranlaßten Unterscheidung sind wir oben S. 495 bei Varro begegnet.

Als weitere Schüler des Panaitios sind neben dem sogleich zu besprechenden Poseidonios noch ***Hekaton*** aus Rhodos, ***Dionysios*** aus Kyrene und ***Mnesarchos*** aus Athen zu nennen. Hekaton erfreute sich bedeutenden Ansehens und ist uns durch eine Reihe von Schriftentiteln und Fragmenten bekannt.

Poseidonios aus Apameia in Syrien, geb. etwa 135 vor Chr., gest. im Alter von 84 Jahren, war in Athen Schüler des Panaitios, machte alsdann zu Forschungszwecken größere Reisen und ließ sich in Rhodos nieder, wo er seine Schule gründete und neben anderen hervorragenden Römern Cicero und Pompeius zu Hörern hatte. Er besaß die umfangreichsten Kenntnisse auf den Gebieten der Geographie, Geschichte, Geometrie, Astronomie und Meteorologie und wirkte zu ihrer Verbreitung wie durch seinen mündlichen Unterricht so auch durch eine umfangreiche Schriftstellerei. Die glänzende, von rhetorischer Schulung zeugende Darstellungsweise seiner Werke wurde im Altertum gerühmt (vgl. Strab. 3, 2, 9 S. 146/7) und ist auch für uns noch in vielen Spuren — so z. B. in der pseudaristotelischen Schrift *Περὶ κόσμου* (s. § 71) — erkennbar. Weniger kritisch gerichtet als Panaitios kehrte er in einigen Punkten, in denen dieser von der stoischen Orthodoxie abgefallen war, wieder zur herkömmlichen Lehre der Schule zurück: das Dogma von der Weltverbrennung ließ er gelten, nahm die Fortdauer der Seele an und hielt an dem Glauben an die Mantik fest,

die er sogar in sehr eingehender Weise zu begründen und wissenschaftlich auszugestalten versuchte. Im übrigen huldigte auch er dem Eklektizismus und verband mit der stoischen Doktrin platonische und aristotelische Lehren. In seiner gesamten Weltauffassung stand er auf dem Boden des stoischen Monismus und Materialismus. Aber in seiner Psychologie eignete er sich den platonischen Dualismus insoweit an, als er der Vernunft vernunftlose Seelenkräfte gegenüberstellte, die er als *θυμοειδὴς δύναμις* und *ἐπιθυμητικὴ δύναμις* bezeichnete (Galen. de placit. Hippocr. et Plat. 454 K. 432 M.; 476 f. K. 457 M.; vgl. 377 K. 348 M.; 429 f. K. 405 M.). Freilich handelte es sich dabei nur um verschiedene Seelenvermögen, nicht, wie bei Platon, um verschiedene Seelenteile. Die Seele gilt Poseidonios vielmehr als ungeteiltes Ganzes und hat ihren Sitz nicht je nach ihrem in Frage kommenden Teile in verschiedenen Körpergegenden, sondern einheitlich im Herzen (Galen a. a. O. S. 454 f. K. 432 M.; 515 K. 501 M.). Dualistisch in pythagoreisch-platonischer Weise denkt sich Poseidonios auch das Verhältnis von Seele und Leib. Zwar ist ihm die Seele, wie es die Stoa verlangt, ein feuriges Pneuma und somit gleich dem Leibe materiell. Aber der Gegensatz zwischen dieser feinen Körperlichkeit und der gröberen des Leibes wird von ihm aufs äußerste gespannt. Wie für Platon im Phaidon (s. oben S. 281), so ist auch für ihn der Körper eine Fessel der Seele und ein Hindernis der freien Entfaltung ihrer Erkenntniskraft (Cic. de div. 1, 49, 110; 57, 129). Als ein Fremdes ist sie in den Leib eingetreten, und ihrer Präexistenz, die Poseidonios wieder mit Platon (s. oben S. 345. 346) annimmt, entspricht ihre Postexistenz, wenn diese auch selbstverständlich zunächst nur bis zum Weltbrande dauern kann, um alsdann mit der erneuten Weltbildung wiederaufgenommen zu werden (vgl. Schmekel S. 250, Badstübner, Beitr. z. Erkl. u. Krit. d. philos. Schriften Senecas S. 5 f.). Vom Leibe befreit erhebt sich die Seele, nachdem sie im sublunarischen Raume einer Reinigung unterzogen worden ist, zu den himmlischen Höhen und erlangt hier die Kenntnis der Natur der Dinge (vgl. Badstübner a. a. O. S. 1 ff., Norden, Verg. Äneis B. VI[2] S. 23 ff., Math. Apelt, De ration. quibusd. quae Philoni Alex. cum Posid. interced., Lips. 1907, Jenaer Diss. [Comm. phil. Jen. vol. 8], S. 105 f. Gronau, Pos. u. d. jüd.-christl. Genesisexeg. S. 256 ff.).

Zur Aufnahme des psychologischen Dualismus Platons wird Poseidonios durch die stoische Ethik bestimmt worden sein. Gerade diese schien mit ihrer scharfen Entgegensetzung von Weisen und Toren, Vernunft und Affekt, den Unterbau einer dualistischen Psychologie zu verlangen (vgl. Zeller III 1[4] S. 604), und nachdem einmal im Eklektizismus die starren Schulschranken beseitigt und in der Stoa Platon schon durch Panaitios zu hohen Ehren gebracht worden war, lag es nahe, mit der Aufnahme platonischer Anschauungen da einzusetzen, wo es die Konsequenz der stoischen Ethik zu erfordern schien. In der Ethik selbst freilich hat Poseidonios den Dualismus eher gemildert als verschärft. Zwar gilt auch ihm die Tugend als das einzige Gut, und alles andere, was Gegenstand vernünftiger Wahl ist, hat nur den Platz des *προηγμένον* zu beanspruchen. Aber die Triebe, die sich auf die *πρῶτα κατὰ φύσιν*, auf Lust, leibliche und äußere Güter richten, wurzeln in dem von der Natur uns gegebenen niederen Seelenvermögen und sind daher, vorausgesetzt daß sie sich der Vernunft unterordnen, naturgemäß und berechtigt (vgl. Schmekel S. 275 ff.). Damit gelangt Poseidonios, ohne prinzipiell von der Lehre seiner Schule abzuweichen, doch zu einer verhältnismäßig hohen Einschätzung der *πρῶτα κατὰ φύσιν*, und so mag die durch andere Zeugnisse widerlegte Angabe entstanden sein, daß er auch Gesundheit und Reichtum den Gütern zugezählt und die Tugend nicht für ausreichend zur

Glückseligkeit gehalten, sondern ihre Unterstützung durch leibliche und äußere Vorzüge verlangt habe (Diog. L. 7, 103. 128).

Poseidonios ist für die spätere Antike einschließlich der christlichen Patristik von unermeßlicher Bedeutung. Sein Einfluß ist erst in den letzten Jahrzehnten durch quellenkundliche Untersuchungen auf dem Gebiete der späteren griechischen und römischen Literatur voll zutage getreten. Die Verbindung von Philosophie im engeren Sinne und einer ungemein vielseitigen fachwissenschaftlichen Betätigung, wie wir sie bei Aristoteles und den älteren Peripatetikern angetroffen haben, zeichnet auch ihn aus. Seine Forschertätigkeit in Verbindung mit seiner Weltanschauung hat die verschiedensten Zweige der antiken Wissenschaft befruchtet, und der Reiz seiner Darstellung verschaffte seinen Lehren insbesondere auch in der römischen Welt leichten Eingang. Vor allem wichtig aber war die religiös-mystische Richtung seines Denkens, der die Stimmung der folgenden Generationen entgegenkam und die ihrerseits wieder dazu beigetragen hat, diese Stimmung zu fördern und dem religiösen Denken und Fühlen bestimmte Bahnen zu weisen. Durch diese Richtung sowie durch die Verbindung des stoischen Monismus mit dem platonischen Dualismus ist Poseidonios der Vorläufer des Neuplatonismus, dem er namentlich durch seinen vielbenutzten Kommentar zum platonischen Timaios vorgearbeitet hat.

Den Einwirkungen des Poseidonios im einzelnen nachzugehen, ist hier nicht möglich. Ich verweise dafür auf die im Literaturverzeichnis S. 177* ff. zusammengestellten Arbeiten, unter denen sich freilich einige befinden, die solche Einwirkungen nicht zu voller Evidenz zu bringen vermochten. — Unter den Schülern des Poseidonios ist

Asklepiodotos bemerkenswert als wahrscheinliche Mittelquelle zwischen Poseidonios und Seneca (in dessen Naturales quaestiones). Er ist vermutlich identisch mit dem im Index Stoic. (s. oben S. 466) col. 73, wie es scheint als Schüler des Panaitios, angeführten Asklepiodotos von Nikaia, hatte dann also die beiden Hauptvertreter des mittleren Stoizismus zu Lehrern. Ein ähnliches Verdienst um die Weitergabe der Lehre des Poseidonios erwarb sich

Geminos, von dem nicht ausdrücklich bezeugt ist, daß er Poseidonios hörte, der aber zum mindesten mit Wahrscheinlichkeit in dessen Zeit zu setzen ist. Er verfaßte einen handlichen Auszug aus Poseidonios' Meteorologie, sowie ein mathematisches und ein noch erhaltenes astronomisches Werk (*Εἰσαγωγὴ εἰς τὰ φαινόμενα*). Auch ein von Diog. Laërt. 7, 41 genannter Poseidoniosschüler

Phainias wirkte in diesem Sinne, indem er Vorträge seines Lehrers nachschrieb und veröffentlichte. — Nachfolger des Poseidonios in der Leitung der rhodischen Schule war sein Tochtersohn

Jason von Nysa. Er pflegte, scheint es, unter den von seinem Lehrer und Vorgänger angebauten Wissensgebieten besonders die Geschichte, darunter auch die Philosophengeschichte: eines seiner Werke trug den Titel *Φιλοσόφων διαδοχαί* (s. o. S. 24).

§ 67. Die Peripatetiker im ersten Abschnitt der hellenistisch-römischen Periode (Peripatetische Schule II. Teil, Fortsetzung zu § 54). Auch im Peripatos macht sich der Charakter der neuen Periode geltend. Straton „der Physiker" bildet, dem Realismus der alexandrinischen Wissen-

schaft entsprechend, die aristotelische Lehre in empirisch-naturalistischem Sinne um, mit starker Hinneigung zu demokritischen Gedanken. Hieronymos von Rhodos, Kritolaos und Diodoros von Tyros verraten in Abwehr und Aufnahme fremder Lehren die Zeit der Schulkämpfe und des Eklektizismus. Die Richtung auf Popularisierung der Philosophie scheint Ariston von Keos vertreten zu haben. Die meisten Schulgenossen, wie Hermippos, Sotion, Satyros u. a. widmen sich, wieder im Geiste der alexandrinischen Zeit, einseitig der schon im früheren Peripatos begründeten Pflege fachwissenschaftlicher Gelehrsamkeit.

Antike Nachrichten über Leben, Schriften und Lehren: Diog. Laërt. 5, 58 ff. über Straton (Schriftenverzeichnis 5, 58 ff., Testament 5, 61 ff.), 5, 65 ff. über Lykon (Testament 5, 69 ff.). Für Straton Artikel des Suidas. Andere Quellen bei Zeller II 2[3] S. 901 ff., Susemihl I S. 143 ff. Verzeichnis der bekannten Peripatetiker dieser Periode (mit den Belegstellen) bei Zeller a. a. O. (Die von Philodem in der Schrift über den Zorn bekämpften Gegner Nikasikrates und Timasagoras, die W. Crönert, Kolot. und Mened. S. 89 ff. für Peripatetiker hält, sind wohl mit R. Philippson, Rhein. Mus. 71 [1916], 438 ff. als Epikureer anzusprechen). Doxographie: Diels, Doxogr. Gr., s. Index s. v. Strato, Critolaus.

Chronologie: Jacoby, Apollodors Chronik S. 353. Rühl, Rhein. Mus. 62 (1907), 432.

Schriften: Nur Fragmente erhalten. Eine Gesamtausgabe fehlt. Spezialsammlungen:

Hieronymi Rhodii fragmenta colleg. et adnotavit Ed. Hiller, in: Satura philologa Herm. Sauppio oblata, 1880.

Hermippi Smyrnaei Peripatetici fragmenta, ed. A. Lozynski, Bonnae 1832.

Im übrigen muß auf die unten S. 181* f. zusammengestellte Literatur verwiesen werden, in der die Fragmente verzeichnet und verarbeitet sind. Für Straton, den wichtigsten Vertreter der Schule in dieser Periode, s. besonders die Abhandlung von Diels (unten S. 181*).

Historische Fragmente bei C. Müller, Fragm. hist. Gr. (Straton II 369, Hermippos III 36 ff., Satyros III 160 ff., Herakleides Lembos III 168 ff., Antisthenes von Rhodos III 182 ff., Agatharchides III 192 ff.).

Straton aus Lampsakos (der eine Zeitlang Lehrer des Ptolemaios Philadelphos gewesen war, 288/7 oder 287/6 v. Chr. dem Theophrast im Lehramt folgte und 18 Jahre lang der Schule vorstand) bildete die aristotelische Lehre zum konsequenten Naturalismus oder pantheistischen Naturalismus um. Wegen seiner Hinneigung zur exakten Naturforschung wurde er mit Recht *ὁ φυσικός* genannt. Er suchte eine Vermittlung zwischen Aristoteles und Demokrit. Mit letzterem nahm er einen leeren Raum an, der sich aber nicht kontinuierlich (als *ἀθροῦς κενὸς τόπος*) außerhalb der Welt ins Unendliche erstrecken, sondern nur innerhalb der Welt zwischen den Grundbestandteilen der Körper verteilt sein sollte (Aët. 1, 18, 4 [Diels Dox. S. 316 b 8 f.], Simpl. Phys. S. 693, 11 ff. D.). Diese Grundbestandteile unterschieden sich nach seiner Theorie von den demokritischen zunächst durch ihre unendliche Teilbarkeit (Sext. Emp. adv. math. 10, 155). Aber auch ihre Qualitätslosigkeit muß er bestritten haben, wenn er die

Eigenschaften für die stofflichen Prinzipien erklärte (Sext. Emp. Pyrr. hyp. 3, 32; Ps.-Gal. Hist. philos. 18 [Diels Dox. S. 611, 3]). Die diesen Eigenschaften zugrunde liegenden Kräfte („Elemente") sind Warmes und Kaltes (Aët. 1, 3. 24 [Diels Dox. S. 288 b 19]). Die Weltbildung erfolgt durch Naturkräfte auf physikalische Weise. Die Welt ist somit ein Werk der Naturnotwendigkeit, nicht der Gottheit, oder doch der letzteren nur insofern, als sie mit der Natur identisch ist (Cic. Acad. pr. 2, 38, 121: Str. negat opera deorum se uti ad fabricandum mundum; quaecunque sint, docet omnia esse effecta natura; de nat. deorum 1, 13, 35: omnem vim divinam in natura sitam esse censet). Wahrnehmung und Denken sind nicht voneinander trennbar. Man kann nichts denken, was nicht vorher Ursache eines sinnlichen Eindrucks gewesen ist (Simpl. Phys. S. 965, 16 D.), und andererseits kommt eine Wahrnehmung nicht ohne Beteiligung des Denkens zustande, wie sich daraus ergibt, daß uns oft sinnliche Reize nicht zum Bewußtsein kommen, wenn unser Denken mit anderem beschäftigt ist (Plut. de sol. animal. 3, 6). Die sinnlichen Wahrnehmungen finden demgemäß wie auch die psychischen Affektionen selbst in der Seele (im „ἡγεμονικόν" sagt Aëtios, wohl mit Unterschiebung eines stoischen Terminus), nicht in den gereizten Körperteilen statt (Aët. 4, 23, 3 [Diels Dox. S. 415 a 1 ff.]; Ps.-Plut. utr. anim. an corp. sit. lib. et aegr. [fr. 1] 4, 2). Der Sitz der Seele (des „ἡγεμονικόν") ist die Gegend zwischen den Augenbrauen (Aët. 4, 5, 2 [Diels Dox. S. 391, 5]). Alle Seelentätigkeit, das Denken und die Wahrnehmung, ist, wie Straton in seinem Werke *Περὶ κινήσεως* ausführte, Bewegung (Simpl. Phys. S. 965, 10 ff. D.; zur Auffassung der Wahrnehmung als Bewegung s. die im platonischen Theaitet erörterte Theorie [oben S. 361]). Daß Straton auch über logische und ethische Probleme geschrieben hat, geht aus dem Verzeichnis seiner Schriften bei Diog. L. 5, 58–60 hervor. Aber das Hauptgebiet seines Denkens und Forschens war die Physik. Was er hier geleistet, hat auf Medizin und Mechanik, sowie auf die Astronomie der alexandrinischen Zeit großen Einfluß ausgeübt. Höchst wahrscheinlich ist der Arzt Erasistratos, sicher der Mechaniker Heron von seiner Theorie abhängig (Diels, Sitz. d. Berl. Akad. 1893, 101 ff.). Von Erasistratos strahlte dann dieser Einfluß wieder in wichtigen Lehren auf den Peripatos zurück (W. W. Jaeger, Hermes 48 [1913], 37 ff.). Stratons Schüler war

Aristarchos von Samos, der wohl durch ihn mit den astronomischen Lehren des Herakleides Pontikos bekannt und so zur Aufstellung seiner heliozentrischen Hypothese bestimmt wurde (Diels a. a. O. 118; vgl. oben S. 82).

Von den weiteren Vertretern der Schule in dieser Epoche verdienen insbesondere die folgenden Erwähnung:

Lykon aus Troas, der Schüler des Straton und des Dialektikers Panthoides, folgte jenem innerhalb der Jahre 272–268 als Leiter der Schule und bekleidete dieses Amt 44 Jahre lang. Sein Leben wurde von Antigonos von Karystos beschrieben. Die Schule sank unter seiner nachlässigen Leitung wissenschaftlich sehr herab und hat ihre frühere Höhe bis zur Zeit des Andronikos (unten § 71) nicht wieder erreicht, wenn auch einzelne ihrer Vertreter, wie Kritolaos, als Philosophen von Bedeutung sind.

Hieronymos von Rhodos sah, in kyrenaisch-epikureische Bahn einlenkend, im Freisein von Schmerz das höchste Gut, wollte aber diese Schmerzlosigkeit von der Lust geschieden wissen, die nicht um ihrer selbst willen zu erstreben (also auch nicht als Ziel und höchstes Gut zu betrachten) sei (Cic. Acad. pri. 2, 42, 131; de fin. 2, 3, 8 f. u. ö.).

Ariston von Keos, Schüler und wahrscheinlich Nachfolger des Lykon, wird von Cic. de fin. 5, 5, 13 als concinnus et elegans, aber der für einen großen Philosophen erforderlichen gravitas ermangelnd bezeichnet. Für die Entwicklung der peripatetischen Lehre scheint er ohne Bedeutung gewesen zu sein. Ein genaues Urteil über seine Schriftstellerei ist dadurch erschwert, daß bei der naheliegenden Namensverwechslung von *Ἀρίστων ὁ Κεῖος* und *Ἀρίστων ὁ Χῖος* ein großer Teil der überlieferten Titel zwischen dem Peripatetiker und dem Stoiker (s. o. S. 435) strittig ist. Tatsächlich werden sie in ihrer Mehrheit dem Stoiker zuzuschreiben sein. Das Wenige, was dem Peripatetiker verbleibt, ist zusammengestellt bei Aug. Mayer, Philol. Suppl. 11 (1910), 487. Hier S. 487 ff. auch über Aristons Benutzung durch Spätere. Über die zwischen Ariston von Keos und Ariston von Kos, dem Schüler und Erben des Keers (Strab. 14, 2, 19, S. 658), strittige Schrift *Πρὸς τοὺς ῥήτορας* s. Mayer a. a. O. S. 512. Um die äußere Schulgeschichte hat sich Ariston dadurch verdient gemacht, daß er die Testamente der Schulhäupter der Nachwelt überlieferte (für das Testament des Straton zitiert ihn Diog. Laërt. 5, 64 als Quelle). Schwerlich waren die Berichte über diese Testamente isoliert; vermutlich standen sie im Zusammenhange einer von Ariston verfaßten Geschichte des Peripatos, wofür sich auch geltend machen läßt, daß bei Diogenes Laërtios die Geschichte der Schule nur bis Lykon, den Lehrer und Vorgänger des Ariston, herabgeführt ist (vgl. Zeller II 2[3] S. 926 Anm. 3, Susemihl I S. 152).

Prytanis, der von Polyb. 5, 93, 8 (vgl. Plut. Quaest. symp. 1 prooem. 3) zu den angesehenen Peripatetikern gerechnet wird, muß neben Lykon, und zwar etwa gleichzeitig mit dem Akademiker Lakydes, dem Nachfolger des Arkesilaos, gelehrt haben (Suid. s. v. *Εὐφορίων*). Nach Polybios a. a. O. betätigte er sich auch als Gesetzgeber.

Kritolaos aus Phasēlis in Lykien, der Nachfolger des Ariston, verteidigte, wie vor ihm schon Theophrast, die peripatetische Lehre von der Ewigkeit der Welt gegen die Stoa (Phil. d. aet. mundi 6 ff. S. 90, 4 ff. C.-W.). Dagegen stimmte er mit dieser überein in der Annahme, daß Gottheit und Seele materiell seien — er ließ sie aus Äther bestehen — (Aët. 1, 7, 21 [Diels Dox. 303 b 6 f.], Tertull. d. an. 5 [Diels a. a. O. S. 212]), und in der Verwerfung der Lust bekannte er sich zum kynischen Standpunkte (Gell. Noct. Att. 9, 5, 6). Ferner ist Kritolaos als Vertreter der philosophischen Polemik gegen die Rhetoren beachtenswert (das Nähere in den unten S. 182* genannten Arbeiten von Radermacher und v. Arnim). Für die Verbreitung der Philosophie in Rom war seine Teilnahme an der Philosophengesandtschaft des Jahres 156/5 (s. oben S. 436) von Bedeutung.

Diodoros von Tyros, Kritolaos' Nachfolger, sah stoisierend in der Tugend und zugleich, wie Hieronymos, epikurisierend in der Schmerzlosigkeit das höchste Gut (Cic. de fin. 5, 5, 14 u. ö.).

Die gelehrter Tätigkeit obliegenden Peripatetiker ***Hermippos, Sotion, Satyros, Herakleides Lembos*** und ***Antisthenes von Rhodos*** sind wegen ihrer Arbeiten zur Geschichte der alten Philosophie schon oben S. 22. 24. 26 genannt worden. Wesentlich geographisch und historiographisch betätigte sich ***Agatharchides.*** Die poetische Stillehre behandelte ***Demetrios von Byzanz*** in einer Schrift *Περὶ ποιημάτων*.

Zweite Epoche: Eklektizismus und erneute Orthodoxie, gelehrte Beschäftigung mit den Werken der Schulbegründer, religiöser Mystizismus.

(Siehe die allgemeine Charakteristik oben Seite 38. 41 f.)

Spätere Stoa, Kynische Schule (III), Mittlerer Platonismus, Peripatetische Schule (III), Neupythagoreer, Hermetische Literatur, Chaldäische Orakel, Sextier, Potamon, Jüdisch-hellenistische Philosophie, Späterer Epikureismus, Späterer Skeptizismus. — Durch verschiedene Schulen philosophisch Beeinflußte.

§ 68. **Die spätere Stoa.** Die Stoa zählt in unserem Zeitabschnitte eine Reihe hochbedeutender Vertreter. Ihr Verdienst liegt nicht in einer selbständigen Fortentwicklung und Bereicherung der stoischen Dogmatik, sondern darin, daß sie die sittliche Kraft der stoischen Lehre besonders klar hervortreten lassen. Zu nennen sind in erster Linie Seneca, Epiktet und Marc Aurel. Von ihnen ist — im Gegensatze zu den Stoikern früherer Zeit — ein beträchtlicher literarischer Nachlaß auf uns gekommen, von Seneca ein größeres Corpus teils ethischer, teils naturwissenschaftlicher Abhandlungen und Tragödien, von Epiktet Reden, die sein Schüler Arrian nachgeschrieben hat, von Marc Aurel seine Selbstbetrachtungen. Auch die von Lucius aufgezeichneten Vorträge des Musonios, aus denen noch Bruchstücke vorhanden sind, sowie die Ethische Elementarlehre (*Ἠθικὴ στοιχείωσις*) und das populäre Pflichtenbuch (*Φιλοσοφούμενα*) des Hierokles, von denen wir gleichfalls Fragmente besitzen, verdienen Erwähnung. Zur Erhaltung der Schriften des Seneca und des Marc Aurel sowie der Reden des Epiktet trug wesentlich das eine der Momente bei, die oben S. 38. 41 f. als Kennzeichen dieser Epoche hervorgehoben wurden, die religiöse Färbung der Philosophie, durch deren Eigenart sich das Denken jener Männer mehrfach mit christlichen Lehren berührt. Ein mehr oder minder persönlich aufgefaßtes Verhältnis des Menschen zur Gottheit, die Betonung seiner Gottverwandtschaft und im Zusammenhange damit das Gebot der Menschenliebe und verzeihenden Milde gegen den sich verfehlenden Nächsten, bei Seneca auch christlich anmutende Jenseitsvorstellungen sind die hervorstechendsten Züge dieser Religiosität. Auch das andere Kennzeichen der Epoche, die Rückwendung zu den Schulbegründern, gelehrte Tätigkeit und neue Orthodoxie, fehlt nicht. Doch verhalten sich in diesem Punkte die einzelnen Mitglieder der Schule verschieden. Während Epiktet sich dogmatisch durchaus auf den altstoischen Standpunkt stellt

weichen Seneca und Marc Aurel in der Psychologie, der erste nach der Seite Platons, der zweite nach der des Aristoteles, von der ursprünglichen stoischen Lehre ab, verfahren also eklektisch. Seneca ist darin von Poseidonios beeinflußt, der ihm auch in anderen Punkten Quelle und Vorgänger ist und dessen mächtige Wirkung sich auch sonst im Stoizismus dieser Epoche bemerkbar macht (so u. a. bei Manilius, Strabon, Kleomedes). Um die Geschichte der Stoa bemühte sich Apollonios von Tyros, um die Darstellung ihres Systems Areios Didymos. Für die allegorische Deutung von Mythos und Volksreligion sind Herakleitos und Kornutos wichtige Quellen. Mannigfache philosophisch-religiöse und fachwissenschaftliche Interessen vereinigt Chairemon, der für die zunehmende Einbeziehung fremder (ägyptischer) Mythologie in die hellenistische Theologie einen Beleg bietet. Fachwissenschaftlich betätigten sich ferner in stoischer Richtung der Rhetor Theon, der Geograph Strabon, die Astronomen Manilius und Kleomedes u. a. Anhänger der Stoa sind auch die römischen Dichter Persius und Lucanus.

Einen kynisierend-stoische und neupythagoreische Elemente vereinigenden Eklektizismus vertritt der Pinax des Kebes.

Als charaktervolle Bekenner des Stoizismus taten sich in ihrem praktischen Verhalten Cato (Uticensis), Paetus Thrasea und Helvidius Priscus hervor.

Antike Nachrichten über Leben, Schriften und Lehren. Hauptquellen sind die erhaltenen Schriften der betreffenden Philosophen. Im übrigen s. das Material bei Zeller III 1[4] S. 606 ff. 711 ff., III 2[4] S. 255 ff., Susemihl II S. 246 ff. (bis Theon), sowie die in den Ausgaben zusammengestellten Testimonia (für Chairemon die Zeugnisse in der Ausgabe der Schrift *Περὶ ὕψους* von Jahn-Vahlen[4] S. 88). Für einige weitere Stoiker und stoisch Beeinflußte das Material bei Teuffel-Kroll-Skutsch, Gesch. d. röm. Lit. II[6] S. 340 f.

Antike Bildnisse: *Cato Uticensis* (unsicher): Bernoulli, Römische Ikonographie I 184 ff. *Germanicus*: ebenda II 1, 232 ff. *Seneca*: ebenda I 276 ff. *Marc Aurel*: ebenda II 2, 162 ff.

Erhaltenes. Ausgaben:

Antipatros von Tyros. Die Fragmente bei H. Cohn, Antipater von Tarsos (s. unten S. 151*) S. 89.

Athenodoros des Sandon Sohn. Fragment bei Conr. Hense, Rhein. Mus. 62 (1907), 313 ff.

Areios Didymos. Aus seiner philosophiegeschichtlichen *Ἐπιτομή* Auszüge in Euseb. Praep. evang. und bei Stobaios. Vgl. die Zusammenstellung bei Zeller III 1[4], S. 637, Anm. 1 und (berichtigend) Susemihl II, S. 254, Anm. 109. Die Abschnitte über die physikalischen Lehren bei Diels, Doxogr. Gr. S. 445—472 (dazu die Einführung ebenda S. 69 ff.). Fragment aus einer Trostrede an die Kaiserin Livia bei Seneca Consol. ad Marc. 4,3—5,6.

Theon. Progymnasmata bei Walz, Rhet. Gr. I S. 145 ff., Spengel, Rhet. Gr. II S. 59 ff.

Manilius. Astronomica, hrsg. von Theod. Breiter (I. Text, II. Kommentar), Leipz. 1908. Frühere Ausgaben bei Teuffel-Kroll-Skutsch II S. 117.

Germanicus. Germanici Caesaris Aratea, iterum ed. Alfr. Breysig, Lips. 1899 (hier S. XVII f. die früheren Ausgaben).

Strabon. Strabonis Geographica ed. G. Kramer, Berol. 1844—1852. Recogn. Aug. Meineke 1852—1853. 1866 (Bibl. Teubn.). Weiteres bei Engelmann-Preuß, Klußmann und Christ-Schmid II[5] S. 319.

Herakleitos. Heracliti allegoriae Homericae ed. E. Mehler, Lugd. Bat. 1851. Heracliti quaestiones Homericae, edider. Societatis philologae Bonnensis sodales. Proleg. scripsit Franc. Oelmann, Lips. 1910 (Bibl. Teubn.); hier S. V ff. die früheren Ausgaben.

Chairemon. Über das ihm Zugehörige Ed. Schwartz bei Pauly-Wissowa 6. Halbb. S. 2026 f. Fragmente der *Αἰγυπτιακά* in dem von K. N. Sathas, Bull. d. corr. hell. 1 (1877), 121 ff., 194 ff., 309 ff. herausg. Traktat *Πρὸς τοὺς ἐρωτήσαντας πόσα γένη τῶν φιλοσοφουμένων λόγων* (K. Krumbacher, Gesch. d. byz. Lit.[2] S. 442). Weiteres Fragm. hist. Graec. ed. Müller III 495 ff.

Seneca. Gesamtausgaben der philosophischen Schriften: Ältere sind verzeichnet bei Fabricius, Bibliotheca Latina (s. unten S. 42*) und in der Zweibrücker Ausgabe (1800). Von neueren sind anzuführen die von Ruhkopf, 5 Bde., Leipz. 1797—1811; C. R. Fickert, 3 Bde., Leipz. 1842—1845; Haase, 3 Bde., Leipz. 1852 f. Die neue Gesamtausgabe der Biblioth. Teubneriana umfaßt folgende Teile: Vol. I fasc. I: Dialog. libri XII, ed. Emil Hermes (1905); vol. I fasc. II: De beneficiis libri VII, de clementia libri II, iterum ed. Car. Hosius (1914); vol. II: Natur. quaest. libr. VIII, ed. Alfr. Gercke (1907); vol. III: Ad Lucilium epistul. moral. quae supersunt, iterum ed. Otto Hense (1914); vol. IV: Fragmenta, indices ed. E. Bickel (dieser Band noch nicht erschienen). Supplementum: Ludus de morte Claudii, epigrammata super exilio, de amissis libris testimonia veterum et fragmenta ex iis servata, ad Gallionem de remediis fortuitorum, ed. F. Haase; acced. ind. rerum memor. (1902, nach Haases Ausg. v. 1853). *Chrestomathien:* Allan P. Ball, Selected essays of Seneca and the Satire of the deification of Claudius, New York 1908. Morceaux choisis extr. d. lettr. à Lucil. et des traités de morale, par Paul Thomas, 6. édit., Paris 1911 (mit Einl. u. Anm.). *Ausgaben einzelner Schriften:* Dialogorum libri XII ex rec. H. A. Koch, Jena 1879 (nach d. Hrsgbrs. Tode abgeschlossen von Joh. Vahlen); rec. Gertz, Kopenhagen 1886. De beneficiis et de clementia rec. Gertz, Berlin 1876. René Waltz, Sénèque De otio, édition accompagnée de notes critiques et d'un commentaire explicatif, Paris 1909. Natur. quaest. ed. Köler, Gött. 1819. Epistulae ed. Schweighäuser, Straßburg 1809. Ad Lucilium epistulae morales selectae, erkl. v. Geo. Hess, Gotha 1890, 2. Aufl. bes. von R. Mücke, ebenda 1913. Sen. ad Lucil. epist. moral. I—XVI, édit. préc. d'une introduction, accomp. d'argum. analyt. et de notes gramm., histor. et philos. par D. Bernier, 4. édit., Paris 1904. Lucans Pharsalia 10, 194 bis 331 und Senecas Nat. quaest. 4, 1. 2 bei Diels, Abh. d. Berl. Akad. a. d. J. 1885, Berl. 1886, als Anhang der S. 188* gen. Abh. S. 33 ff. Ausgew. moral. Briefe als Einführung in die Probleme der stoischen Philosophie, herausg. von P. Hauck, Berl. 1910. Select. letters of S., ed. with introd. and explan. notes by W. C. Summers, Lond. 1910. Apokolokyntosis, in der Petronausgabe von Buecheler, 5. Aufl. bes. v. Heraeus, Berl. 1912. Hrsg. v. A. Marx, Karlsruhe 1907. S. auch oben (unter Chrestomathien) Allan P. Ball. — Die früher dem Seneca zugeschriebene Abhandlung De quattuor virtutibus cardinalibus aus einer Handschr. des Neißer Gymn. veröff. von O. May, Neiße 1892, Progr. Die sogen. Senecae monita ed. Wölfflin, Erlangen 1878. Seneca de moribus ed. Magnus Hundt, Lipsiae 1499 (s. Th. O. Achelis, Rhein. Mus. 71 [1916], 155—159). — *Übersetzungen:* von G. H. Moser, Pauly u. Haakh, Stuttg. 1828 ff. Sentenzen, ausgew. u. ins Deutsche übertr. v. K. Preisendanz, Jena 1908. S., Vom glücksel. Leben, hrsg. v. Heinr. Schmidt, Leipz. 1909 (dazu C. Hosius, Berl. philol. Wochenschr. 1910, 1603 ff.). S., Vom glücksel. Leben, hrsg. von A. v. Gleichen-Russwurm, Berlin 1912. F. Gustafsson, Senecas bref I., Helsingfors 1907, Pr. (schwed. Übers. d. zwölf ersten Briefe). — Ernst Jockers, Die engl. S.-Übersetzer des 16. Jahrh., Straßburg 1909, Diss. — *Ausgaben und Übersetzungen der Tragödien:* ed. R. Peiper et G. Richter[2], Leipz. 1902 (Bibl. Teubn.). Weiteres bei Engelmann-Preuß, Klußmann und Teuffel-Kroll-Skutsch II S. 234 Nr. 9.

Kornutos. L. Annaeus Cornutus de natura deorum, ex schedis Joh. Bapt. Casp. d'Ansse de Villoison rec. commentariisque instruxit Frid. Osannus. Adiecta est Joh. de Villoison de theologia physica Stoicorum commentatio, Gottingae 1844. Cornuti theologiae Graecae compendium rec. C. Lang, Lips. 1881 (Bibl. Teubn.).

Persius. A. Persii Flacci . . . . saturae recogn. O. Jahn; post Franc. Buecheleri iteratas curas edit. IV. cur. Frid. Leo, Berolini 1910. A. Pers. Flacc. satur. lib., iterum recogn. S. Consoli, Romae 1911. Frühere Ausgaben sowie Übersetzungen bei Engelmann-Preuß, Klußmann, Teuffel-Kroll-Skutsch II, S. 265 No. 7.

Lucanus. M. Annaei Lucani belli civilis libri X, tertium ed. C. Hosius, Lips. 1913 (Bibl. Teubn.). Frühere Ausgaben sowie Übersetzungen bei Engelmann-Preuß, Klußmann, Teuffel-Kroll-Skutsch II S. 271 No. 10. Lucans Pharsalia 10, 194—331 und Senecas Nat. quaest. 4, 1. 2 bei Diels, Abh. d. Berl. Akad. a. d. J. 1885, Berl. 1886, als Anhang der S. 188* genannten Abhandlung, S. 33 ff.

Musonios. C. Musonii Rufi reliquiae et apophthegmata ed. J. Venhuizen Peerlkamp, Harlemi 1822; praec. Petri Nieuwlandii diss. de Musonio Rufo (die zuerst 1783 erschienen war). C. Mus. Ruf. reliquiae, edid. O. Hense, Lips. 1905 (Bibl. Teubn.).

Epiktetos. Seine (von Arrian aufgezeichneten) Lehren in den *Διατριβαί* und im *Ἐγχειρίδιον* (Manuale) hat Joh. Schweighäuser, Leipzig 1799, herausgegeben, nebst dem Kommentar des Simplikios zum Encheiridion, Leipzig 1800. Mit Theophrasts Charakteren, Marc Aurel, dem Kommentar des Simplikios zum Encheiridion, Cebetis Tabula und Maximos von Tyros griech. und lat. hrsg. von Fr. Dübner, Paris 1840. Epicteti Dissertationes ab Arriano digestae, ad fidem cod. Bodl. rec. Henr. Schenkl. Accedunt fragmenta, enchiridion ex rec. Schweighäuseri, gnomologiorum Epicteteorum reliquiae, indices, Lips. 1894; ed. minor, in welcher Praefatio und Indices fehlen, ebenda 1898 (Bibl. Teubn.). Zweite Auflage der Editio maior und minor 1916 (S. XCV ff. der Editio maior die früheren Ausgaben). Deutsche Übersetzungen der Unterredungen des Epiktet haben J. M. Schultz, Altona 1801—1803, und K. Enk, Wien 1866, geliefert; auch des Simplikios Kommentar zu Epiktets Handbuch ist durch K. Enk aus dem Griechischen ins Deutsche übertragen worden, Wien 1867 (1866). Epicteti et Moschionis sententiae, ed. A. Elter, Bonn 1892, dazu ein Corollarium adnotationis, addenda u. indiculus verborum, ebd. 1892 (Florilegium mit gefälschten Epiktetsentenzen. S. auch Schenkls Ausg.² S. 476 ff.).

Die ungemein zahlreichen aber großenteils wertlosen Ausgaben des epiktetischen Encheiridions können hier ebensowenig wie die Übersetzungen desselben in neuere Sprachen im einzelnen aufgeführt werden (s. diese bei Engelmann-Preuß und Klußmann). Erwähnung verdient: Epiktet, Handbüchlein der Moral, mit Anhang (ausgewählte Fragmente verlorener Diatriben), eingeleitet und herausgegeben von Wilh. Capelle, Jena 1906. Eine Auswahl aus den Diatriben übersetzte Jos. Grabisch, Jena 1905. Die Universalbibliothek (Nr. 2001) enthält die Übersetzung von H. Stich (Leipzig 1885). Über die verfehlte Einleitung und Übersetzung von H. Schmidt s. Capelle, Berl. philol. Wochenschr. 1909, 1205 ff. Übers. von A. v. Gleichen-Russwurm, Berlin 1914. Engl. Übers. des ganzen Ep. von Th. W. Higginson, Boston 1891, der Diatriben von Long, London 1903; das Encheiridion franz. von Thurot, Paris 1903, die Diatriben von V. Courdaveaux, Paris 1908. Das Encheiridion polnisch von J. Jankowski, Warschau 1912. — Über die christlichen Bearbeitungen des Encheiridions s. H. Schenkls Ausgabe² S. X testim. XXXIX.

Arrianos. S. unter Epiktet. Ausgaben seiner für die Philosophie nicht unmittelbar in Betracht kommenden Schriften bei Christ-Schmid II⁵ S. 587.

Hierokles. Ethische Elementarlehre (Papyrus 9780) nebst den bei Stobäus erhaltenen ethischen Exzerpten aus Hierokles, unter Mitwirkung von W. Schubart bearbeitet von H. v. Arnim (Berl. Klassikertexte, herausg. v. d. Generalverw. d. Kgl. Museen zu Berlin, Heft 4), Berlin 1906.

Kleomedes. Die *Κυκλικὴ θεωρία μετεώρων* ist nach der Edition von Rob. Balforeus herausgegeben mit lat. Übersetzung und Animadversiones von J. Bake, L. B. 1820; von Herm. Ziegler mit lat. Übersetzung, Leipz. 1891 (Bibl. Teubn.).

Marcus Aurelius Antoninus. Die Schrift *Τῶν εἰς ἑαυτὸν βιβλία ια'* haben Thom. Gataker, Cambridge 1652 (mit Kommentar und Indices), J. M. Schultz, Schleswig 1802, und andere ediert, unter ihnen J. Stich, Lpz. 1882 (in der Vorrede auch über die früheren Ausgaben), 2. Aufl. 1903. R. Haines, London (Text und engl. Übersetzung). Neueste kritische Ausgaben: M. Antoninus imperator ad se ipsum, recogn. J. H. Leopold, Oxon. (1908). M. Antonini imperatoris in semet ipsum libri XII, recogn. Henr. Schenkl, editio maior mit eingehender Praefatio und Indices und ed. minor, Lipsiae 1913 (Bibl. Teubn.); hier S. XXXVI die früheren Ausgaben sowie Übersetzungen. The fourth book of the Meditations by H. Crossley, Lond. 1882. F. C. Schneider, Übersetzung der Meditationen, Breslau 1857; 4. Aufl. 1887. Nach dieser Übers. mit Einl. hrsg. v. A. v. Gleichen-Russwurm, Berlin 1913 (Deutsche Bibl.). Übersetzg. mit Einleit. u. Anmerk. von A. Wittstock, Lpz. 1879 (in d. Universalbibliothek v. Reclam). Marc Aurels Selbstbetrachtungen, neu verdeutscht u. eingel. v. O. Kiefer, 2. Aufl., Jena 1906. Übers. von H. Stich, Halle 1906; von Heinr. Schmidt, Leipz. 1909. Englisch von G. W. Chrystal, London 1902, J. Jackson, mit Einleit. von Ch. Bigg, Oxf. 1906, G. Long, London 1906 u. ö. Französisch von G. Michaut, 2. Aufl. Paris 1902, von A. Couat (hrsg. v. Fournier) 1904, von A. P. Lemercier, Paris 1910.

Kebes. *Κέβητος Πίναξ* (Cebetis Tabula), ungemein häufig herausgegeben. Zu nennen sind die älteren Ausgaben von Schweighäuser, Leipzig 1798, Drohsin, Leipz. 1871, Jerram (with introduction and notes), Oxford 1878 und (verkürzt für den Schulgebrauch) 1898. Per cura di G. Barone, Napoli 1883. Neuere kritische Ausgaben von K. Praechter, Leipz. 1893 (Bibl. Teubn.), Jacob van Wageningen, Groningae 1903 (mit einem Hefte Aanteekeningen op de Cebetis Tabula). Hier S. XVII ff. Verzeichnis der früheren Ausgaben. Übersetzung: Das Gemälde im Kronostempel von Kebes; aus dem Griech. von Fr. S. Krauß, Wien 1882. 1890. Bildliche Darstellung des Pinax aus dem späteren Altertum: s. K. K. Müller, Relieffragment mit Darstellungen aus dem Pinax des Kebes, Archäol. Zeitung 42 (1884), 115—128 und dazu C. Robert ebd. 127—130.

Wir haben in § 66 die Entwicklung der Stoa bis zu den Männern herab verfolgt, die als Zeitgenossen des Poseidonios und größtenteils nachweisbar mit ihm persönlich verbunden die philosophische Richtung der mittleren Stoa einschlugen. Einige andere, die derselben Zeit angehörten, zu Poseidonios und der von ihm vertretenen Phase des Stoizismus aber in keiner verbürgten Beziehung standen, vereinigen wir mit den Stoikern der neuen Epoche, die wir im Folgenden in chronologischer Ordnung besprechen.

Athenodoros, mit dem Beinamen Kordylion, aus Tarsos war Vorsteher der pergamenischen Bibliothek. Er benutzte nach Diog. L. 7, 34 diese Stellung, um aus den Schriften Zenons Stellen zu tilgen, die den zeitgenössischen Stoikern anstößig waren. Man ersieht aus dieser Nachricht, wie sich zu dieser Zeit auch in der Stoa eine lebhafte Aufmerksamkeit dem Schulgründer zuwandte (vgl. oben S. 41). Später war Athenodoros Begleiter und Freund des jüngeren Cato (Uticensis). Neben ihm wirkte

Antipatros aus Tyros, der vor 44 v. Chr. zu Athen starb, als Lehrer Catos. Mit diesem befreundet war ferner

Apollonides, über dessen Gespräch mit Cato kurz vor des letzteren Tode Plut. Cat. min. 65 f. berichtet.

Diodotos, der Lehrer und Hausgenosse Ciceros, wurde bereits oben S. 496 erwähnt.

Apollonios von Tyros vertritt wieder, in ehrenvollerer Weise als Athenodoros, die retrospektiv gelehrte Richtung durch die Abfassung eines *Πίναξ τῶν ἀπὸ Ζήνωνος φιλοσόφων καὶ τῶν βιβλίων* (Strab. 16, S. 757), einer der Quellen für das Stoikerbuch (B. 7) des Diogenes Laërtios (vgl. dort 1. 2. 6. 24. 28; die 2 und 6 zitierten Bücher über Zenon sind wohl ein Teil des Gesamtwerkes). Dagegen pflegte

Cato (der jüngere, M. Porcius Cato Uticensis) die praktische Seite des Stoizismus und eröffnete die Reihe hervorragender Römer, denen neben der altrömischen Tradition das stoische Bekenntnis Quelle der Charakterstärke gewesen ist. Er wurde für die Späteren zur stoischen Idealgestalt (vgl. Sen. d. const. sap. 2, 1; 7, 1).

Athenodoros, der Sohn des Sandon, war Lehrer und Berater des Octavianus Augustus. Wahrscheinlich auf ihn beziehen sich die Anführungen bei Seneca de tranqu. an. 3, 1—8; 7, 2; Ep. 10, 5. An der angegebenen Briefstelle wird als bemerkenswerter Satz des Athenodoros mitgeteilt: „Tunc scito esse te omnibus cupiditatibus solutum, cum eo perveneris, ut nihil deum roges, nisi quod rogare possis palam.“ — Ebenfalls Lehrer und Vertrauter des Augustus war

Areios Didymos aus Alexandreia, wieder ein gelehrter Arbeiter, aus dessen im synkretistischen Geiste des Antiochos von Askalon verfaßter „Epitome“ wir noch erhebliche Bruchstücke besitzen (s. oben S. 30). — In anderer Richtung bewegt sich die gelehrte Tätigkeit der fünf hier zunächst zu nennenden Männer, die uns den oben S. 431 berührten Einfluß der hellenistischen Philosophie auf die Fachwissenschaften vergegenwärtigen:

Theon aus Alexandreia läßt in seinen rhetorischen *Προγυμνάσματα* den stoischen Standpunkt erkennen.

Manilius behandelt in seinem Gedichte Astronomica astronomische und astrologische Lehren auf stoischer Grundlage, und zwar im Anschluß an Poseidonios (s. die Literatur unten S. 179*). — Gleichfalls astronomischen Inhaltes sind

Germanicus' Aratea, eine lateinische Bearbeitung der *Φαινόμενα* des Aratos von Soloi, deren Verfasser strenger als Aratos (o. S. 436) selbst zur Stoa hält. — In der Erdkunde steht auf stoischem Boden

Strabon in seinen *Γεωγραφικά,* die namentlich den Einfluß des Poseidonios verraten. — Homergelehrter in der Richtung der stoischen Mythendeutung war

Herakleitos, dessen *Ὁμηρικὰ προβλήματα εἰς ἃ περὶ θεῶν Ὅμηρος ἠλληγόρησεν* (gewöhnlich mit handschriftlich nicht verbürgtem Titel als *Ἀλληγορίαι Ὁμηρικαί* zitiert) neben dem u. S. 516 zu nennenden Werke des Kornutos unsere Hauptquelle für die Kenntnis der stoischen Allegorese (s. oben S. 443) bilden. —

Attalos, der unter Tiberius in Rom lebte, war Lehrer Senecas, der ihn verehrte und in seinen Werken mehrfach zitiert. — Eine für ihre Zeit besonders charakteristische Erscheinung ist

Chairemon unter Nero. Er war stoischer Philosoph und ägyptischer Priester, Grammatiker, Verfasser einer von philosophisch-religiösen Tendenzen beherrschten ägyptischen Geschichte und eines astrologischen Werkes. In der Mythendeutung pflegte er den stoischen *φυσικὸς λόγος* (s. o. S. 443). Stoisches Schulbekenntnis, philologische Gelehrsamkeit, religiöser Mystizismus einer- und Rationalismus andererseits und der Kult außergriechischer religiöser Überlieferung vereinigen sich in ihm in interessantester Weise.

L. Annaeus Seneca aus Corduba (in Spanien), der Sohn des Rhetors L. Annaeus Seneca, geb. um den Beginn unserer Zeitrechnung, gest. 65 n. Chr., war Erzieher Neros, auf dessen Befehl er den Tod erlitt. An seinem Charakter hat man viel auszusetzen gefunden, großenteils mit Unrecht, da sich manches scheinbar Tadelnswerte mit Notwendigkeit aus den Verhältnissen ergeben mochte, die er aus höheren sittlichen Rücksichten nicht verlassen wollte.

Daß er von den ethischen Grundsätzen, die er predigte, nicht selbst durchdrungen gewesen sei, ist nicht nachzuweisen. Daß er weit von dem Ideal des Stoikers entfernt sei, gibt er selbst zu, s. namentlich de vit. be. 17, 3, wo er schließlich sagt: non sum sapiens et, ut malivolentiam tuam pascam, nec ero; exige itaque a me, non ut optimis par sim, sed ut malis melior: hoc mihi satis est, cotidie aliquid ex vitiis meis demere et errores meos obiurgare. Vgl. auch Ep. 6.

Von Senecas philosophischen Schriften sind erhalten: Naturalium quaestionum libri VII; eine Reihe moralisch-religiöser Abhandlungen: Dialogorum libri XII, enthaltend folgende Einzelschriften: De providentia (Ad Lucilium, quare aliqua incommoda bonis viris accidant, cum providentia sit), De constantia sapientis (Ad Serenum nec iniuriam nec contumeliam accipere sapientem), Ad Novatum de ira libri III, Ad Marciam de consolatione, Ad Gallionem de vita beata, Ad Serenum de otio, Ad Serenum de tranquillitate animi, Ad Paulinum de brevitate vitae, Ad Polybium de consolatione, Ad Helviam matrem de consolatione; ferner Ad Aebutium Liberalem de beneficiis libri VII, Ad Neronem Caesarem de clementia libri II und 124 an Lucilius gerichtete Epistolae morales in 20 BB., welche letzteren in ansprechender und geschickter Weise philosophische, besonders ethische Fragen behandeln. Dazu kommen noch Reste verlorener Traktate. Auch die Apokolokyntosis, eine Spottschrift auf den verstorbenen Kaiser Claudius (Ludus de morte Claudii — Divi Claudii Apotheosis per saturam), verdient als Beispiel einer Satura Menippea (vgl. oben S. 458) Erwähnung, ebenso die stark moralisierenden Tragödien. Seneca pflegte vorwiegend die Ethik, und zwar mehr im Sinne der Mahnung zur Tugend, als der Untersuchung über das Wesen der Tugend. Er steht den Kynikern seiner Zeit nahe, sofern auch er auf theoretische Untersuchungen und systematischen Zusammenhang geringen Wert legt. Er ist insofern echter Römer, als es ihm vor allem auf die praktische Bedeutung der Philosophie ankommt. Diese wird oft stark betont: facere docet philosophia, non dicere (Ep. 20, 2); philosophiam oblectamentum facere, cum remedium sit usw. (Ep. 117, 33). Der Weise ist humani generis paedagogus (Epist. 89, 13). Am meisten tritt angesichts dieses praktischen Zieles der Philosophie die Logik in den Hintergrund. Anders steht es mit der Physik. Hier macht sich der Einfluß des Poseidonios, dem Seneca im Inhalte seiner Naturales quaestiones vieles verdankt, auch in der Bewertung dieses Teiles der Philosophie geltend. Zwar wird auch die Physik vielfach vom ethischen Standpunkte aus empfohlen. Unkenntnis der Gründe der Naturerscheinungen ist eine Hauptursache unserer Furcht (Nat. quaest. 6, 3, 2 ff.); die Erkenntnis der Natur gibt Trost und Mut (Nat. quaest. 6 c. 1. 3; de ben. 5, 6, 4); die Größe der Welt und der Gottheit lehrt die eigene Kleinheit erkennen (Nat. quaest. lib. 1, prol. 13 ff.). Aber Seneca ist seinem praktischen Standpunkte hier nicht durchaus treu. Die Physik bleibt nicht Dienerin der Ethik; sie tritt dieser ebenbürtig zur Seite. Die Natur hat uns zu beidem, zur theoretischen Tätigkeit wie zum Handeln, erschaffen (de otio 5, 1; vgl. Ep. 95, 10). Die Naturerkenntnis ist um ihrer selbst willen zu erstreben (Nat. quaest. 6 c. 4). Ganz in der Weise des Poseidonios wird die Schau der Natur und des Kosmos als erhabene Aufgabe gepriesen (de otio 5, 3 ff., ad Helv. 8, 6; 20, 1 f., Nat. quaest. lib. 3 prol., Ep. 110, 9). Ja, die Physik erhält Nat. quaest. lib. 1 prol. 1 f. den Vorrang vor der Ethik. Jene hat es mit den Göttern, diese mit den Menschen zu tun. Die eine lehrt, was im Himmel geschehe, die andere, was auf Erden zu geschehen habe. Der Unterschied zwischen den beiden Teilen der

Philosophie ist so groß wie der zwischen Gott und Mensch. Die Tugend ist nicht um ihrer selbst willen ein Gut, sondern weil sie die Seele weitet, zur Erkenntnis der himmlischen Dinge vorbereitet und der Gemeinschaft mit den Göttern würdig macht (a. a. O. § 6). In dem Inhalte seiner Metaphysik und Physik zeigt Seneca im allgemeinen keine wesentlichen Abweichungen von der gemeinstoischen Lehre. Aber dem religiösen Zuge der Zeit gemäß tritt die theistische Seite des Gottesbegriffes der pantheistischen gegenüber in den Vordergrund, und in der Hervorhebung der göttlichen Vollkommenheit, väterlichen Fürsorge und Güte nähert sich Seneca der Auffassung der Gottheit als eines transzendenten persönlichen Wesens, ohne deshalb die Grenzen des stoischen Dogmas tatsächlich zu überschreiten (vgl. u. a. de benef. 4, 4, 1 ff.; 4, 25, 1 ff., Nat. quaest. 5, 18, 13 f.). Nur in der Psychologie verrät er eine greifbare Heterodoxie, in der ihm freilich schon Poseidonios voranging: im Anschlusse an Platon unterscheidet er einen vernünftigen, einen in den Affekten sich betätigenden und einen der Lust sich hingebenden Seelenteil (Epist. 92, 8 [nachdem vorher, 92, 1. 6, das inrationale und das rationale in der Seele unterschieden sind]: inrationalis pars animi duas habet partes; alteram animosam, ambitiosam, inpotentem, positam in adfectionibus, alteram humilem, languidam, voluptatibus deditam), verknüpft aber diese Auffassung mit der stoischen Psychologie dadurch, daß er alle diese Seelenteile in das ἡγεμονικόν (principale) verlegt (Epist. 92, 1). Der Dualismus, der sich in dieser Abwendung zu Platon geltend macht — Gutes und Schlechtes in der Seele setzen verschiedene Sitze voraus; der mittlere Seelenteil vermittelt zugunsten des oberen —, beherrscht auch Senecas Anschauung vom Verhältnis der Seele zum Leibe. Der Leib gilt ihm ganz im Sinne des Philolaos und Platon (oben S. 84. 282) als Gefängnis und Fessel der Seele (ad Helv. 11, 7 u. a. St.). Ihr wünschenswerter Zustand und ihr dauerndes Leben beginnt erst mit dem Tode des Leibes (Epist. 102, 26: Dies iste, quem tamquam extremum reformidas, aeterni natalis est; depone onus etc.). Auch in der Ethik zeigt sich der Dualismus in der Spannung des Gegensatzes zwischen dem Menschen, wie er sein sollte, und dem Menschen, wie er tatsächlich ist. Von der sittlichen Schwäche des Menschen und der Verbreitung des moralischen Übels ist Seneca tief überzeugt (de benef. 1, 10, 1 ff., de ira 3, 26, 4 f. u. a. St.). Aber an die Stelle der unerbittlichen Strenge der alten Stoa und der hochmütigen Verachtung der Toren treten Mitleid und Milde, die sich auf das allgemein stoische, aber bei Seneca besonders lebendige Bewußtsein von der Verwandtschaft aller Menschen untereinander gründen und die Forderung erwachsen lassen, daß man vor allen Dingen dem Mitmenschen helfe und wohltue und, wo er sich vergangen hat, verzeihe (Epist. 48, 2: Alteri vivas oportet, si vis tibi vivere; vgl. Epist. 95, 52, de benef. 4, 18, 1 ff., de vit. beata 20, 5 u. a. St. besonders in den Schriften de beneficiis und de clementia). Auch hier kommt das von Seneca überall stark betonte religiöse Moment in Betracht: die Vernunft ist die Gottheit, die im Menschen Herberge nimmt, und diese Herberge kann so gut ein Freigelassener oder Sklave wie ein römischer Ritter sein (Epist. 31, 11). In der Güterlehre nähert sich der Philosoph, ohne eigentlich den stoischen Boden zu verlassen und ohne mehr zu sagen, als der gesunde Menschenverstand zugestehen muß, zuweilen der peripatetischen Doktrin (de vit. beata 21, 1 ff., 22, 1 ff.). In den ethischen Auseinandersetzungen der Briefe ist ihm selbst Epikur willkommen, wenn er beherzigenswerte Aussprüche bietet. Im ganzen ist Senecas Stellung zur alten Stoa, zum mittleren Stoizismus und zum Eklektizismus überhaupt nach den einzelnen Schriften verschieden, was zu einem guten Teile von den jeweilen benutzten Quellen abhängt.

Senecas erhabener und reiner Gottesbegriff, seine Betonung der menschlichen Sündhaftigkeit und der Pflicht der Nächstenliebe, nicht zum wenigsten aber auch seine Schilderung des Lebens im Jenseits, in der sich übrigens wieder der Einfluß des Poseidonios verrät, haben seine christlichen Leser von jeher an neutestamentliche und kirchliche Anschauungen erinnert. Daraus ist die Sage von einem Verkehr des Philosophen mit dem Apostel Paulus erwachsen, die zur Fälschung eines uns noch vorliegenden Briefwechsels zwischen beiden Männern geführt hat. Irgendwelche tatsächlichen Zusammenhänge zwischen Seneca und den Anfängen des Christentums sind völlig ausgeschlossen. Aber eine Geistesverwandtschaft ist vorhanden und hat im Verein mit jener Sage Seneca bis in die neuere Zeit in hohem Ansehen erhalten. Inzwischen hat sich, zum wenigsten in Deutschland, infolge seines deklamatorischen und pointierten Stiles, z. T. auch infolge der Vorurteile gegen seine Person, die Sympathie für ihn vermindert. Aber ein unbefangenes Urteil wird anerkennen müssen, daß er als Philosoph — natürlich nicht im Sinne des unabhängigen, neue Wege einschlagenden Denkers — wie als Schriftsteller die höchste Achtung verdient und, ähnlich wie Epiktet, auch heute geeignet ist, als Hilfsmittel sittlich religiöser Erziehung zu dienen. Es wären ihm daher mehr Leser zu wünschen, als ihm tatsächlich zuteil werden.

Kornutos (L. Annaeus Cornutus) aus Leptis oder Thestis in Libyen (früher nach verderbter Lesart Phurnutus genannt) wurde nach Dio Cass. 62, 29 von Nero wegen einer freimütigen Äußerung auf eine Insel verbannt (i. J. 66 oder 68 nach Chr.). Neben anderem philosophisch minder Wichtigem schrieb er in griechischer Sprache eine allegorisch-physikalische Mythendeutung (*Ἐπιδρομὴ τῶν κατὰ τὴν Ἑλληνικὴν θεολογίαν παραδεδομένων*), die uns erhalten ist. Sie ist nach seiner eigenen Angabe (S. 76, 6 f. L.) ein Auszug aus älteren ausführlicheren Werken (Apollodoros *Περὶ θεῶν* u. a.). Die ratio physica (s. oben S. 443) ist hier zur Anwendung gebracht. Zeus wird gedeutet als Weltseele (S. 3, 5 ff.), Athena als Verstand des Zeus (S. 35, 6 ff.). Die Sage von ihrem Ursprunge aus dem Haupte des Zeus soll darauf hinweisen, daß beim Menschen das Haupt, im Kosmos der Äther die räumlich oberste Stelle einnehmen und Sitz des *ἡγεμονικόν* und der Einsicht sind (S. 35, 9 ff.) usw. Das bequem benutzbare Schriftchen wurde, wie die Homerscholien zeigen, der allegorisierenden Homerexegese dienstbar gemacht. Auch Origenes studierte es und übertrug die hier obwaltende Methode auf die Interpretation der jüdischen Schriften (Porphyr. bei Euseb. Hist. eccl. 6, 19, 8). Uns muß es neben Herakleitos' *Ὁμηρικὰ προβλήματα* (s. oben S. 513) die eingehenderen Originalwerke über die stoische Allegorese ersetzen. — Schüler und Freund des Kornutos war der Dichter

A. Persius Flaccus (34—62 nach Chr.). Seine Dichtungen sind wesentlich Ausführungen stoischer Lehren, belebt durch dramatische Szenen und insofern eine besondere Gattung stoischer Literatur, deren Genuß aber durch Dunkelheit des Ausdrucks vielfach beeinträchtigt wird. — Zu den Schülern des Kornutos gehörte ferner

M. Annaeus Lucanus (39—65 nach Chr.), der Neffe des Philosophen Seneca, in dessen erhaltenem, den Bürgerkrieg zwischen Pompeius und Cäsar behandelndem Epos Pharsalia das stoische Bekenntnis oft zutage tritt. — Wie Kornutos, so wurde auch

Musonios (C. Musonius Rufus) aus Volsinii in Etrurien durch Nero verbannt (65 nach Chr.; Tac. Ann. 15, 71). Später berief ihn wahrscheinlich Galba zurück, und als Vespasian die Philosophen aus Rom

verwies, wurde er allein ausgenommen, scheint aber nachher doch durch Vespasian ausgewiesen worden zu sein, falls er, wie Hieron. z. J. Abrah. 2095 (79 nach Chr.) berichtet, durch Titus aus der Verbannung zurückberufen wurde. Zu Titus stand er in persönlichen Beziehungen. Was von ihm durch das Florilegium des Stobaios auf uns gekommen ist, sind Stücke mündlicher Vorträge, die erst durch veröffentlichte Nachschriften literarisch geworden sind. Aufzeichner war ein gewisser Lucius, dessen Identität mit einem Pollio (jedenfalls nicht dem von Suid. s. v. *Πωλίων ὁ Ἀσίνιος* als Verfasser von *Ἀπομνημονεύματα Μουσωνίου τοῦ φιλοσόφου* genannten Asinius Pollio [zur Zeit des Pompeius!], aber vielleicht dem Grammatiker Valerius Pollio [dem *Πωλίων Ἀλεξανδρεὺς φιλόσοφος* des Suidas] unter Hadrian, vgl. Zeller III 1^4 S. 756, Hense S. XII d. Ausg., obwohl chronologische Bedenken bestehen) nicht als unmöglich zu erweisen, aber auch aus keinerlei Indizien wahrscheinlich zu machen ist (vgl. Hense a. a. O.). In den erhaltenen Erörterungen treffen wir manche der gangbaren Topoi der stoischen Moral (No. 6 Hense: *περὶ ἀσκήσεως*, No. 7: *ὅτι πόνου καταφρονητέον*, No. 9: *ὅτι οὐ κακὸν ἡ φυγή*, No. 17: *τί ἄριστον γήρως ἐφόδιον;* [mit der Antwort *τὸ ζῆν ὁδῷ καὶ κατὰ φύσιν*]). Bemerkenswert ist No. 2 über die allgemeine Veranlagung zur Sittlichkeit, mit auffallenden Anklängen an den platonischen Protagoras (323 a ff.). Manches knüpft an an Fragen des Unterrichts der Philosophenschule und der philosophischen Erziehung sowie des Philosophenlebens überhaupt (No. 1: *ὅτι οὐ δεῖ πολλαῖς ἀποδείξεσι πρὸς ἓν πρᾶγμα χρῆσασθαι*, No. 3: *ὅτι καὶ γυναιξὶ φιλοσοφητέον*, No. 4: *εἰ παραπλησίως παιδευτέον τὰς θυγατέρας τοῖς υἱοῖς*, No. 5: *πότερον ἰσχυρότερον ἔθος ἢ λόγος*, No. 8: *ὅτι φιλοσοφητέον καὶ τοῖς βασιλεῦσιν*, No. 16: *εἰ πάντα πειστέον τοῖς γονεῦσιν* [angeregt durch einen jungen Mann, dem sein Vater die Beschäftigung mit der Philosophie verboten hatte], No. 11: *τίς ὁ φιλοσόφῳ προσήκων πόρος* [mit der Antwort: *ὁ πόρος ἐκ γεωργίας φαίνεται ὢν τῷ φιλοσόφῳ πρεπωδέστατος*], No. 14: *εἰ ἐμπόδιον τῷ φιλοσοφεῖν γάμος*). Vieles betrifft besondere Punkte der Moral des täglichen Lebens (No. 10: *εἰ γραφὴν ὕβρεως γράψεταί τινα ὁ φιλόσοφος*, No. 11: *περὶ ἀφροδισίων* [gegen den außerehelichen Geschlechtsverkehr], No. 13: *τί κεφάλαιον γάμου* [die Ehe völlige Lebensgemeinschaft, beherrscht von gegenseitiger Fürsorge; gegen die Berücksichtigung von vornehmer Abkunft, Vermögen und Schönheit bei der Eheschließung], No. 15: *εἰ πάντα τὰ γινόμενα τέκνα θρεπτέον* [gegen die Beschränkung der Kinderzahl aus Vermögensrücksichten], No. 18: *περὶ τροφῆς*, No. 19: *περὶ σκέπης*, No. 20: *περὶ σκευῶν*, No. 21: *περὶ κουρᾶς*). Die Art, wie hier auf Sonderfragen bis herab zur Haar- und Bartpflege eingegangen wird, bietet das Gegenbild zu der von Ariston verlangten Beschränkung der Ethik auf das Prinzipielle (s. oben S. 435). So trivial im großen und ganzen die Moral ist, die in diesen Reden ausgeführt wird, so ist doch ihre Begründung und Ausdrucksform nicht ohne Kraft und Geschick, und die Vorträge liefern ein gutes Beispiel für die Tätigkeit des Philosophen als humani generis paedagogus (Sen. Epist. 89, 13). Die persönliche Wirkung, die Musonios als Morallehrer ausübte, muß nach dem Ruhm, den er genoß, außerordentlich groß gewesen sein (vgl. auch Epikt. 3, 23, 29). In der wesentlichen Beschränkung auf die Ethik nähert er sich dem kynischen Standpunkte. Es versteht sich aber bei einer stoischen Philosophenschule von selbst, daß auch die Logik nicht ganz außer Betracht blieb (vgl. Epikt. 1, 7, 32), und die erhaltenen Stücke berühren mehrfach auch physikalische Lehren der Stoa. Daß Musonios wie Seneca unter dem Einflusse des Poseidonios steht, ist von Schmekel (Philos. d. mittl. Stoa S. 401. 403, vgl. Hense a. a. O. S. XX) mit Recht hervorgehoben worden. Auffällige Übereinstimmungen zeigt Musonios mit Klemens von Alexandreia, die nur aus Ab-

hängigkeit des Klemens von Musonios oder aus beiderseitiger Benutzung einer dritten Quelle zu erklären sind. — Schüler des Musonios war

Epiktetos aus Hierapolis (in Phrygien). Geboren um 50 nach Chr., war er zunächst Sklave des Epaphroditos, eines der Leibwächter des Kaisers Nero, dann Freigelassener. Als solcher lebte er in tiefster Armut in Rom, bis ihn eine der Philosophenvertreibungen des Domitian (88/89 oder 92/93 nach Chr.) zwang, Rom und Italien zu verlassen — was vorauszusetzen scheint, daß er sich schon damals eines gewissen Ansehens, doch wohl als Schulleiter, erfreute. Er schlug alsdann seinen Wohnsitz in Nikopolis in Epirus auf und wurde hier Vorstand einer vielbesuchten philosophischen Schule, die er wahrscheinlich bis zu seinem Tode (wohl 138 nach Chr., vgl. Schenkl[2] S. XXXII) leitete. Ihr gehörte u. a. Arrianos, der bekannte Geschichtsschreiber Alexanders d. Gr., an (vermutlich in den Jahren 117—120, vgl. Schenkl a. a. O.), der die Vorträge seines Lehrers niederschrieb. Von acht Büchern *Διατριβαί* (*Διαλέξεις*, Dissertationes), die zu diesen Niederschriften gehörten, besitzen wir vier, zwölf Bücher *Ὁμιλίαι* (Phot. cod. 58 S. 17 b 19 B. = Schenkl[2] Testim. VI) sind verloren. Ein noch erhaltener Einleitungsbrief des Arrian an L. Gellius zu den Diatriben berichtet über den Zweck der Sammlung und die Umstände ihrer Veröffentlichung. Sie ist literarisch ebenso zu beurteilen wie die durch Lucius aufbewahrten Vorträge des Musonios. Ein aus diesen eingehenderen Erörterungen ausgezogener kurzer moralischer Katechismus trägt den Namen *Ἐγχειρίδιον* (Manuale). Die unter Epiktets Namen überlieferten Fragmente sind nur zum Teil echt.

Epiktet bietet ein gutes Beispiel dafür, daß die für das Zeitalter charakteristische Zurückwendung zu den Schulgründern auch innerhalb der Stoa Platz fand. Er greift, wie Bonhöffer gezeigt hat, über die eklektische Mittelstoa hinweg — anders als Seneca und Marc Aurel — auf die alten Schulhäupter zurück. Insbesondere Chrysippos ist sein Gewährsmann. Er besitzt dadurch für die Erforschung des orthodoxen Stoizismus, für den es uns sonst leider an zusammenhängenden größeren Quellenwerken fehlt, eine unschätzbare Bedeutung, und es ist Bonhöffers Verdienst, ihn in diesem Sinne verwertet zu haben. Aber Epiktet verfolgt auch in einem zweiten Punkte die Richtung seiner Zeit, der ihn zwar dem genuinen Stoizismus nicht positiv und dogmatisch abwendig macht, seiner Philosophie aber doch eine besondere Färbung verleiht: es ist wie bei Seneca die starke Hervorkehrung des Religiösen. Ohne daß der stoische Pantheismus aufgegeben würde, sind die epiktetischen Diatriben doch in höherem Maße, als dies im ganzen bei Äußerungen des alten Stoizismus der Fall ist, reich an Ausdrücken eines warmen frommen Gefühls, das sich besser mit dem Glauben an einen persönlichen transzendenten Gott als mit den theologischen Voraussetzungen der Stoa zu vertragen scheint. Gott ist der Vater der Menschen (Diss. 1, 3, 1 ff.). Der Mensch ist Absenker und Teil Gottes und soll sich seiner Gottverwandtschaft bewußt bleiben (2, 8, 11 ff.). Das Leben ist ein Gottesdienst (1, 9, 16; 3, 22, 69). Es ist Pflicht, den göttlichen Geboten zu gehorchen, und der Ungehorsam rächt sich an uns (4, 4, 32). Was dem Menschen begegnet, ist Schickung Gottes, der damit den besten seiner Diener üben und zu seinem Zeugen machen will (3, 24, 113). Man kann nicht sagen, daß mit diesen und vielen anderen Sätzen ähnlichen Sinnes die Grenzen der stoischen Lehre überschritten seien. Für manche lassen sich sogar Parallelen aus unseren Resten altstoischer Literatur beibringen. Aber in ihrer Gesamtheit bekunden sie doch eine Stimmung, wie sie in gleicher Intensität in der ersten Zeit des Stoizismus nicht vorhanden gewesen zu sein scheint. Es wäre jedoch verfehlt, hierbei an eine Beeinflussung Epiktets von nichtstoischer Seite zu denken. Tatsächlich ist der Versuch gemacht

worden, bei ihm die Bekanntschaft mit christlichen Schriften nachzuweisen. Aber sein religiöser Standpunkt erklärt sich völlig aus der Stimmung, die seit Poseidonios mehr und mehr zur Herrschaft kam und innerhalb des Stoizismus auch bei Seneca und Marc Aurel zum Ausdruck gelangt. Auch die wirklichen oder vermeintlichen Anklänge an neutestamentliche Schriften in Einzelheiten besagen gar nichts (s. das Nähere insbesondere in den S. 189* f. angeführten Arbeiten Bonhöffers). Gleiche Stimmung hat hier gleichen Ausdruck gezeitigt. Wie Seneca so wurde auch Epiktet auf christlicher Seite infolge dieser Stimmungsgemeinschaft hochgeschätzt. In byzantinischer Zeit hat man das Encheiridion zum christlichen Gebrauche paraphrasiert und kommentiert (s. Schenkl[2] S. X f. [Testim. XXXIX], XIII [Testim. LX], XLVII [No. II 5]). Nach einer zunächst aus byzantinischen Kreisen stammenden, vielleicht aber auf eine ältere Quelle zurückgehenden Handschriftennotiz (Schenkl[2] S. XIV f.) hielten manche Epiktet für einen heimlichen Christen, der, um Verfolgungen zu entgehen, sein Bekenntnis verhehlt habe. In Wirklichkeit sind aber der tiefgehenden Unterschiede zwischen Epiktet und dem Stoizismus auf der einen und dem Christentum auf der andern Seite genug vorhanden. Die mehrfach unternommenen Versuche, diese Unterschiede zugunsten des Christentums zu verwerten, die christliche Weltanschauung als das qualitativ Bessere zu erweisen und den Sieg des Christentums aus diesen Unterschieden zu erklären, vergessen, daß es sich bei Epiktet um Philosophie, beim Christentum um „geoffenbarte" Religion, also um inkommensurable Größen, handelt. Die Philosophie Epiktets und der Stoa setzt keinerlei übernatürliche Vorgänge voraus, sie verspricht nichts, was dem natürlichen Verlaufe der Dinge widerstreitet, sie verlangt keinen Glauben, sondern nur Gebrauch der Vernunft, sie legt kein Gewicht auf Kirche und gottesdienstliche Veranstaltungen; nur will Epiktet, wie es ja antike Bürgerpflicht ist, den überkommenen Kultus beibehalten, merzt aber auch aus der antiken Religion das aus, was sich mit den Anforderungen der Vernunft nicht verträgt (Ench. 31, 5. Diss. 3, 13, 15; 2, 7, 1 ff.). Daß einer solchen auf die Vernunft gestellten Weltanschauung die breiten Massen des Volkes, die zu beherrschen sie übrigens auch gar nicht erstrebte, verschlossen blieben, versteht sich von selbst. Ihre Inferiorität gegenüber einer vermittelst des Glaubens an übernatürliche Begebnisse und Verheißungen, vermittelst kirchlichen Gemeinlebens und ritueller Satzungen wirkenden Religion — wenn man diese Vergleichung überhaupt zulassen will —, ist damit keineswegs erwiesen.

Mit dieser religiösen Stimmung Epiktets steht nun ähnlich wie bei Seneca eine bemerkenswerte Milde in Ansehung des Nebenmenschen in Zusammenhang. Die Gottverwandtschaft spielt auch hier eine Rolle. Als Kinder desselben Vaters sind alle Menschen Brüder, und dies ist zu berücksichtigen auch in unserem Verhalten ihren Vergehen gegenüber (1, 13, 2 ff.). Zwei Kapitel der Diatriben (1, 18; 1, 28) sind dem Satze gewidmet, daß man den Menschen und ihren Verfehlungen nicht zürnen dürfe, wobei die Unfreiwilligkeit dieser Verfehlungen und ihre Begründung auf falsche Ansicht über gut und übel hervorgehoben wird. Beachtung verdient, daß diese Milde auch dem Sklaven zugute kommt (1, 13, 2 ff.). Die Anschauung, die in diesem Punkte der vornehme Römer Seneca vertrat, mußte sich erst recht dem phrygischen Freigelassenen empfehlen. Auch der stoische Kosmopolitismus war für diesen doppelt selbstverständlich. Ein jeder soll nach einem Gebote, das man Sokrates in den Mund legte, auf die Frage, was für ein Landsmann er sei, nicht antworten: „Athener" oder „Korinther", sondern „Weltbürger" (1, 9, 1. 6).

Das Verharren bei der altstoischen Dogmatik schließt nicht aus, daß Epiktet gewisse Punkte dieser Dogmatik in besonderer Weise hervorhob und ausführte entsprechend seiner individuellen Geistesrichtung und der erzieherischen Aufgabe, die er sich stellte. Denn die pädagogische Bedeutung des Stoizismus wird von ihm, wie von seinen in der römischen Welt aufgewachsenen Zeitgenossen noch stärker als von den Altstoikern betont und demgemäß die Ethik den anderen Teilen des stoischen Systems weit vorangestellt. Maßgebend ist ihm vor allem das praktische Bedürfnis, dem die Philosophie genügen soll; alles andere tritt zurück. Man kann darin bis zu einem gewissen Grade eine Annäherung an den Kynismus erkennen. Diss. 3, 22 ist ein eigens dem Kynismus gewidmetes Kapitel. Der Kyniker erscheint hier als der Aufklärer der Menschen über Güter und Übel, als ihr Beaufsichtiger und als der furchtlose Prediger, der ihre Irrtümer geißelt; er ist ein Gottgesandter, und wer eines solchen Aufgabe auf sich nimmt, muß sich seiner Mission und deren Bedingungen bewußt sein. Aber gerade aus diesem Kapitel ergibt sich, daß es sich bei diesem Kynismus nicht etwa um ein besonderes Bekenntnis, sondern nur um eine Lebensführung und Berufserfüllung handelt, die eine Steigerung und schärfere Ausprägung dessen bedeutet, was zum Wesen und zur sittlichen Anschauung des Stoikers überhaupt gehört. Nicht jeder Stoiker wird im Philosophenmantel, mit Ranzen und Stab, ohne Familie, Heim und Vaterland, ohne Pflege und Bedienung als Prophet der Bedürfnislosigkeit und sittlicher Meister der Menschen dahinziehen. Wer es aber tut und in rechtem Sinne tut, ohne in den Äußerlichkeiten des kynischen Auftretens das wahre Wesen des Kynismus zu erblicken, der bekundet durch die Tat seine Überzeugung vom Werte der Dinge und ist ein leuchtendes Bild des wahrhaft Freien. Darauf beschränkt sich Epiktets Neigung zum Kynismus. Daß ihm die kynische Verachtung alles eigentlich Wissenschaftlichen ferne lag, daß ihm Logik und Physik, wenn auch nur als Unterbau und Schutzgehege der Ethik, so doch als nützliche und notwendige Disziplinen galten, liegt in den Diatriben klar zutage und folgt auch schon aus der Stellung eines stoischen Schulleiters, der sich unmöglich auf ein bloßes Moralisieren beschränken konnte. Wie sehr Epiktet in der stoischen Erkenntnistheorie, Anthropologie und Psychologie nach Inhalt und Terminologie zu Hause war und wie er in diesem Boden seine Ethik verankerte, zeigen Bonhöffers eindringende Untersuchungen aufs beste.

Fragen wir nun, welche Punkte innerhalb des Rahmens der altstoischen Ethik Epiktet besonders lebhaft und in individueller Färbung hervortreten läßt, so erscheinen die folgenden Gedanken an zahlreichen Stellen der Diatriben und des Encheiridions als grundlegend für seine praktische Philosophie. Von allem, was ist, steht das eine in unserer Gewalt, das andere nicht (Diss. 1, 22, 10; Ench. 1, 1: *Τῶν ὄντων τὰ μέν ἐστιν ἐφ' ἡμῖν, τὰ δὲ οὐκ ἐφ' ἡμῖν*). In unserer Gewalt stehen unser Wille, unser Meinen und Vorstellen von den Dingen und der Gebrauch, den wir von unseren Vorstellungen machen (*χρῆσις φαντασιῶν*), das Streben, Dinge zu erreichen oder zu vermeiden. Nicht in unserer Gewalt stehen unser Leib und Besitz, unsere menschliche Umgebung und was sonst als ein Äußeres unserem Wollen und Vorstellen gegenübertritt. Nur was in unserer Gewalt steht, ist frei und uns zugehörig, alles andere gebunden und von fremden Faktoren abhängig. Nur wer dies beherzigt, erspart sich die seelischen Schmerzen, die mit dem Nichterreichen dessen, was er erstrebt, verbunden sind, nur er ist, unabhängig vom Schicksal und von aller fremden Gewalt, ganz auf sich selbst gestellt und bleibt von jeder Beeinträchtigung seiner Glückseligkeit verschont (Diss. 1,

1, 7 ff. 21 ff.; 2, 23, 17 ff.; Ench. c. 1 u. a. St.). Er wird nur im Willen und im Gebrauche seiner Vorstellungen, nicht im Äußeren den Unterschied von gut und schlecht, nützlich und schädlich erkennen (Diss. 1, 22, 11; 2, 1, 4; 2, 5, 4 f.; 3, 22, 38 ff.). Er vermag — worauf ja die gesamte stoische Ethik das Hauptgewicht legt — freiwillig sich der Weltordnung und jeder Wendung der Dinge zu fügen, da nichts von dem, was geschieht, von ihm als Unglück empfunden wird. So kann er sich die Verse des Kleanthes zu eigen machen: *Ἄγου δέ μ', ὦ Ζεῦ, καὶ σύ γ' ἡ Πεπρωμένη, ὅποι ποθ' ὑμῖν εἰμι διατεταγμένος, ὡς ἕψομαί γ' ἄοκνος.* Ja, er wird alles, auch das nach gewöhnlicher Ansicht Schlimme, als Gelegenheit zur Betätigung und Übung seines sittlichen Wollens willkommen heißen (Diss. 1, 6, 37; 2, 16, 42; 2, 23, 42 [Ench. 53]; Ench. 10 u. a. St.). Natürlich gehört dazu die Seelenstärke des Ertragens und Entsagens, und so faßte Epiktet die Grundregel für das Verhalten in die Worte zusammen *ἀνέχου καὶ ἀπέχου* (Fragm. X S. 463, 34² Schenkl). Diese und andere Sätze, auf die hier nicht eingegangen werden kann, kommen in den epiktetischen Reden in einer so prachtvoll kernigen und packenden Weise zur Erörterung, daß wir den Eindruck auf die Zuhörer wohl nachfühlen können. In neuester Zeit sind Epiktets Schriften als praktisch verwertbares Ferment sittlicher Erziehung, als Mittel zur Leitung und Härtung des Willens, auch in weiteren Kreisen wieder in Aufnahme gekommen.[1]) Eine dankenswerte Anregung gab Hilty (s. unten S. 189*). Im übrigen vergleiche man die trefflichen Ausführungen Bonhöffers, Epikt. u. d. N. T. S. 339 ff. und besonders S. 388 ff. — Epiktets Schüler

Arrianos aus Nikomedeia in Bithynien ist für die Philosophiegeschichte nur als Überlieferer epiktetischer Reden von Bedeutung. Wegen mancher Parallelen in seiner Persönlichkeit und seinen Interessen sowie in Inhalt und Form seiner Schriftstellerei wurde er ein „zweiter Xenophon" genannt (Phot. Bibl. cod. 58 S. 17 b 14 B.; Suid. *Ἀρριανὸς Νικομηδεύς: νέος Ξενοφῶν*; der Name geht auf Arrian selbst oder seine Zeitgenossen zurück, Arr. Kyneg. 1, 4; Peripl. 12, 5; 25, 1). Wie Xenophon war Arrian Offizier und Mann des praktischen Lebens. Wie jener durch Sokrates, so hat er durch Epiktet sich um dessen willen, was der Philosoph für die Lebensorientierung bot, angezogen gefühlt, und wie Xenophon war auch er bestrebt, dieses Gut schriftlich zu fixieren. Hierher gehören jedenfalls die erhaltenen *Διατριβαί*, die verlorenen *Ὁμιλίαι* und das einen Auszug aus den Diatriben bildende *Ἐγχειρίδιον* (s. oben S. 518). Vielleicht verfaßte er auch als weiteres Werk, in der Betitelung seinem klassischen Vorbilde Xenophon getreu, die uns aus Fragmenten bei Stobaios bekannten *Ἐπικτήτου ἀπομνημονεύματα* (anders Schenkl² S. XLIII. XLVII). Wie Xenophon hat er dabei von den Gedanken des Lehrers vorzugsweise aufbewahrt, was für den weniger der Theorie als der Praxis Zugewandten und im äußeren Leben Stehenden wertvoll war, also das Ethisch-Protreptische, und man darf deshalb keine allseitige und erschöpfende Darstellung der Lehre des Meisters bei ihm suchen. Immerhin gibt er uns von Epiktet ein zureichenderes Bild als sein klassischer Vorgänger von Sokrates. Denn er dachte — zum wenigsten in den Diatriben — nicht daran, mehr oder minder frei komponierte *Ἐπικτήτειοι διάλογοι* nach dem Muster der in Xenophons Zeit blühenden *Σωκρατικοὶ διάλογοι* zu ver-

---

[1]) Ein mir bekannter Leiter eines schweizerischen Sanatoriums gebrauchte bei seinen neurasthenischen und psychasthenischen Patienten als ein Hauptheilmittel das Studium des Encheiridions, das er in deutscher Übersetzung einem jeden sofort überreichte. Er konnte den besten Erfolg dieses Kurmittels feststellen.

fassen. Er schrieb zunächst zum Zwecke eigener Erinnerung und ohne alle schriftstellerischen Prätensionen nieder, was er gehört hatte. Erst als diese Aufzeichnungen ohne sein Wissen und Wollen (jedenfalls durch leihweise Überlassung an Freunde, die Abschrift nahmen) unter die Leute gekommen waren, entschloß er sich zu ihrer Herausgabe (s. den Einleitungsbrief, in Schenkls Epiktetausgabe² S. 5 f.). Dieser Entstehungsweise verdanken wir, daß uns die arrianischen Aufzeichnungen noch manchen Einblick in den Unterrichtsbetrieb der Schule Epiktets gestatten (vgl. I. Bruns, unten S. 189*), vor allem aber, daß den epiktetischen Reden die erquickende Ursprünglichkeit und Frische ihrer Ausdrucksweise erhalten geblieben ist. — Ein Zeitgenosse des Arrian war

Hierokles, der als der einzige uns bekannte Verfasser eines nach Pflichtenkreisen geordneten populären Moralbuches literarisch eine Sonderstellung einnimmt. Aus diesem Werke enthält das Anthologion des Stobaios unter den Lemmata *Τίνα τρόπον θεοῖς χρηστέον, Πῶς πατρίδι χρηστέον, Πῶς χρηστέον τοῖς γονεῦσιν, Περὶ φιλαδελφίας, Πῶς συγγενέσι χρηστέον, Περὶ γάμου, Οἰκονομικός* zahlreiche Exzerpte, und spätere Lexikographen haben ihm einzelne Worte und Wendungen entnommen. Da der Philosoph hier einfach als *Ἱεροκλῆς* ohne nähere Bezeichnung angeführt wird, läßt sich auf eine einigermaßen verbreitete Bekanntschaft mit ihm und seinem Werke schließen. Letzteres erscheint in dem Lexikon des Suidas unter dem Titel *Φιλοσοφούμενα.* Das Buch war, soweit wir nach den Exzerpten urteilen können, durchaus auf Leser weiterer Kreise berechnet, denen es eine ethische Wegeleitung geben wollte. Dementsprechend vermied es jede in strengerem Sinne wissenschaftliche Diskussion, ließ aber doch den stoischen Standpunkt deutlich erkennen. Anderer Art war die *Ἠθικὴ στοιχείωσις* desselben Verfassers, von der auf einem Papyrus beträchtliche Stücke ans Licht gekommen sind. Hier wurde die Ethik für philosophisch interessierte Leser auf einem breiten Fundament erkenntnistheoretischer, physiologischer und psychologischer Erörterungen aufgebaut. Gerade aus diesen Ausführungen bietet der Papyrus umfangreiche Abschnitte, aus denen besonders hervorzuheben ist, was über die Selbstwahrnehmung und die *οἰκείωσις* (s. o. S. 448. 454) des eben entstandenen Lebewesens gelehrt wird. Allem nach stand auch Hierokles, wie Epiktet, ganz auf dem Boden der orthodoxen altstoischen Tradition. Daß der Hierokles des Papyrus mit dem der stobaischen Fragmente identisch ist, geht aus sprachlich-stilistischen Übereinstimmungen hervor. Wenn aber v. Arnim in der *Στοιχείωσις* des Papyrus das Einleitungskapitel des von Stobaios exzerpierten Werkes sieht, geht er angesichts der oben hervorgehobenen Verschiedenheit in Methode und Darstellungsweise zu weit (vgl. Praechter, Hermes 51 [1916], 519, 1). — Möglicherweise ist unser Hierokles identisch mit dem von Gellius 9, 5, 8 als vir sanctus et gravis bezeichneten Hierocles Stoicus. Wie er sich zu dem von Stephan. Byz. S. 647 Mein. angeführten Hierokles von Hyllarima verhält, der von der Athletik zur Philosophie übertrat, ist nicht auszumachen. Der von Theophylaktos Simokattes S. 27 Boiss. genannte Hierokles ist mit größerer Wahrscheinlichkeit dem weit später lebenden Verfasser des Wunderromans *Φιλίστορες* als unserem Philosophen gleichzusetzen (vgl. Hermes 47 [1912], 117 ff.). Jedenfalls hat man den Stoiker von dem in § 84 zu behandelnden Neuplatoniker zu unterscheiden, dem die Fragmente bei Stobaios früher irrigerweise zugeschrieben wurden. — Ein Stoiker von wesentlich fachwissenschaftlichem Interesse war

Kleomedes (etwa zur Zeit der zuletzt besprochenen Philosophen). Wir besitzen von ihm eine Einführung in die Astronomie unter dem Titel *Κυκλικὴ θεωρία μετεώρων*, in der er Poseidonios als Quelle benutzt hat. Daß er auch

über die Grenzen des Astronomischen hinaus stoische Gesinnung pflegte, zeigt der heftige Ausfall gegen die epikurische Hedonik und Leugnung der Vorsehung S. 158 Z. Auch sonst polemisiert er mehrfach gegen Epikur, wobei fraglich bleibt, was er von dieser Polemik schon in seiner Quelle vorfand. — Deutlicher prägt sich wieder der Einfluß des Stoizismus auf die gesamte Lebensanschauung aus bei

Marc Aurel, dem Stoiker auf dem römischen Kaiserthrone (reg. 161 bis 180), dessen in aphoristischer Weise formulierte Selbstbetrachtungen (*Τὰ εἰς ἑαυτόν* in 12 BB.) uns ähnlich wie die Schriften Senecas und die Reden des Epiktet das stoische Bekenntnis in seiner edelsten, das Leben erhebenden und verklärenden Form nahe bringen. Dabei besteht aber eine Besonderheit, durch die Marc Aurel zu Epiktet in Gegensatz tritt und eine genauere Parallele zu Seneca bildet. Im Unterschiede von Epiktet, dem Schulleiter und berufsmäßigen Vertreter der stoischen Doktrin, ernteten beide nur die Früchte, die die Philosophenschule für das Leben darbot und banden sich nicht in gleichem Grade an das orthodoxe Dogma. Die Abweichungen beider Männer von der genuinen stoischen Lehre bewegten sich in der nämlichen, schon von Poseidonios gewiesenen Richtung: der ethische Dualismus wirkte zurück auf die Psychologie. Während sich aber Seneca hier der platonisch-poseidonischen Seelenteilung anschloß, ging Marc Aurel einen andern Weg. Das Bewußtsein von der Erhabenheit des Höchsten in uns drängte ihn, den stoischen Materialismus zu durchbrechen und den *νοῦς* über die Seele, das materiell gedachte Lebensprinzip, hinauszuheben. So setzt er drei Bestandteile des Menschen an: *σῶμα, ψυχή* (das materielle *πνευμάτιον*; vgl. 2, 2; 12, 3) und *νοῦς*. Wie alle Substanzen des menschlichen Organismus nur Teile der entsprechenden kosmischen Elemente sind (das Erdige ein Teil der Erde, das Feuchte ein Teil des feuchten Elementes usw.), so entstammt auch das menschliche *νοερόν* dem *νοερόν* des Universums, alle Geister sind Ausflüsse der Gottheit (4, 4, 3; 12, 2, 1; vgl. Xen. Mem. 1, 4, 8, Plat. Phil. 30a, Cic. de nat. deor. 2, 6, 18 f.; 3, 11, 27, Sext. Emp. adv. math. 9, 87 [nach Poseidonios]). Der *δαίμων*, den Zeus jedem Einzelnen zum Führer gegeben hat, ist nichts anderes als der *νοῦς*, und dieser ist ein *ἀπόσπασμα* des Zeus selbst (5, 27; vgl. Sen. Epist. 31, 11; Epiktet 2, 8, 11; 1, 14, 6). Die Abkehr vom stoischen Materialismus tritt dabei klar zutage, wenn das *νοερόν* von den vier Elementarstoffen und damit von der Materie überhaupt ausdrücklich geschieden wird (4, 4, 3; vgl. 12, 2, 1 [*γυμνὰ τῶν ὑλικῶν ἀγγείων*]; 4, 3, 6; 4, 21, 5 u. a. St.). Von seelischen Funktionen kommen dem *σῶμα* die Wahrnehmungen, der *ψυχή* die Triebe, dem *νοῦς* die Meinungen zu (3, 16). Für *νοῦς* gebraucht Marc Aurel auch den stoischen Terminus *ἡγεμονικόν* (2, 2, 1. 4), dessen Bedeutung er aber, wie aus dem Gesagten hervorgeht, einschränkt; denn das *ἡγεμονικόν* umfaßt nach stoischer Doktrin die Seelentätigkeiten insgesamt und kommt auch den Tieren zu. Gelegentlich nimmt Marc Aurel freilich das Wort *ψυχή* auch in einem weiteren Sinne (so spricht er 5, 26 von dem *ἡγεμονικὸν καὶ κυριεῦον τῆς ψυχῆς σου μέρος*) und verrät andererseits durch die Verbindung *λογικὸν ἡγεμονικόν* (7, 28), deren er sich wie Epiktet (2, 1, 39; 2, 26, 7) bedient, daß er auch eine umfassendere Bedeutung von *ἡγεμονικόν* anerkennt. Den letzten Ausgangspunkt für die Erhöhung des *νοῦς* über die *ψυχή* bildet die platonische Entgegensetzung des *νοῦς* und der niederen Seelenteile. Unmittelbarer aber wirkte die Kluft, durch die bei Aristoteles der allem Leiblichen fernstehende *νοῦς* von der *ψυχή*, der Entelechie des Leibes (s. oben S. 402), getrennt ist, eine Kluft, die Aristoteles selbst allerdings zu überbrücken sich bemüht (vgl. Zeller II 2[3] S. 568 Anm. 1). Daß der Peripatetiker Claudius Severus zu Marc Aurels

Lehrern gehörte, berichtet Capitol. Vit. M. Ant. philos. 3, 3. Er könnte seinem Schüler wohl eine aristotelisierende Nuslehre vermittelt haben.

Im ganzen steht Marc Aurel Seneca und besonders Epiktet, mit dessen *ὑπομνήματα* er nach eigener Angabe (1, 7, 8) bekannt war, sehr nahe. Ganz im Geiste Epiktets, wenn auch unter anderen psychologischen Voraussetzungen, führt er aus, daß nur der *νοῦς* in vollem Sinne unser Eigentum sei, die beiden anderen Bestandteile unseres Wesens hingegen, *σῶμα* und *ψυχή*, lediglich insofern uns gehören, als uns die Sorge für sie obliege, und daß nur die Unabhängigkeit von diesen unserm Willen nicht untergebenen Teilen unseres Seins und von allem Äußeren den Frieden und die Ruhe des Lebens herbeiführe (12, 3, 3 f.; vgl. 7, 2, 1 f.). Mit Seneca und Epiktet teilt ferner Marc Aurel die enge Verbindung von Philosophie und religiösem Empfinden. So spricht er nicht nur in allgemein stoischer Weise von der göttlichen Fürsorge für die Welt, von der Einheitlichkeit und weisen Ordnung des Kosmos (2, 3, 1; 4, 40; 5, 32, 2; 12, 30 u. a. St.), von der sei es unmittelbar sei es durch Vermittlung des gesamten Weltlaufes auf den Einzelnen gerichteten Vorsehung (9, 28) und von der für den Menschen naturgemäßen Ergebung in das Weltgeschehen (2, 16, 2), sondern verweilt auch gerne bei der Gottverwandtschaft des Menschen. Der Gedanke vom menschlichen *νοῦς* als dem *δαίμων*, der ein Ausfluß oder Teil der Gottheit ist (s. oben und vgl. 9, 8, 1), schlägt die Brücke zwischen religiöser und ethischer Forderung. Wer den *δαίμων* in sich durch Ungehorsam gegen seine Gebote, die eben die der Vernunft sind, durch Lüste oder falsche Vorstellungen vergewaltigt, begeht damit zugleich einen Frevel gegen die Gottheit. So wird alle Unsittlichkeit zur Asebie (2, 13, 1; 2, 16, 1 ff.; 2, 17, 4; 3, 16, 3; 5, 27) noch auf anderem Wege, als es schon durch ihren Widerspruch gegen die Gesetze der *κοινὴ φύσις* der Fall ist (9, 1). Auch die bei Seneca und Epiktet mit der intensiveren Religiosität zusammenhängende Menschenliebe, Milde und Nachsicht kommen bei Marc Aurel vielfach zum Ausdruck und gehören zu den sympathischsten Zügen im Bilde des philosophischen Herrschers (2, 1; 2, 16, 3; 4, 3, 4; 8, 8; 9, 42 u. a. St.). Dogmatisch stützen sie sich natürlich auch auf die stoische Anschauung von der Gemeinschaft aller Menschen als vernunftbegabter Wesen und als Bürger in dem Weltstaate, zu dem sich die Einzelstaaten verhalten wie die Häuser einer Stadt zum Stadtganzen (3, 11, 2; 4, 4, 1).

Was neben diesen Gedanken die Grundstimmung der Selbstbetrachtungen ausmacht, ist die Vergegenwärtigung des unaufhörlichen Flusses der Dinge und der Unbeständigkeit alles Daseins (4, 43: *ποταμός τις ἐκ τῶν γινομένων καὶ ῥεῦμα βίαιον ὁ αἰών· ἅμα γὰρ ὤφθη ἕκαστον καὶ παρενήνεκται καὶ ἄλλο παραφέρεται, τὸ δὲ ἐνεχθήσεται.* 5, 23, 2: *ἥ τε γὰρ οὐσία οἷον ποταμὸς ἐν διηνεκεῖ ῥύσει κτλ.*, vgl. 9, 28, 1 u. a. St.). Die Allnatur liebt nichts so sehr wie das Seiende zu verändern und Neues gleicher Art hervorzubringen (4, 36, 1; 9, 35, 1; 8, 6, 1). Auch daraus ergibt sich die Wertlosigkeit alles Äußeren (6, 15, 2; vgl. 5, 23, 3). Aber freilich auch das Subjekt untersteht diesem allgemeinen Gesetze der Veränderung. Kurz ist die Dauer von seiner Geburt bis zu seiner Auflösung, unendlich ist die Zeit vor seiner Geburt und ebenso unendlich die Zeit nach seiner Auflösung (9, 32; vgl. 5, 13, 2 f.; 5, 24; 6, 15, 3; 9, 19). Diese Erwägungen berühren auch die Frage der Fortdauer der Seele nach dem Tode. Während Seneca die Glückseligkeit des Zustandes der Seele nach dem Tode in lebhaften Farben ausmalt und darüber die durch die Voraussetzungen des stoischen Systems geforderte zeitliche Beschränkung dieses Zustandes in den Hintergrund treten läßt, liegt bei Marc Aurel auf dieser Beschränkung das

Hauptgewicht, wiewohl auch er gleich Seneca den Gegensatz von Leib und Seele scharf betont und in dem Tode eine Loslösung der Seele aus ihrer Hülle und eine Befreiung aus dem Dienste ihres schlechteren Gefäßes erkennt (9, 3, 4; 3, 3, 6). Aber die Frage, ob diese Befreiung der Anfang eines neuen Lebens oder der Empfindungslosigkeit ist, steht erst in zweiter Linie (3, 3, 6). Wie bei allem andern, so ist es auch bei der Seele möglich, daß sie durch periodisch eintretende Weltverbrennung, möglich aber auch, daß sie durch den ständigen Wechsel der Dinge in den Weltlogos wieder aufgenommen wird (10, 7, 5). Jedenfalls ist ihr Fortbestand von begrenzter Dauer (4, 21, 2). Ein Argument dafür liefert die materialistische Auffassung der ψυχή: wie könnte der Luftraum alle von Ewigkeit ihm zufließenden Seelen fassen? (4, 21, 1). Daß Marc Aurel in diesem Punkte dem alten Stoizismus treuer ist als der platonisierende Seneca und daß er insbesondere mit dem Hinweise auf den ständigen Fluß der Dinge sich in heraklitisch-stoischer Bahn bewegt, liegt auf der Hand.

Schließlich sei hier des ***Pinax des Kebes (Cebetis Tabula)*** gedacht. Die Zeit seines Verfassers, der sich unter dem Namen des aus dem platonischen Phaidon bekannten Philolaosschülers Kebes (s. oben S. 78. 282) birgt, ist nicht mit Genauigkeit festzustellen. Zweifellos aber gehört er in unseren Zeitabschnitt und lebte am Ende der römischen Republik oder in den ersten Jahrhunderten des Kaisertums. In Form der Erklärung eines allegorischen Gemäldes wird in dem Schriftchen der Gegensatz der „wahren“, d. h. praktisch-ethischen Bildung gegen die auf die Güter der Tyche und den Lebensgenuß gerichteten Bestrebungen der meisten Menschen und gegen die „falsche“ Bildung, d. h. die theoretische Bildung der Vertreter der artes liberales und gewisser philosophischer Richtungen erörtert. Philosophisch zeigt die Ausführung kein scharfes Gepräge, doch ist der Standpunkt im wesentlichen der des Stoizismus, und zwar eines einseitig praktischen, also kynisierenden Stoizismus, obwohl die theoretische Bildung als Durchgangsstadium zur „wahren“ Bildung nicht völlig verworfen wird, ihre Bezeichnung als „falscher“ Bildung also eigentlich nur so gemeint ist, daß sie mit Unrecht als Ziel und Kernpunkt angesehen wird. Neben dem Stoischen verdienen aber auch die Berührungen mit dem Neupythagoreismus, auf die Hirzel und Brinkmann (s. unten S. 191* f.) hingewiesen haben, Beachtung. Der angebliche Stifter des allegorischen Gemäldes und des Kronostempels, in welchem es aufgestellt ist, war Πυθαγόρειόν τινα καὶ Παρμενίδειον ἐζηλωκὼς βίον (2, 2). Auch die Ansetzung des Pythagoreers Kebes als Verfassers der Schrift deutet in diese Richtung, und die Allegorie selbst erinnert an die von Brinkmann a. a. O. besprochene Litera Pythagorica. Die Darstellung einer Lebensanschauung in der im Pinax gewählten Form der Deutung eines allegorischen Bildes ist literarisch interessant und uns sonst durch kein Beispiel in einer selbständigen Schrift und in gleicher Ausführlichkeit bekannt. Obwohl die schriftstellerische Kunst des Verfassers in der Durchführung seines Planes sich nicht gerade als hervorragend erweist, hat das Werkchen doch infolge seiner Eigenart schon im Altertum Beachtung gefunden. Luc. de merc. cond. 42, rhet. praec. 6 f. erwähnt es und setzt die Bekanntschaft seiner Leser mit ihm voraus (ὁ Κέβης ἐκεῖνος), ebenso Chalc. in Plat. Tim. 355. Unter den Christen nennt es Tertull. adv. haer. 39 ausdrücklich. Nachgeahmt ist es anscheinend im Hirten des Hermas. Es kann Wunder nehmen, daß der direkten Zeugnisse aus dem Altertum nicht mehr sind. Um so zahlreicher sind die Spuren seiner Beliebtheit in neuerer Zeit in Gestalt der seit dem Anfang des sechzehnten Jahrhunderts in Menge erschienenen Ausgaben.

Mit Marc Aurel schließt die Reihe der großen als Lehrer oder Schriftsteller ausgezeichneten Stoiker. Neben ihnen und über ihre Zeit hinaus aber vollzieht sich eine in tausend Einzelkanälen verlaufende, in ihrer Gesamtheit nicht hoch genug einzuschätzende Wirkung stoischer Lehre. Durch ihre Ausgestaltung der Ethik im positiv sittlichen Sinne und durch die Verbreitung dieser Ethik in einer reichen popularphilosophischen Literatur hat die Stoa fast für die ganze spätgriechische Auffassung sittlicher Probleme gewisse Richtlinien geschaffen, wie sehr auch im einzelnen der Streit der Meinungen bestehen blieb. Die Ausbreitung und das Ansehen, das die Schule in erster Linie dieser Tätigkeit verdankte, kam aber auch ihrer Wirkung auf dem Gebiete der Fachwissenschaften, namentlich der Grammatik und Rhetorik, zugute. Unter den Männern des praktischen Lebens, die sich als Stoiker durch Freimut und Überzeugungstreue bewährten, verdienen neben Cato besonders die bekannten Republikaner ***Paetus Thrasea*** (Tac. Ann. 13, 49; 16, 21 ff., Hist. 4, 5 ff.) und ***Helvidius Priscus*** (Tac. Ann. 16, 28 ff., Hist. 4, 5 ff.) Erwähnung. Für den Einfluß des Stoizismus auf die nicht im engeren Sinne philosophische Literatur muß auf die S. 192* f. 35* f. 177* ff. zusammengestellten Arbeiten verwiesen werden. Einige Generationen nach Marc Aurel finden wir den Stoizismus wie andere Systeme aufgesogen durch den Neuplatonismus. In ihm lebt vieles von stoischer Doktrin bis auf spätere Zeiten fort. Mit dem Neuplatonismus teilt sich die christliche Patristik in die Vermittlerrolle. So gering der Einfluß des Stoizismus auf das Neue Testament ist, so stark hat er auf die Kirchenväter eingewirkt (vgl. Grundriß II[10] S. 259*). Vor allem ist anzuerkennen, daß er durch seine Ethik und teilweise auch durch seine Theologie der Entwicklung und Verbreitung des Christentums den Boden geebnet hat.

§ 69. Die Kyniker im zweiten Abschnitte der hellenistisch-römischen Periode (Kynismus III. Teil, Fortsetzung zu § 59). Der in der Kaiserzeit wiederauflebende Kynismus fügt sich dem philosophiegeschichtlichen Gesamtbilde der Zeit wohl ein. Auch in ihm ist zunächst das retrospektive Interesse wahrzunehmen: die jetzt entstehenden Kynikerbriefe knüpfen an die Legende alter Schulhäupter, vor allem des Diogenes an. Diese Legende wird auch von Dion Chrysostomos erneuert, der zugleich, wenigstens im Anfange seiner kynischen Periode, in Reden und Dialogen ethische Ausführungen alter Kyniker getreu reproduziert. Derselbe Dion gibt in anderen Reden stoische Lehren wieder und hebt sich durch vielseitige Interessen, insbesondere durch positive politische Bestrebungen, sowie durch tiefgehende Frömmigkeit von den Kynikern früherer Zeit ab. Religiöse Färbung und Annäherung an den Stoizismus zeigt auch der Kynismus des Demetrios, der sich im übrigen durch die Erneuerung altkynischer Härte den Widrigkeiten des Lebens gegenüber auszeichnet. Der einem volleren Eklektizismus huldigende milde und weitherzige Demonax bringt die freigeistige

Richtung des alten Kynismus zur Geltung. Dasselbe tut in schrofferer Form Oinomaos in seiner Bekämpfung der Mantik und der stoischen Lehre von der Heimarmene. Dagegen neigt Peregrinos Proteus einer Mystik zu, die an den Neupythagoreismus und verwandte Richtungen des Zeitalters erinnert. Von dem Treiben kynischer Scheinphilosophen ist namentlich aus Lukian eine Vorstellung zu gewinnen.

Antike Nachrichten über Leben, Schriften und Lehren: Demetrios: häufig erwähnt bei Seneca (s. dort die Namenregister). Andere, verstreute Zeugnisse bei Zeller III 1[4] S. 794 Anm. 1 und v. Arnim (Artikel Demetrios 91 bei Pauly-Wissowa). Dion v. Prusa (Chrysostomos): reiches Material für sein Leben in seinen erhaltenen Schriften; ferner bei Philostr. Vit. soph. 1, 7 S. 6, 30 ff. Kayser u. a. a. St., Synesios Dion, Phot. Bibl. cod. 209, Arethas Dion, Suidas s. v. *Δίων*, Theodoros Metochita Miscell. S. 141—149; diese und andere Testimonia abgedruckt in der Dionausgabe von L. Dindorf II, S. 314—372, von H. v. Arnim II, S. 311—332. Oinomaos: Suidas s. v. *Οἰνόμαος*. Weitere Testimonia in den Fragmentsammlungen (s. u.). Demonax: Lukian *Δημώνακτος βίος*, s. die Lukianausgaben. Peregrinos Proteus: Lukian *Περὶ τῆς Περεγρίνου τελευτῆς* (nur mit Vorsicht für Per. Leben und Charakter zu verwerten). Von christlichen Schriften des Peregrinos spricht Luk. c. 11. Schriftstellerische Tätigkeit würde bestätigt, wenn in dem Bücherkatalog aus Memphis aus dem 3. Jahrh. n. Chr. bei Mitteis-Wilcken, Grundz. u. Chrestom. d. Papyruskunde I 2 No. 155 Z. 15 zu ergänzen wäre *Περε]γρίνου ἀπολογίαι* (vgl. Christ-Schmid, Gesch. d. griech. Lit. II[5] S. 572 Anm. 9). S. auch die Hypothese Völters unten S. 194*. — Andere Zeugnisse für den Kynismus dieser Epoche bei Zeller III 1[4] S. 793 ff.

Erhaltenes. Ausgaben, Fragmentsammlungen usw.: *Kynikerbriefe* s. oben S. 174 (Diogenes, Krates [und Anacharsis]), S. 456 (Menippos). — *Dionis Chrysostomi* opera Gr. e rec. A. Emperii, Brunsv. 1844. Dion. Chr. orationes recogn. et praef. est Lud. Dindorf, Lips. 1857. Dionis Prusaensis quem vocant Chrysostomum quae exstant omnia edid. appar. crit. instr. Ioa. de Arnim, Berol. 1893—1896. Dionis Chrys. orat. post Lud. Dindorfium ed. Guy de Budé, I, Lips. 1916 (ein zweiter Band steht noch aus). — *Oenomai* fragmenta bei Mullach, Fragm. philos. Gr. II S. 361 ff. Oenomai libri qui inscribitur *Γοήτων φωρά* reliquiae, ed. P. Vallette, in: De Oenom. Cyn. (unten S. 194*) S. 27 ff. — *Demonactis* sententiae et apophthegmata bei Mullach, Fragm. philos. Gr. II S. 351 ff. Lucian. rec. Franc. Fritzschius III 2 S. XIII ff. Tragic. Graec. fragm. rec. A. Nauck[2] S. 826 f. Die Fragmente aus den Florilegien bei K. Funk, Philol. Suppl. 10 (1907), 659 ff. A. Elter s. u. S. 194*.

Wir konnten in der kynischen Literatur der vorangehenden Zeiten mannigfach wechselnde literarische Formen verfolgen, deren sich der Kynismus zur Verbreitung seiner Lehren bediente (vgl. §§ 37. 59). Zu diesen Formen gesellt sich in unserer Epoche eine neue, die des pseudepigraphen Briefes, die sich einerseits an echte philosophische Briefliteratur (Briefe des Platon, des Epikur und seiner Schüler usw.) anschloß, andererseits die in der Rhetorschule geübte Komposition fiktiver Briefe zum Vorbilde nahm. Solcher

Kynikerbriefe sind 51 unter dem Namen des Diogenes, 36 unter dem des Krates und 1 unter dem des Menippos erhalten. Ein Brief des Antisthenes befindet sich in der Sammlung der Briefe des Sokrates und der Sokratiker (No. 8). Nach ihrer Inhaltsverwandtschaft sind, wie schon oben S. 174 bemerkt wurde, auch die angeblichen Briefe des Anacharsis hierher zu stellen. Ebenso verraten die Herakleitosbriefe kynischen Einfluß. Entstanden ist

diese Literatur in den ersten Jahrhunderten nach Chr. Sie bekennt sich in allem Wesentlichen zu der Welt- und Lebensanschauung des alten Kynismus, der sie nur bisweilen eine bemerkenswerte originelle Wendung gibt (vgl. z. B. die pessimistische Ausführung Diog. Epist. 47), benutzt aber nicht ohne Geschick die Vorteile, die für die Polemik aus der persönlichen Färbung des Briefstils und für das Anekdotenhafte aus der Form der Icherzählung erwachsen. Durch Anknüpfung der kynischen Lehren an die Person der alten Schulhäupter und Verlebendigung der Kynikerlegende sollen die Briefe eine Unterhaltungslektüre bilden und auf diesem Wege für den Kynismus Propaganda machen. Das zeigt sich deutlich, wo sie Apophthegmen oder Handlungen ausspinnen, die uns in knapperer Form aus anderweitiger Überlieferung bekannt sind (vgl. z. B. Diog. Epist. 1 mit Diog. Laërt. 6, 49, Plut. de exil. 7; Diog. Epist. 2 mit Diog. Laërt. 6, 45. 61; Diog. Epist. 6 mit Diog. Laërt. 6, 37; Diog. Epist. 8 mit Plut. an seni s. ger. resp. 1, 5, Timol. 15). Es verstand sich von selbst, daß man Kynikerbriefe vor allem auf den Namen des Kynikers *κατ' ἐξοχήν*, des Diogenes, für den die Überlieferung reichlichsten Stoff bot, zu setzen hatte. Neben ihm war Krates durch das Fortleben seiner Poesien und dadurch, daß die Legende auch von ihm kynische Züge in ziemlicher Anzahl zu berichten wußte, populär genug, um auch ihn mit einer längeren Reihe von Briefen zu bedenken. Immerhin bleibt das Zurücktreten des Antisthenes bemerkenswert. Hand in Hand damit geht ein Umstand, auf dessen Bedeutung E. Norden, Jahrbb. f. kl. Phil. Suppl. 19 (1893), 394 f. aufmerksam gemacht hat, die Preisgabe des kynischen Odysseusideales, das freilich von Hause aus angreifbar genug war, aber von Antisthenes mittelst seiner künstlichen Homerausdeutung aufrecht erhalten wurde (vgl. o. S. 180 f.). Mit deutlicher Beziehung auf die Rolle des Odysseus als kynischen *ἀρχηγέτης* heißt es im 19. Kratesbriefe: *Μὴ λέγε τὸν Ὀδυσσέα πατέρα τῆς κυνικῆς ⟨διαγωγῆς⟩ τὸν πάντων μαλακώτατον ἑταίρων καὶ τὴν ἡδονὴν ὑπὲρ πάντα πρεσβεύοντα,* was der Verfasser weiter ausführt, um zu dem Schlusse zu gelangen: *μὴ τὸν Ὀδυσσέα ζηλοῦν, ἀλλὰ τὸν Διογένη.*

Kommt auch Antisthenes kaum zu Worte, so teilen die Kynikerbriefe doch in der Verherrlichung des Diogenes und Krates die in allen Schulen während dieser Epoche herrschende retrospektive Tendenz. Damit steht die Erneuerung des altkynischen Radikalismus und das Zurücktreten des hedonischen Elementes (s. oben S. 458) in vollstem Einklang. Das typische Beispiel dafür ist

Demetrios, der Zeitgenosse Senecas, der ihn oft nennt und seiner Bedürfnislosigkeit, Weisheit und temperamentvollen Energie sowie seiner Beredsamkeit hohes Lob spendet (vgl. besonders de benef. 7, 8, 2 f., de vit. beat. 18, 3, Epist. 62, 3). Die alte Ponosfreudigkeit kommt bei Demetrios wieder voll zur Geltung. Ein Leben ohne Widrigkeiten erklärt er für ein „totes Meer" (Sen. Epist. 67, 14) und behauptet, nichts sei unglücklicher als ein Mensch, dem nie ein Unheil begegnet ist (Sen. de prov. 3, 3). Auch im Ausdruck scheint er nach dem von Sen. Epist. 91, 19 Mitgeteilten die kynische Derbheit geliebt zu haben. In seinen Sätzen erinnert manches an Epiktet. Daß auch er verlangt, man solle gewisse wenige Weisheitsregeln immer „zur Hand haben" (Sen. de ben. 7, 1, 3 habeas ad manum, vgl. zu Epiktet den Schenklschen Index verb. unter *πρόχειρος*), mag ein zufälliges, auf gemeinsamer pädagogischer Erfahrung beruhendes Zusammentreffen sein. Aber seine religiös gewendete Ergebung in den Weltlauf (Sen. de prov. 5, 5 f.: Hoc unum de vobis, di immortales, queri possum, quod non ante mihi notam voluntatem vestram fecistis; prior enim ad ista venissem, ad quae nunc vocatus adsum . . .) hat ganz kleanthisch-epiktetische Färbung. Man erkennt daraus, daß dieser Kynismus von dem gleichzeitigen

praktischen Stoizismus nur durch eine sehr unbestimmte Grenzlinie getrennt und die für die Zeit charakteristische Religiosität auch dem Kynismus nicht fremd ist. Über die nahe Verwandtschaft beider Richtungen belehrt am besten

Dion Chrysostomos (geb. um 40 nach Chr.; lebte jedenfalls bis tief in die Zeit Trajans [reg. 98—117]), dessen noch in großer Zahl vorhandene Reden ein gutes Bild einer von mannigfachen, und nicht zum wenigsten von philosophischen Bestrebungen bedingten Entwicklung darbieten. Einer vornehmen Familie der bithynischen Stadt Prusa entsprossen, widmete er sich zunächst, wohl um sich zu politischem Wirken vorzubereiten, rhetorischen Studien und betätigte sich somit nach dem in dieser Zeit üblichen Ausdruck als „Sophist". In dem alten Zwiespalt zwischen Rhetorik und Philosophie stand er vorerst durchaus auf seiten der ersteren und griff die Gegner in den nicht erhaltenen Schriften *Κατὰ τῶν φιλοσόφων* und *Πρὸς Μουσώνιον* an. Doch scheint er sich schon während seiner sophistischen Periode der Philosophie schließlich genähert zu haben (vgl. or. 31, 122 und dazu v. Arnim, Leb. u. W. d. D. v. Prus. S. 216 f.), obwohl auf die vereinzelte Angabe des Fronto Epist. ad Ver. 1 S. 115 N., Musonios sei sein Lehrer gewesen, nicht viel zu geben ist. Eine entschiedene Bekehrung wurde durch seine Verbannung (aus Bithynien und Italien) bewirkt, zu der im Jahre 82 nach Chr. seine Freundschaft mit einem in politischen Verdacht geratenen Verwandten des Kaisers Domitian den Anlaß bot. Dion führte nun ein Wanderleben, z. T. in halbkultivierten Ländern und indem er sein Dasein durch niedrigste Tagelöhnerdienste fristete. Wie er dabei zum Philosophen wurde, berichtet er selbst in der 13. Rede. Die ihm Begegnenden nannten ihn bald einen Landstreicher, bald einen Bettler, manche auch einen Philosophen. Viele fragten ihn über Gut und Übel. Das bestimmte ihn zum Nachdenken und zur Äußerung über diese ethische Hauptfrage. So wurde er zum Prediger, und zwar — das war mit seiner neuen sozialen Lage gegeben — zum kynischen Prediger. Glanz und Ehre, die er als Patrizierssohn genossen hatte, erschienen ihm ebenso wie die Entbehrung von Glanz und Ehre durch die Verbannung in neuem Lichte. Als kynischer Prediger schloß er sich zunächst — wieder ein Beispiel der zurückschauenden Richtung in der Philosophie dieser Epoche — alten Vorbildern an und gewann erst allmählich größere Selbständigkeit. Die 13. Rede enthält nach des Verfassers eigener Mitteilung (§ 14 f.) die Wiedergabe eines alten *Σωκρατικὸς λόγος*, vielleicht des Antisthenes. Aus diesem Zusammenhange erklären sich die vielbesprochenen Übereinstimmungen mit dem platonischen Kleitophon (vgl. Jahresber. üb. d. Fortschr. d. klass. Altertumswiss. 96 [1898 I] S. 44; v. Arnim, Leb. u. W. d. Dio v. Pr. S. 256 ff.); auch die auffällige Berührung in § 21 mit Plat. Gorg. 515 e f. wäre so zu verstehen, daß Dions Vorbild (Antisthenes) und Platon einen sokratischen Gedanken reproduzierten. Die rückblickende Richtung zeigen in der Verherrlichung des altkynischen Helden auch die vier für die Entwicklung der Diogeneslegende interessanten Diogenesreden (or. 6. 8. 9. 10). Neben diesen Stücken steht als Nachlaß aus Dions kynischer Zeit eine Anzahl populär-ethischer Dialoge und Ansprachen (*διάλογοι* und *διαλέξεις*), die uns, ähnlich wie die Reden des Musonios und Epiktet, in Nachschriften erhalten sind (das Einzelne über das Verhältnis dieser Stücke zur Lehrmethode Dions, über ihre Überlieferung und literarische Stellung s. bei v. Arnim, Leb. u. W. d. D. v. Prus. S. 250 ff. 267 ff., dessen Gesamtauffassung mir gegenüber derjenigen Hirzels [Dialog II S. 114 ff.] das Richtige zu treffen scheint). Alle diese Reden bilden eine Fundgrube für Beispiele zu Motiven der kynischen Diatribe (vgl. die Arbeit E. Webers [unten S. 193*] und die weitere Diatribeliteratur [unten S. 156* f.]), ohne trotz

mannigfacher Gedankenvariationen eine bemerkenswerte philosophische Weiterbildung kynischer Prinzipien erkennen zu lassen. Daß Dion trotzdem schon auf Grund dieser Stücke in der Geschichte des Kynismus ein hervorragender Platz gebührt, beruht abgesehen von unserer Armut an anderweitigen ausführlichen Quellen auf der Art, wie er die kynischen Anschauungen wiedergibt, wobei ihm ohne Zweifel die rhetorische und allgemein literarische Bildung seiner früheren Zeit zustatten kam. Nach der inhaltlichen Seite ist nur zu bemerken, daß schon in diesen *διάλογοι* und *διαλέξεις* sich manches findet, was sich zwar materiell innerhalb des kynischen Rahmens hält, aber doch in der Zuspitzung und Ausführung der Probleme stark an die stoische Ethik erinnert. Noch anders liegt die Sache in der 7. Rede, dem vielgefeierten *Εὐβοϊκός*. Der Ruhm dieser Rede gründet sich auf eine reizende „Dorfgeschichte", in welcher Dion als Erzähler Leben und Charakter zweier armen, arbeitslustigen, ehrlichen und naiven Familien vorführt, die durch Jagd, Hirtentätigkeit und Landbau ihr Leben fristen. Die Erzählung gipfelt in dem Nachweise, daß ein solches Leben mehr *κατὰ φύσιν*, freier und glücklicher sei als das der überzivilisierten Reichen und Stadtbewohner, die in geschickter Weise jenen einfachen Naturmenschen zum Gegenbilde gegeben werden. Aber damit ist der Inhalt der Rede nicht erschöpft. Sie leitet von der kynischen Lobpreisung des Naturmenschentums über zu einem positiven und realistischen sozialen Programm, das mit den abstrakten, radikalen Forderungen des alten Kynismus (Weibergemeinschaft u. dgl.) nichts gemein hat. Es soll dargetan werden, wie die hinsichtlich ihrer Existenzmöglichkeit schlechter gestellten städtischen Armen ihr Dasein in zufriedenstellender Weise sichern können. Unter den Berufen, die für solche Armen in Frage kommen, werden in längerer Ausführung diejenigen als unzulässig ausgeschieden, die durch Beförderung des Luxus — in dessen Umgrenzung sich Dion freilich auf den übertreibenden kynischen Standpunkt stellt — und der Unsittlichkeit die Allgemeinheit schädigen oder die sie ausübenden Armen selbst in ihrem seelischen oder körperlichen Wohle beeinträchtigen. Damit bricht die Rede, wie sie heute vorliegt, ab. Die positive Ergänzung, die Angabe von Tätigkeiten, die für den städtischen Armen empfehlenswert sind, fehlt. Dafür ist ein dem ersten, das Dorfidyll enthaltenden Teile der Rede eingegliedertes nationalökonomisches Programm erhalten, das der Frage gilt, wie das außerhalb der Stadt gelegene reichliche Ödland nutzbar zu machen und damit einem Teile der Bürgerschaft ein auskömmlicheres Dasein und der moralische Segen der Arbeit zu verschaffen sei.

Mit ihrem Stoffe wurzelt die Erzählung des *Εὐβοϊκός* jedenfalls in Dions Verbannungszeit, mag auch die Ausführung, wie v. Arnim, Leb. u. W. d. D. v. Pr. S. 455 ff. zu erweisen sucht, in die Zeit nach der Restitution (96 nach Chr.) zu setzen sein. Auf alle Fälle schlägt sie mit ihrem sozialpolitischen Interesse die Brücke zu einer neuen Gruppe von Reden, die größtenteils — eine Ausnahme bildet der im *Βορυσθενιτικός* (or. 36) wiedererzählte Vortrag — nach Aufhebung der Verbannung gehalten wurden und ihr gemeinsames Kennzeichen darin haben, daß in Anknüpfung an Dions Bestrebungen vor dem Exil das Politische im Vordergrunde steht. Hierfür war der Stoizismus an positiver Theorie ergiebiger als der Kynismus, und so finden wir in diesen Reden einen reichen Niederschlag stoischer Reflexion. Ein Grundmotiv bildet der Gedanke von dem durch Zeus einheitlich geordneten und geleiteten Weltall, das Götter und Menschen zu einem Staate vereint und zugleich Vorbild ist für den menschlichen Einzelstaat (or. 1, 42; 36, 23. 27 ff.; vgl. 48, 14). Damit ergab sich als beste Verfassung die Monarchie, in der das Regiment des Königs dem

Walten des Zeus und das unter seiner Leitung herrschende gesetzmäßige und einträchtige Zusammenleben der Bürger dem Gange des festgefügten und harmonischen Weltganzen entspricht (vgl. die „Königsreden“ [or. 1—4], besonders or. 1, 37 ff.; 3, 50; vgl. or. 2, 65 ff. 73 ff.; or. 4, 21. 27; or. 36, 31 f.). Es ergab sich damit zugleich auch für das Verhältnis der Einzelstaaten und politischen Gemeinden untereinander das Gesetz friedlichen Verkehrs, und so bedient sich Dion des stoischen Gedankens von der Weltharmonie auch da, wo es gilt, einen Hader zwischen seiner Vaterstadt und der Stadt Apameia zu schlichten (or. 40, 35 ff.; vgl. or. 74, 26).

Es bleibt aber nicht bei dieser politischen Verwendung stoischer Gedanken. Im zweiten Teile des *Βορυσθενιτικός* (or. 36, 39 ff.) ist der politischen Erörterung eine stoische Kosmologie angefügt, die mit Politischem kaum in Verbindung steht (so H. Binder, D. Chr. u. Posid. S. 72 f. richtig gegen v. Arnim, L. u. W. d. D. v. Pr. S. 486 f., obwohl ich nicht mit ersterem die ganze Rede als „eine Predigt von den Wundern der Schöpfung“ auffassen kann), und auch sonst bieten die Reden dieser späteren Zeit des Stoischen eine Fülle. Dabei tritt eine Abhängigkeit von Poseidonios deutlich zutage. Dies gilt u. a. namentlich von der für Dions theologische Anschauungen wichtigen 12. Rede (*Ὀλυμπικὸς ἢ περὶ τῆς πρώτης τοῦ θεοῦ ἐννοίας*), die vielfach durch Parallelen mit anderer poseidonischer Literatur den Einfluß des großen Mittelstoikers erkennen läßt und auch in formalen Dingen, so besonders in dem poetisch-rhetorischen Gepräge der Partie § 27 ff., an seine Weise erinnert. Unter den Quellen der Gotteserkenntnis werden zwei Kategorien unterschieden: der dem Menschen angeborene Gottesbegriff und die von außen an ihn herantretenden Faktoren, die Dichtkunst, die bildende Kunst (in der Hervorbringung von Götterbildern), die Gesetzgebung und die Philosophie (§ 39 f. 44. 47). Die Unterscheidung einer dreifachen Theologie, einer natürlichen (auf die Natur der Dinge begründeten), einer mythischen und einer gesetzlichen, unter denen die erste von den Philosophen, die zweite von den Dichtern, die dritte von Staats wegen (also durch die Gesetzgebung) gelehrt werde, hatte nach dem Vorgange des Panaitios schon Poseidonios angenommen (s. Aët. 1, 6, 9 [vgl. Sext. Emp. adv. math. 9, 63 f. 138], wo Poseidonios vorliegt, vgl. Wendland, Arch. f. Gesch. d. Philos. 1 [1888], 201 ff.; auch das Problem ist das gleiche: bei Aëtios 8: *ἐλάβομεν δὲ ἐκ τούτου ἔννοιαν θεοῦ κτλ.*; s. auch H. Binder, Dio Chrys. u. Posid. S. 21 ff. u. o. S. 495. 502). Die Aufnahme der bildenden Kunst in das Schema kann Dion angehören, der die Rede bei der Olympienfeier des Jahres 105 angesichts der von Pheidias geschaffenen Zeusstatue gehalten hat. Aber auch für diesen Punkt scheint bei Strabon S. 19 f. eine Spur zu dem Mittelstoiker hinzuleiten (vgl. Binder a. a. O. S. 42). Auch außerhalb der zwölften Rede verrät Dion, wo er das theologische Gebiet berührt, vielfach den Einfluß des Poseidonios. (Die Nachweise bei Binder in der angeführten Dissertation.) Ganz in dessen Geiste, zugleich aber im Geiste seiner eigenen Zeit ist Dions Religiosität, die sich auf die Gottverwandtschaft des Menschen gründet und sich bisweilen zu gleicher Wärme und Kraft erhebt wie die des Seneca, Epiktet und Marc Aurel. Wie kleine Kinder, so wird or. 12, 61 ausgeführt, die von Vater oder Mutter getrennt sind, oft in gewaltigem Sehnen und Verlangen im Traume nach den Abwesenden die Hände ausstrecken, so auch die Menschen nach den Göttern, die sie als Wohltäter und Verwandte lieben. Deshalb streben sie in jeglicher Weise nach einem Zusammensein und Verkehr mit ihnen. So benennen viele Barbaren, die keine Kunstwerke schaffen können, wenigstens Berge, Bäume und Steine mit Götternamen. Anders die Griechen, die den menschlichen Leib, das Gefäß der Vernunft, als Symbol

für das Göttliche benutzen (or. 12, 59). In dieser Weise rechtfertigt Dion die Darstellung und Verehrung der Götter in Bildern, wie in dem Zeusbilde des Pheidias zu Olympia. Aber aller Kultus ist ihm doch nur etwas Äußerliches, ein Aushilfsmittel, uns den Göttern zu nähern und zu bekunden, wie wir uns zu ihnen stellen. Die Götter bedürfen keiner Bilder und Opfer, und bei allen kultlichen Verrichtungen ist die richtige Gesinnung das Wesentliche (or. 31, 15). Die Gottheit kümmert sich nicht um Schätze, die ihr gespendet werden. Selbstbeherrschung und Vernunft bringen Glück und Wohlgefallen der Götter, nicht Weihrauch und Myrrhen (or. 33, 28).

Dion war ein Mann von reichen literarischen Kenntnissen und vielseitigen Interessen, die sich neben den erhaltenen Reden auch in heute verlorenen Geschichtswerken widerspiegelten. Beiläufig sei auf die ästhetische Betrachtung der 12. Rede (§ 63 ff.) hingewiesen, die das Verhältnis von Dichtung und bildender Kunst betrifft und sich in wichtigen Punkten mit Lessings Laokoon berührt. Schon Dions rhetorische Studien machten ihn in weitem Umfange mit den griechischen Klassikern bekannt. Dazu kam, daß er erst spät zur Philosophie übertrat (Syn. Vit. Dion. S. 316, 8 ff. v. Arn.). So wurde er, sein Leben als Ganzes genommen, kein Schulphilosoph strenger Observanz. Kynismus und Stoizismus stehen allerdings bei ihm weit im Vordergrunde. Beide sind im ganzen an seiner Philosophie gleich stark beteiligt. Er hätte sich mit gleichem Recht wie unter die Kyniker auch unter die Stoiker einreihen lassen. Wenn er hier seinen Platz erhalten hat, so geschah es deshalb, weil der Kynismus Anfang und Grundlage seines Philosophierens bildet und seinem innern wie äußern Leben für eine gewisse Zeit ein scharfes Gepräge aufgedrückt hat. Wie mit den Kynikern und Stoikern hält er es aber auch mit Sokrates, den er freilich hauptsächlich aus kynischen Quellen zu kennen scheint (vgl. or. 54. 55). Mit den Sokratikern befaßte er sich schon aus stilistischen Rücksichten, und vor allem ist Xenophon ein von ihm viel gelesener und geschätzter Schriftsteller (vgl. or. 18, 13 ff. und Wegehaupts unten S. 193* angeführte Dissert.). Selbstverständlich hat er auch Platon studiert. Abgesehen von Stellen, an denen er ausdrücklich auf ihn Bezug nimmt, scheinen or. 36, 43 ff. Motive des Phaidrosmythos in die Darstellung der Kosmologie verwoben zu sein. Auch diese breite Basis seiner Bildung erinnert bei Dion an Poseidonios, dem er freilich an philosophischer Bedeutung wie an Umfang und Gründlichkeit des gelehrten Wissens nachsteht. Auch sein beträchtlicher Einfluß auf Spätere beruht weniger auf der philosophischen als auf der rhetorisch-stilistischen Seite seiner Schriftstellerei. — Im Gegensatze zu Dions Frömmigkeit und Verbindung von Kynismus mit Stoizismus erneuert

Oinomaos von Gadara (im 2. Jahrh. nach Chr.) die freigeistige Seite des alten Kynismus, die sich bei ihm gegen die von der Stoa hochgeschätzte Mantik und den stoischen Fatalismus kehrt. In einer *Γοήτων φωρά* („Schwindlerentlarvung") betitelten Schrift, von der wir noch ansehnliche Bruchstücke besitzen, geißelte er an Hand einer Sammlung von Orakelsprüchen das moralisch Verkehrte, oft für den Ratsuchenden Verderbliche, Trügerische und Nichtige der Weissagung. Schon die für den größten Teil dieser Polemik gewählte Form einer ungemein schroffen und verächtlichen Anrede an den Orakelgott Apollon war eine Blasphemie, und es kann nicht Wunder nehmen, daß die *Γοήτων φωρά* wie auch die anderen Schriften (vgl. Suid. s. v. *Οἰνόμαος*) des Kynikers, darunter die nach dem Muster des Diogenes oder Philiskos verfaßten Tragödien, dem gläubigen Neuplatoniker Julian (or. 7 S. 271, 6 ff. Hertl., 273, 6 ff., vgl. or. 6 S. 257, 22 ff.) ein Greuel waren. Tat-

sächlich ist es freilich nach Oinomaos kein Daimon, geschweige denn ein Gott, der die Orakel gibt, sondern sie sind das Werk von Schwindlern, die auf Täuschung der Menge ausgehen (Euseb. Praep. ev. 5, 21, 6 = Fragm. 4 S. 364 Mull., S. 34 Vall.). Im Zusammenhange mit dem Orakelwesen wird auch die Torheit des Bilderdienstes berührt (Eus. a. a. O. 5, 36, 1 ff. = Fragm. 13 S. 379 Mull., S. 67 Vall.; vgl. Antisthenes oben S. 180). Die Bekämpfung des Fatalismus, als dessen Urheber Demokrit (vgl. die Begründung von Epikurs Korrektur der Demokritischen Physik, oben S. 476) und Chrysippos erscheinen, knüpft an die Polemik gegen die Mantik an: wie kann Apollon als Orakelgott etwas befehlen, wenn alles, auch der Wille, durch die Notwendigkeit bestimmt ist? Mit Setzung dieser Ananke und Aufhebung der Willensfreiheit wird das geleugnet, was in Wahrheit auch über die äußersten Notwendigkeiten triumphiert und Steuer, Stütze und Grundlage des Lebens ist (Eus. a. a. O. 6, 7, 1 ff. = Fragm. 14 S. 380 Mull., S. 68 f. Vall.). Oinomaos erneuert in dieser Befehdung der Mantik in Verbindung mit dem Fatalismus Argumente, die begreiflicherweise schon längst von deren Gegnern vorgebracht worden waren; m. vgl. Cic. de div. 2, 8, 20; 2, 25, 54; de nat. deor. 3, 6, 14; Luc. d. astr. 28, Sext. Emp. adv. math. 5, 47 und (aus dem kynischen Standpunkte) Luc. Jupp. ref. 12 f. — Mit Oinomaos stimmt

Demonax aus Kypros, sein Zeitgenosse, in der freigeistigen Richtung überein. Wie Oinomaos so verweist auch er auf den Widerspruch zwischen Mantik und Schicksalsglauben (Luc. Demon. 37). Seine Nichtbeteiligung an Opfern und Mysterien zog ihm nach Lukians Angabe Angriffe seitens der Athener zu, deren er sich mit der Bemerkung erwehrte, er habe der Göttin Athena nicht geopfert in der Meinung, sie bedürfe seiner Opfer nicht (vgl. Dion Chrys. oben S. 532), und er habe die Einweihung in die Mysterien verschmäht, da er sich nicht würde haben enthalten können, den Nichteingeweihten von dem schlechten oder guten Wesen der Geheimkulte Mitteilung zu machen, um sie entweder zu warnen oder mit dem Segen jener Orgien bekannt zu machen (Luc. a. a. O. 11). Einer Aufforderung, im Asklepiosheiligtum zu beten, setzte er entgegen, Asklepios sei nicht schwerhörig und vermöge auch Gebete, die von Ort und Stelle ergingen, zu vernehmen (Luc. a. a. O. 27). Hier waltet der kynische Freiheitssinn und das Zurückgreifen auf den gesunden Menschenverstand, das mit dem Herkommen in religiösen Dingen bricht, und die Verteidigung des Freigeistes gegen die Asebieverfolgung fiel, dürfen wir Lukian glauben, z. T. kynisch temperamentvoll aus (S. 198, 12 Jac. *τραχύτερον*). Im übrigen ist Demonax ähnlich wie Dion Chrysostomos als Mann guter Herkunft (Luc. a. a. O. 3) und umfassender Bildung (Luc. a. a. O. 4) durch Erziehung und weiteren Gesichtskreis frei von den Schroffheiten des Kynismus. Er folgt in Tracht und Lebensweise kynischer Tradition, meidet dabei aber doch jedes ostentative Abstechen vom Gewöhnlichen (Luc. a. a. O. 5). In der Philosophie, in der er gründliche Studien gemacht hat (Luc. a. a. O. 4), ist er Eklektiker (Luc. a. a. O. 5: *φιλοσοφίας δὲ εἶδος οὐχ ἓν ἀποτεμόμενος, ἀλλὰ πολλὰ ἐς ταὐτὸ καταμίξας οὐ πάνυ τι ἐξέφαινε τίνι αὐτῶν ἔχαιρε*). Sein Vorbild ist Sokrates, von dem alle späteren Philosophien ausgehen, und so ist es ihm möglich, wie für Diogenes auch für Aristippos Sympathien zu hegen (Luc. a. a. O. 62). Aber selbst Sokrates ist ihm mit seiner Ironie zu scharf. Eine gewisse Milde und Menschenfreundlichkeit, die alle mit ihm Verkehrenden ermutigt und erhebt, bildet den Grundzug seines Charakters und erinnert an Epiktet, dessen Schüler Demonax gewesen ist (Luc. a. a. O. 3), und bei dem sich die Milde nur unter etwas rauherer Schale verbirgt. Demonax greift die Fehler an und verzeiht den Fehlenden. Fehlen ist menschlich. Wie der Arzt die physischen, so heilt der Philosoph die moralischen Gebrechen ohne

Zorn (Luc. a. a. O. 6 f.). Als ein solcher Seelenarzt mahnt Demonax die Glücklichen an die Vergänglichkeit ihrer Güter, tröstet Trauernde, versöhnt streitende Brüder und Ehegatten und schlichtet den Hader zerfallener politischer Gemeinden. Die Freundschaft hält er hoch, dehnt sie aber aus auf alle Menschen, und so ist ihm der kynisch-stoische Kosmopolitismus nicht fremd, obwohl er auch dem Vaterlande das Seinige gegeben wissen will (Luc. a. a. O. 8 ff. 34. 9). Seiner heitern, weltfrohen Weise, durch die er sich von anderen Kynikern abhebt (vgl. Luc. a. a. O. 21), liegt die kynische Überlegenheit über Güter und Übel der Welt, die Geringwertung alles Äußeren, die Erhabenheit über Hoffnung und Furcht, die Erkenntnis der Endlichkeit von Freude und Leid und die dadurch verbürgte Unabhängigkeit und Freiheit zugrunde (Luc. 3. 8. 9. 20). Die Liebe und Verehrung, die sich Demonax durch dieses Philosophentum erwarb, waren nach Lukians Bericht gewaltig. In einem Alter von nahezu hundert Jahren, das er ohne Krankheit und Trübsal erreichte, hatte er nie einen Feind besessen. Hohe Beamte standen ehrfürchtig vor ihm auf, sein Eintritt in ein Haus wurde wie die Epiphanie eines Gottes begrüßt, und alle Welt wetteiferte, ihm Liebesdienste zu erweisen. Als ihn schließlich Altersschwäche überkam, gab er sich durch Aushungerung den Tod.

Man darf nun freilich nicht außer Acht lassen, daß Lukians „Demonax" ein stark enkomiastisches Gepräge zeigt und der Verdacht nahe liegt, der Verfasser habe seinen Helden, mit dem er selbst lange verkehrte (c. 1), zu einer Idealgestalt nach seinem Sinne verklärt. Immerhin besteht kein Grund zu der Annahme, daß das Lebensbild nicht wenigstens in den für die philosophische Stellung des Mannes entscheidenden Grundzügen der geschichtlichen Wahrheit entspreche. Auch die Zusammenstellung kurzer und meist witziger Aussprüche, die den größten Teil der Schrift (c. 12—62) füllt und an die Sammlung von Apophthegmen des Diogenes bei Diog. Laërt. 6, 24 ff. u. a. erinnert, wird durch die Beziehung auf Zeitgenossen, wie Favorinus (c. 12), Peregrinos Proteus (c. 21), Herodes Attikos (c. 24 f. 33), einigermaßen geschützt, und es steht nichts im Wege zu glauben, daß Demonax sich in der Gepflogenheit schlagender Bemerkungen und witziger Antworten der kynischen Tradition anschloß.

Alles in allem vergegenwärtigt Demonax eine auch weiterhin verbreitete Richtung des Kynismus, die sich auf die Wahrung kynischer Einfachheit in Tracht und Lebensweise, auf die kynische Seelenheilung und die Betonung gewisser ethischer Grundforderungen, wie der Gleichgültigkeit gegen alle vermeintlichen Güter und Übel, beschränkte, im übrigen aber alles spezifisch Kynische, die Befehdung des Herkommens in Bildung und Kultur — das *παραχαράττειν τὰ εἰς τὴν δίαιταν* wird von Lukian c. 5 vielleicht mit Anspielung auf das *παραχαράττειν τὸ νόμισμα* (s. oben S. 184) unserem Philosophen ausdrücklich abgesprochen —, die übertriebene und sich zur Schau stellende Askese, die *ἀναίδεια* und das kynische soziale Programm (s. oben S. 179. 183) fallen ließ und sich mehr oder minder fast mit jedem dogmatischen Bekenntnis vertrug. Man fühlt sich hier an den Kyniker Epiktets erinnert, der in seinem Bekenntnis kein anderer ist als der Stoiker, aber um seiner Wirksamkeit als Prediger und Vorbild willen die kynische *διαγωγή* auf sich nimmt. Eine Ausnahme in der Richtung auf das *παραχαράττειν τὸ νόμισμα* bildet bei Demonax nur die freigeistige Opposition gegen Religion und Kultus. In diesem Punkte hebt sich scharf von ihm ab

Peregrinos Proteus. Ein allbekanntes Ereignis ist seine Selbstverbrennung bei der Olympienfeier des Jahres 165 (167 nach Nissen, Rhein. Mus. 43 [1888], 254). Die Schrift, die Lukian dieser Begebenheit und im Zusammenhange damit dem Vorleben des Peregrinos gewidmet hat,

ist ein haßdurchtränktes Pamphlet und als geschichtliche Quelle nur von beschränktem Wert. Aber alles spricht dafür, daß gerade der Zug, der bei Lukians ganzer Denkungsart seine besondere Abneigung gegen den Mann erklärt, für echt zu halten sei, nämlich die Neigung zum Religiös-Schwärmerischen und Mystischen, in deren Äußerungen freilich Lukian infolge seiner Verständnislosigkeit für jede Art von Enthusiasmus lediglich Eitelkeit und Ruhmsucht erblickt, in dem gegebenen Falle um so mehr, als jene öffentliche Selbstverbrennung und die Weise, wie sie vollzogen wurde, in der Tat viel Theatralisches an sich trugen. Das Verhalten des Peregrinos selbst und seiner Anhänger und die Art seines Fortlebens im Andenken der Zeitgenossen führen in die Sphäre des exaltierten Glaubens und Aberglaubens, die das Jahrhundert kennzeichnen. Zunächst sucht er für seinen Glaubenseifer bei den Christen Befriedigung, unter denen er es durch sein Wirken in der Gemeinde, z. T. auch durch schriftstellerische Leistungen, zu hohen Ehren und Würden bringt. Er wird, vermutlich infolge eines besonders herausfordernden Verhaltens (eine allgemeine Christenverfolgung kommt bei der freien Bewegung der übrigen Gemeindeglieder [Luc. Peregr. 12 f.] nicht in Frage), ins Gefängnis geworfen, alsbald aber, da man von ihm erwarten muß, daß er es zum Martyrium werde kommen lassen, von dem durch philosophische Bildung zur Milde gestimmten Statthalter Syriens wieder in Freiheit gesetzt. Schon jetzt läßt er nach Kynikerart sein Haar verwildern und trägt den schmutzigen Tribon, den Ranzen und den Knotenstock. Später zerfällt er mit den Christen und führt nun ein kynisches Wanderleben, das schließlich auf dem selbstgewählten Scheiterhaufen endigt. Durch den Feuertod will er dem kynischen Schutzpatron Herakles, der sich auf dem Öta verbrannt hat, und den Brahmanen (zur kynischen Verwertung der indischen Weisen s. oben S. 184) nacheifern und sich mit dem Äther (dem göttlichen Elemente) vermischen, zugleich aber auch der Menschheit ein Vorbild der Todesverachtung bieten (Luc. Per. 4. 21. 23 ff. 33). Er wartet für den Akt den Mondaufgang ab (Luc. 36, vgl. etwa Marin. Vit. Procl. 11); vorher ist verbreitet worden, er werde wie die Brahmanen bei Sonnenaufgang und nach Begrüßung des Gestirns den Scheiterhaufen besteigen (Luc. 39; vgl. zur Sonnenanrufung bei religiös-mystisch beeinflußten Philosophen Zeller III 2^4, 160, 5; 171; 334, zur Sonnen- und Mondanbetung bei Auf- und Untergang im allgemeinen Plat. Nomoi 887 e, zur relativen Wertschätzung von Sonne und Mond Erw. Pfeiffer, Stud. z. ant. Sterngl. S. 6 f.). Mit dem bei Pythagoreern und Essenern insbesondere für den Kultus üblichen Leinengewande (vgl. Zeller I^5 317; III 2^4 367) angetan, streut er Weihrauch ins Feuer, bittet nach Süden blickend die mütterlichen und väterlichen Dämonen (vgl. Erw. Rohde, Psyche$^{5.6}$ S. 254 Anm. 2) um günstige Aufnahme und springt in die Flamme. Vor seinem Tode läßt die lukianische Erzählung, hier allerdings z. T. in einer Form, die die Erfindung anzudeuten scheint, Peregrinos selbst und seinen kynischen Lobredner Theagenes orakeln, daß der Verbrannte als nächtlicher Dämon umgehen werde (Luc. 27. 29). Jedenfalls hatte Proteus nach Athenag. Suppl. pro Christ. 26 später in seiner Vaterstadt Parion eine Bildsäule, der man die Kraft der Wahrsagung zuschrieb. Die paränetischen Botschaften, die er vor seiner Verbrennung nach fast allen bedeutenden Städten entsandte (Luc. 41), sprechen dafür, daß er seinen Tod unter dem Gesichtspunkte sittlicher Anfeuerung und Heilswirkung betrachtet wissen wollte.

Mit der Schwärmerei vereinigte sich nun bei Peregrinos ein schrofferes Hervorkehren des kynischen Polterns und Scheltens und der Opposition gegen alles in Staat und Sitte Gegebene. In Italien schmäht er

alle Welt und vor allem den milden Kaiser Antoninus Pius (Luc. 18). In Griechenland verspritzt er sein Gift auf die Eleer, versucht die Griechen zu einem Aufstande gegen die Römer anzureizen und verunglimpft in Olympia den Wohltäter der Feststätte, Herodes Attikos (Luc. 19, Philostr. Vit. soph. S. 71, 15 K.). In seinem persönlichen Gebaren durfte neben Absonderlichkeiten der Tracht die gröbste Probe kynischer *ἀναίδεια*, die öffentliche Masturbation, nicht fehlen (Luc. 17) — vorausgesetzt, daß Lukian hier nicht einfach ein Motiv der Diogeneslegende (vgl. oben S. 183) auf den Gehaßten überträgt. Auf jeden Fall bildete Peregrinos' herbe Weise einen scharfen Gegensatz gegen die weichere und konziliantere Art des Demonax. Nach Luc. Dem. 21 wirft er diesem vor, er gebe sich nicht als Kyniker, und erhält zur Antwort, er selbst gebe sich nicht als Menschen (*οὐ κυνᾷς — οὐκ ἀνθρωπίζεις*). Daß übrigens Peregrinos auch das ernste und sittlich förderliche Element des Kynismus nicht vermissen ließ, ergeben die Mitteilungen des Gellius (8, 3; 12, 11), der ihn in seiner bei Athen gelegenen Hütte oft aufsuchte und viel Treffliches aus seinem Munde hörte. Seine Angaben darüber sind leider nur knapp, sie dürfen aber dadurch gegenüber dem ausführlichen lukianischen Pamphlet nicht an Gewicht verlieren.

Daß der Kynismus im zweiten Jahrhundert nach Chr. viele wirkliche und angebliche Anhänger zählte, ergibt sich am besten aus der Verwendung, die Lukian, auch abgesehen von seinen menippischen Schriften, von Kynikern und kynischen Motiven gemacht hat. Seinen satirischen Absichten entsprechend führt er gerne Männer vor, die ohne jede philosophische Überzeugung den Kynismus als Vorwand zu einem von Zucht und Sitte möglichst abstechenden, rohen und schamlosen Gebaren benutzen. Neben diesen Zerrbildern läßt er aber im *Ζεὺς ἐλεγχόμενος* den echten Kyniker in philosophischer Mission auftreten, indem er die Mantik und Heimarmenelehre ad absurdum führt. Man sieht daraus, daß der Kynismus noch immer als ein Herd der Opposition gegen stoische Theologie und stoischen Fatalismus betrachtet wurde, was ja durch die geschichtlichen Gestalten des Oinomaos und Demonax gerechtfertigt wird.

§ 70. Der mittlere Platonismus. Nachdem Antiochos in der vorangehenden Phase der akademischen Lehrentwicklung (§ 65) die Übereinstimmung der Platoniker, Peripatetiker und Stoiker in den Grundlehren behauptet hat, bietet der an ihn anschließende mittlere Platonismus im ganzen das Bild eines weitgreifenden Eklektizismus, von dem nur die Lehre Epikurs ausgeschlossen ist. Unter den fremden Schulen wirken in erster Linie die peripatetische und neupythagoreische ein. Aber auch stoische Philosopheme fehlen nicht, ebensowenig die in der mittleren und neueren Akademie gepflegte und in der wiedererstehenden pyrronisch-skeptischen Schule weitergebildete Skepsis. Vom Peripatos übernimmt der Platonismus vor allem die dort sorgsam ausgebaute Logik, von der neupythagoreischen Schule die Spannung des Gegensatzes zwischen Gott und Welt und in Verbindung damit die verstärkte Bedeutung der zwischen Gott und Welt stehenden Mittelwesen

(Dämonen), den Glauben an Offenbarungen und die religiöse Mystik überhaupt, endlich die Betonung des Mathematischen. In der vertieften Religiosität befindet sich die platonische Schule auch mit der allgemeinen Zeitrichtung im Einklang. Ihr entsprechend wird der Philosophie auf Grund von Plat. Theait. 176 b die möglichste Verähnlichung mit Gott (*ὁμοίωσις θεῷ κατὰ τὸ δυνατόν*) zum „Telos" gesetzt. Auch in der den Schriften des Schulgründers gewidmeten exegetischen und sonstigen gelehrten Arbeit folgt der mittlere Platonismus einer in den Philosophenschulen herrschenden Zeitströmung. Der eklektischen Lehrmischung treten orthodoxe Bestrebungen gegenüber, die den Unterschied der platonischen von der peripatetischen und stoischen Philosophie betonen. Eklektizismus, Mystik, gelehrte Arbeit und Orthodoxie mischen sich bei den einzelnen Vertretern der Schule in sehr verschiedener Weise, so daß von einem einheitlichen System des mittleren Platonismus nicht die Rede sein kann. Erst dem aus ihm hervorgewachsenen Neuplatonismus gelang es, die überkommenen Elemente innerlich umzugestalten und zu einem — trotz vielfacher Variationen — wohlgefügten Ganzen zu verarbeiten.

Unter den Angehörigen der Schule in dieser Epoche sind besonders bemerkenswert: der stoisierende Doxograph Eudoros (in der zweiten Hälfte des ersten Jahrh. v. Chr.), der Astrologe Thrasyllos (unter Tiberius), oft genannt wegen der durch ihn verbreiteten tetralogischen Einteilung der platonischen Schriften, der vielseitige, namentlich als Theologe und Ethiker wichtige Plutarchos von Chaironeia (etwa 45 bis 125 nach Chr.), der Mathematiker Theon von Smyrna, der auf systematische Ableitung der Philosophie aus der Forderung der Gottverähnlichung bedachte Gaios mit seinem Schüler Albinos und dem gleichfalls seinem Kreise zugehörigen Apuleius, die Bekämpfer des Eklektizismus Kalvisios Tauros und Attikos, der Skeptiker Favorinus, der Christengegner Celsus, der philosophierende Rhetor Maximos von Tyros (die letztgenannten alle im zweiten Jahrhundert nach Chr.). Von weiteren Platonikern dieser Zeit seien Hierax und der anonyme Verfasser eines Theaitetkommentars (Papyr. 9782) genannt. Beide bieten Beispiele für die Vermischung von Eklektizismus und Bekämpfung fremder Schulen. Der Theaitetkommentator ist zudem wertvoll für die Wiedergewinnung der Lehre des Gaios, in dessen Sphäre er gehört.

Die antiken Nachrichten über Leben, Schriften und Lehren sind für die meisten dieser Männer spärlich und bei verschiedenen Autoren verstreut. Nur für Plutarch und Apuleius besitzen wir in ihren eigenen Schriften reichere und einheitlichere Quellen. Hinsichtlich des philosophischen Standpunktes ist auch der Nachlaß des Albinos und des Maximos von Tyros ergiebig. Die Stellen im einzelnen bei Zeller III 1^4, S. 633 ff. 831 ff.; III 2^4, S. 176 ff. (Plutarch; zu diesem s. auch Dittenberger, Syll. II^3 No. 829. 843 ff.), 219 ff. (Maximos von Tyros), 225 ff. (Apuleius), 228 ff. Für Eudoros und Derkylides s. ferner Susemihl, Gesch. d. griech. Lit. in der Alexandr. II, S. 292 ff. Der sog. Lampriaskatalog plutarchischer Schriften (Plut. Moral. ed. Bernardakis VII S. 473 ff.), angeblich von dem Sohne Plutarchs verfaßt, ist ein wahrscheinlich erst in byzantinischer Zeit (vgl. jedoch auch Konr. Ziegler, Rhein. Mus. 63 [1908], 240) angefertigter Auszug aus einem Bibliothekskatalog und enthält den Bestand der betreffenden Bibliothek an echten und unechten unter Plutarchs Namen gehenden Schriften (vgl. Diels, Dox. S. 27). — Mehrere Platoniker dieser Epoche in delphischen Inschriften aus d. J. 163 und der vorangehenden Zeit bei Dittenberger, Sylloge II^3 No. 868 (der hier [Inschrift *B*] vorkommende Neikostratos ist wohl identisch mit dem von Simplikios im Kategorienkommentar mehrfach [S. 30, 16 in Verbindung mit Attikos] Genannten, in welchem Zeller [III 1^4, S. 716, Anm.] einen Stoiker sieht). *Γ. Ἰούλιος Σαβῖνος Πλατωνικὸς φιλόσοφος*: Inscr. Graec. III 1 No. 772 b S. 503 (um 150 n. Chr.). Apollonios Syros s. u. S. 540.

Antike Bildnisse: *Plutarch*: J. J. Bernoulli, Griech. Ikonogr. II 203 ff. Dittenberger, Syll. II^3 No. 843. Basen von Porträtstatuen ebenfalls platonisch philosophierender *Nachkommen des Plutarch*: Inscr. Graec. VII No. 3424. Dittenberger, Syll. II^3 No. 844 f. *Theon von Smyrna*: Büste bei J. J. Bernoulli, Griech. Ikonogr. II 202 f., Taf. XXIX. *Apuleius* (unsicher): J. J. Bernoulli, Röm. Ikonogr. I 286. *Herodes Attikos*: J. J. Bernoulli, Griech. Ikonogr. II 207 ff.

Erhaltenes. Ausgaben, Fragmentsammlungen und Einzelfragmente:

Außer Schriften von Plutarch, Theon von Smyrna, Albinos, Apuleius und Maximos von Tyros ist die hierher gehörige Literatur nur bruchstückweise erhalten. Unzulängliche Fragmentsammlung bei Mullach, Fragm. philos. Graec. III. Eine neue Fragmentsammlung plant K. Praechter. Für die hier nicht besonders aufgeführten Philosophen bietet die S. 194* ff. verzeichnete Literatur auch die Fundorte ihrer Fragmente.

Derkylides. Fragmente bei Theon Smyrn. S. 198, 9 ff. H., Proklos z. Politeia II S. 24, 6 ff. 25, 14 ff. Kr., Simpl. z. Phys. S. 247, 31 ff. 256, 34 ff. D. Vgl. auch Alb. introd. 4 S. 149, 13 H.

Eudoros. Abschnitt aus der *Διαίρεσις τοῦ κατὰ φιλοσοφίαν λόγου* bei Stob., Ecl. II S. 42, 11—45, 6 Wachsm. Die Fundstellen weiterer Fragmente s. bei Diels und Martini (unten S. 195*).

Thrasyllos. Fragm. hist. Gr. ed. Müller III 501 ff. Theo Smyrn. ed. Hiller, s. dort d. Register unter Thrasyllus. Diels Vorsokr., s. d. Stellenregister u. d. W. Diog. Laërt. 3, 56 ff. mit den Parallelen in der Baseler Ausg. v. Diog. Laërt. Vita Plat. (s. oben S. 17).

Plutarchs Moralia u. a. hrsg. von Xylander, Venet. 1560 ff., in der Didotschen Sammlung von Dübner, Paris 1841, als Bd. III u. IV der Werke, und gesondert von Wyttenbach, 15 voll., Oxonii 1795—1830, Lips. 1796—1834. Neuerdings von Rud. Hercher, vol. I, Leipz. 1872, von G. N. Bernardakis, 7 Bde., Leipz. 1888—1896. Pl. über d. Seelenschöpfung im Timäus, hrsg. von Berth. Müller, Breslau 1873, Pr. Pl. Pythici dialogi tres, rec. Guil. R. Paton, Berl. 1893. Pl.s Werke, auf Grund der Kaltwasserschen Verdeutschung übers. u. mit Einl. u. Anm. vers. v. Jak. Mähly, Berl. Stuttg. 1888. 1889 (enthält nur einige Schriften aus den Moralia). Pl. Allerlei Weltweisheit. Vermischte Schriften, 3. Bd., nach d. Kaltwasserschen Übers. neu hrsg., München 1911 (= Klassiker d. Altert. I 13). Pl.s ausgewählte moralische Abhandlungen, übers. von Otto Güthling, Leipz. 1892/1894. Essay on the study and use of poetry by Plutarch and Basil the Great, translat. from the Greek with an introd. by Fr. Morg. Padelford, New York 1902 (Yale stud. in Engl., Alb. S. Cook, Edit., vol. 15). Pl. on the face in the moon, transl. by A. O. Prickard, Winchester 1911. Hollän-

dische Übersetzungen der Moralia und einzelner Teile derselben: M. Boas, Nederlandsche vertalingen der Moralia van Pl., in: Het Boek, 2. reeks van het Tijdschrift voor boek- en bibliotheekwezen 5 (1916), 1 ff. 85 ff., 229 ff. (Für ältere Gesamtausgaben, Kommentare, Indices usw. s. die Bibliographien und Werke über Geschichte der griechischen Literatur.) *Pseudepigraphisches.* J. Gildemeister und F. Bücheler, Ps.-Plutarchos π. ἀσκήσεως, Rhein. Mus. 27 (1872), 520 bis 538. (Diese Schrift findet sich in einem Manuskr. des 8. oder 9. Jahrh. mit anderen ins Syrische übers. griech. Schriften. Von Plut. rührt sie nicht her, sondern von einem oberflächlichen Sophisten entweder als Autor oder wenigstens als Bearbeiter, doch aus nicht viel späterer Zeit als der des Plutarch.) Die Placita bei Diels, Doxogr. Gr. S. 267—444. Fragment der Stromateis ebenda S. 577—583. Für andere pseudepigraphische Stücke s. die Gesamtausgaben des Plutarch.

Theon von Smyrna. Ältere Ausgaben der mathem. Schrift von Bullialdus, Paris 1644, J. J. de Gelder, Lugd. Batav. 1827. Liber de astron., ed. Th. H. Martin, Paris 1849. Theonis Smyrnaei philosophi Platonici expositio rerum mathematicarum ad legendum Platonem utilium, rec. E. Hiller, Lips. 1878. Th. d. Sm. philos. platon., exposit. d. connaissances mathém. util. p. l. lecture de Platon. trad. pour la prem. fois du grec en franç. avec le texte en regard par J. Dupuis, Paris 1892.

Albinos. Den Prolog (*Εἰσαγωγὴ εἰς τὴν τοῦ Πλάτωνος βίβλον· Ἀλβίνου πρόλογος*; der Titel variiert in den Hss.; s. Diels, Berliner Klassikertexte H. 2, S. XXVII, Praechter, Hermes 51 [1916], 514, 4) haben u. a. Schneider, Vratisl. 1852, Ind. lect., und K. F. Hermann im 6. Bande seiner Ausgabe der Schriften Platons S. 147—151 herausgegeben, den *Διδασκαλικὸς τῶν Πλάτωνος δογμάτων*, gewöhnlich *Εἰσαγωγὴ εἰς τὴν φιλοσοφίαν Πλάτωνος* genannt, nach den besten Hss. *Ἐπιτομὴ τῶν Πλάτωνος δογμάτων*, welcher infolge verderbter Lesart als Werk eines Alkinoos überliefert ist, Orelli in: Alexandri Aphrodisiensis de fato etc., Turici 1824, und K. F. Hermann im 6. Bande der Werke Platons S. 152—189. Der Text des Prologs mit kritischem Apparat bei Freudenthal, Hellenist. Studien, Heft 3, wo S. 241 auch die früheren Ausgaben aufgeführt sind. Der Prolog nach anderer Überlieferung bei J. B. Sturm, Biographisches über Plato aus dem Cod. Vat. gr. 1898 und die Isagoge d. Albinus auf Grund derselben Hs. herausg., Kaiserslautern 1901, Pr.

Apuleius. Seine sämtlichen Werke sind herausgegeben von Fr. Oudendorp Lugd. Bat. 1786—1823, dann von G. F. Hildebrand, Lpz. 1842, ed. minor 1843. Apulei Madaurensis opuscula quae sunt de philosophia, rec. A. Goldbacher, Wien 1876. Ap. *περὶ ἑρμηνείας* hrsg. von A. Goldbacher, Wien. Stud. 7 (1885), 259 ff., und von Ph. Meiss, Lörrach 1886, Pr. L. Apulei Madaur. scripta quae sunt de philosophia, rec. Paul. Thomas, Lips. 1908 (enthält auch *περὶ ἑρμηνείας*). Weitere Ausgaben bei Goldbacher und Thomas. Ausgaben der die Philosophie nicht unmittelbar berührenden Schriften bei Teuffel-Kroll-Skutsch, Gesch. d. röm. Liter. III S. 107 ff.

Favorinus (Phaborinos). Fragmente bei Müller, Fragm. hist. Gr. III 577—585, und Marres, s. unten S. 199*. Ein *Κορινθιακός* des F. steht als Nr. 37 unter den Reden des Dion Chrysostomos. Wahrscheinlich gehört ihm auch die unter Dions Werken stehende zweite Rede *Περὶ τύχης* (Nr. 64); s. die Ausgaben des Dion Chrys. in § 69. Neues Fragment des Favor. bei Reitzenstein, Hermes 35 (1900), 608.

Herodes Attikos. Die Ausgaben seiner philosophisch belanglosen Deklamation *Περὶ πολιτείας* s. bei Christ-Schmid, Gesch. d. griech. Lit. II[5] S. 536 Anm. 5 und Münscher, Pauly-Wissowa-Kroll Artikel Herodes No. 13 S. 952. Rede für die Metriopathie gegen die stoische Apathie bei Gellius 19, 12, s. die Gelliusausgaben.

Nigrinos. Das Referat Lukians (im „Nigrinos") über mündliche ethische Ausführungen dieses Platonikers darf in den leitenden Gedanken als geschichtlich treu angesehen werden (s. auch § 77 unter Lukian).

Celsus (Kelsos). C. R. Jachmann, De Celso philosopho disputatur et fragmenta libri quem contra Christianos edidit colliguntur, Königsb. 1836, Pr. Theod. Keim, Celsus' Wahres Wort, älteste Streitschrift antik. Weltansch. gegen

d. Christentum v. J. 178 n. Chr., wiederhergestellt, aus dem Griechischen übers., unters. u. erläutert, mit Lucian u. Minuc. Felix verglichen, Zürich 1873. Origenes' Schrift gegen Celsus, die Quelle unserer Fragmente, ist in der Kirchenväter-Sammlung der Berliner Akademie von P. Koetschau herausgegeben (Origenes' Werke I II, Leipzig 1899).

Maximi Tyrii Dissertationes ex rec. Io. Davisii, ed. II, cui accesserunt Marklandii adnotationes, cur. Io. Iac. Reiske, 2 voll., Lipsiae 1774; ed. Dübner (in Theophrasti Characteres etc.), Paris 1840. Max. Tyr. Philosophumena ed. H. Hobein, Lips. 1910; hier S. III ff. die früheren Ausgaben und Übersetzungen.

Hierax. Fragmente in Stob. Floril., s. d. Indices der Ausgaben u. Praechter unten S. 200*.

Iunkos. Fragmente in Stob. Floril., s. d. Indices der Ausgaben, Faltin und Fr. Wilhelm unten S. 200*.

Anonymer Kommentar zu Platons Theaetet (Papyrus 9782) nebst drei Bruchstücken philosoph. Inhalts (Pap. N. 8. 9766. 9569), unter Mitw. von J. L. Heiberg bearbeitet von H. Diels und W. Schubart, Berlin 1905 (Berliner Klassikertexte, Heft 2).

Papyrus Berolinensis N. 8. Im Anhang der Ausgabe des anonymen Kommentars zu Platons Theaetet (s. oben) S. 52 f.

Die Quelle des Diogenes Laërtios für die platonische Lehre. S. die Ausgaben des Diogenes Laërtios oben S. 17 und dazu die Literatur unten S. 201*.

Apollonios Syros. Auf diesen Platoniker aus hadrianischer Zeit (Spart. Vit. Hadr. c. 2) führt C. Haeberlin, Rhein. Mus. 62 (1907), 154 den von J. Bidez, Rev. de philol. 30 (1906), 161—172 veröffentlichten Papyrustext (Pap. 275 des Brit. Mus.) zurück (sehr zweifelhaft).

Eklektischer Platoniker bei Ps.-Plutarch de fato, Chalcidius, Nemesios. S. die Ausgaben dieser Schriftsteller (Plutarch oben S. 538 f., Chalcidius § 85, Nemesios § 84) und A. Gercke, Rhein. Mus. 41 (1886), 269 ff.

Der mittlere Platonismus zeigt eine ungemein mannigfaltige Verknüpfung von Lehren fremder Schulen mit altakademischem Lehrgute und befindet sich damit in einem auffälligen Gegensatz zu der verhältnismäßig konservativen Tradition innerhalb des Peripatos (s. § 71). Das erklärt sich zunächst aus der in den beiden Schulen verschiedenen Art und Grundlage der Lehrüberlieferung. Von Aristoteles besaß man und besitzen wir noch eine große Anzahl systematisch angelegter Schulvorträge, die in ihrer Zusammenfassung als Lehrschriften für die Fortpflanzung seiner Philosophie im Peripatos einen sicheren Grund boten. Analoge Lehrschriften liegen von Platon nicht vor, und auch die Spuren, die auf das Vorhandensein einzelner nachgeschriebener Vorlesungen im Altertum führen, sind nur spärlich (s. oben S. 209 f.). Bezeichnend ist, daß die Kommentiertätigkeit bei Aristoteles die Lehrschriften, bei Platon die Dialoge zum Gegenstande hat.[1]) Man war also für die Fortpflanzung der platonischen Lehre teils auf diese letzteren, teils auf eine schriftlich nicht fundierte, rein mündliche Weitergabe angewiesen. Die Dialoge lieferten in ihrer nicht systematischen Form, ihrer mehrfachen Vieldeutigkeit und ihren die eigene Entwicklung Platons spiegelnden Widersprüchen für die Lehrtradition nur einen schwankenden Boden[2]), und die mündliche Überlieferung ohne den Halt authentischer Lehr-

---

[1]) Hinsichtlich der verschiedenen Stellung von Lehrschriften und Dialogen zu Schule und Literatur sei an das oben S. 372 ff. Ausgeführte erinnert.

[2]) Wie weit die Wege der Interpretation platonischer Dialoge und aristotelischer Lehrschriften auseinandergehen, zeigen die Platon- und Aristoteleskommentare der Neuplatoniker.

darstellungen des Meisters entbehrte vollends der Widerstandskraft gegen das Eindringen abweichender Lehrmeinungen selbst in zentralen Punkten. Unter diesen Umständen begreift man die schon recht weitgehende Heterodoxie der alten Akademie, und es wird verständlich, wie es möglich war, daß die mittlere und neuere Akademie zum Skeptizismus abschwenken und bei der Rückkehr zum Dogmatismus Antiochos von Askalon seinen Satz von der wesentlichen Einigkeit der Hauptsysteme aufstellen konnte. In unserer Epoche tragen neu einsetzende oder doch sich verstärkende Faktoren, die gelehrte Arbeit an den Werken Platons, die religiöse Stimmung, die auch den Mythen fremder Völker Eingang in die griechische Anschauungswelt gewährt, vor allem aber der mächtig einwirkende Neupythagoreismus weitere Farben in das bunte Bild.

Bei diesem Eklektizismus kommt aber noch ein zweites, besonders für die Aufnahme peripatetischer Lehre wichtiges Moment in Betracht. Der Peripatos hatte positive Errungenschaften aufzuweisen, die über Platon hinausführten. Dahin gehört vor allem das System der Logik. Es war für den Schulbetrieb der Akademie unmöglich das zu ignorieren. Die Übernahme eines logischen Unterbaus von Aristoteles in den systematisierten Platonismus war selbstverständlich. Was von der aristotelischen Logik gilt, das gilt aber auch weiterhin von den Fortschritten einer verfeinerten begrifflichen Analyse, von der Hervorhebung und Ausnützung neuer Gesichtspunkte, wie sie Peripatos, Stoa und Skepsis gezeitigt hatten. Neue Probleme waren aufgetaucht, alte Probleme von neuen Standpunkten aus behandelt worden. Die Fragen nach Wesen und „Telos“ der Philosophie, die Lehren von Schicksal, Gütern, Affekten usw. waren in der nacharistotelischen Philosophie Gegenstand lebhaftester und vertiefender Diskussion. Wollte die Akademie nicht rückständig werden, so konnte sie gar nicht anders als hier das in fremden Schulen Geleistete berücksichtigen und gegebenen Falles sich zunutze machen. Insoweit ist die übliche Zurückführung des Eklektizismus auf ein Schwinden des Interesses für Reinheit und Konsequenz der Systeme und auf einen Mangel an wissenschaftlichem Sinn nur mit großer Einschränkung gutzuheißen.

Es ist nun freilich schwer, die notwendige Übernahme fremder Theorie und ihre innerliche Eingliederung in das System von der Tendenz alles zu kombinieren und kein Bröckchen irgendwo vorhandener Lehrtradition umkommen zu lassen, durchgängig zu scheiden. Aber an einzelnen Fällen läßt sich der Unterschied klar machen. Wenn beispielsweise Albinos eine *διαλεκτικὴ θεωρία* mit der Lehre vom Kriterium, Definitionslehre, Analytik, Syllogistik usw. sich aneignet (Alb. Didask. S. 154, 6 ff. H.), so läßt sich dabei lediglich bemängeln, daß er nicht ausdrücklich die Herkunft dieser Theorien feststellt und keine Grenze zieht zwischen der praktischen Ausführung gewisser logischer Operationen bei Platon und der erst durch Aristoteles ausgebildeten Theorie von diesen Operationen (a. a. O. S. 157, 9 ff. 158, 14 ff.); und in der Ethik war die aristotelische Lehre vom Mesotescharakter der ethischen Tugenden so sehr im Geiste der platonisch-altakademischen Metriopathie und eröffnete doch zugleich einen ergiebigen neuen Ausblick, daß auch hier nichts dagegen einzuwenden ist, wenn Albinos (a. a. O. S. 184, 13 ff.) diese Lehre annimmt. Wenn er hingegen (a. a. O. S. 166, 2 ff.) in *ὕλη* und *εἶδος* die Bestandteile des Körperlichen erkennt, das *εἶδος* aber wieder die *ἰδέαι* abbilden und an ihnen teilhaben läßt (vgl. zum Nebeneinander von *ἰδέαι* und *εἴδη* auch a. a. O. S. 155, 34 f.), so ist das eine Zusammenklitterung zweier denselben Grundgedanken verschieden ausgestaltender Theoreme des Platon und des Aristoteles, die wissenschaftlich keine Frucht bringt, und Ana-

loges gilt, wenn er (a. a. O. S. 173, 5 ff.) das stoische ἡγεμονικόν neben dem platonischen λογιστικόν ins menschliche Haupt verlegt.

Daß es im mittleren Platonismus nicht an Bestrebungen fehlte, die Lehren verschiedener Herkunft in ein System zu bringen, für das die zu erstrebende πρὸς τὸν θεὸν ὁμοίωσις eine Spitze bot, wird sich unten bei Besprechung des Gaios und seiner Schule zeigen. Ein einheitlicheres Lehrgebäude aber hat die gesamte Schule erst im Neuplatonismus errichtet, der die überlieferte Dogmatik einem neuen metaphysischen Prinzip unterwarf, unter dessen Wirkung er die Philosopheme umschmolz und zusammenschweißte.

Mit dem Eklektizismus kreuzen sich nun orthodoxe Tendenzen und Bekämpfung von Grundanschauungen und Einzeltheorien der Nachbarschulen. Darin lag eine natürliche Reaktion gegen die überhandnehmende Lehrmischung. Sie ging Hand in Hand mit einem eifrigeren Studium und einer vermehrten Kommentierung platonischer Dialoge. Diese boten zwar, wie bemerkt, im Vergleich mit den aristotelischen Lehrschriften für die Reinhaltung der Lehre ihres Verfassers keine sichere Norm. Aber die intensivere Beschäftigung mit ihnen führte doch zu einer Erhöhung der Autorität Platons und seiner unmittelbaren Äußerungen und hatte zur Folge, daß man sich auf die Unterschiede platonischer und nichtplatonischer Doktrin besann. Zeugnisse dafür geben die Streitschriften des Plutarch, des Tauros und des Attikos gegen Stoiker und Peripatetiker. Schon der schulmäßige Lehrbetrieb wirkte in diesem Sinne. Antiochos' Gleichsetzung der Hauptsysteme war in dem eben eröffneten Kampfe gegen den Skeptizismus begründet, der sich auf den Widerstreit der philosophischen Theorien berief. Auf die Dauer konnte die Schule, obwohl sie im ganzen in der eklektischen Richtung des Antiochos weiterging, doch nicht dabei bleiben, daß man im akademischen Hörsaal das Gleiche vernehme wie in dem der Peripatetiker und Stoiker. Der Schulpatriotismus drängte, Grenzen des Eigengutes zu markieren und es den Nachbarschulen gegenüber durch Angriff und Verteidigung zu wahren. Dabei mischen sich Eklektizismus und Orthodoxie in verschiedenartigster Weise. Man stellt Lehren einer fremden Schule bald die einer andern, die man sich aneignet, bald eigene entgegen. Gegenseitige Annäherung und Abstoßung, Beeinflussung und Befehdung der Systeme verschlingen sich je nach der Art der einzelnen Schulvertreter aufs mannigfachste. Die platonische Schule bietet in diesem Stadium das eigentliche Bild einer Übergangs- oder Vorbereitungsperiode. Sie trägt Steine aus den verschiedensten Brüchen zusammen und schichtet sie bald in dieser bald in jener Weise. Die Steine zu behauen und zu einem kunstvollen Bau zusammenzufügen bleibt dem Neuplatonismus vorbehalten.

Unter den Philosophen des mittleren Platonismus verfaßte

Derkylides ein mindestens elf Bücher umfassendes Werk über die platonische Philosophie (Simpl. z. Phys. S. 247, 31 f. D.). Seine Lebenszeit ist nicht genau festzustellen; doch kann er, wenn die tetralogische Einteilung des platonischen Schriftencorpus, der er folgt, mit Usener (Kl. Schr. III 161) auf den Grammatiker Tyrannion von Amisos zurückzuführen ist, nicht vor der Mitte des letzten vorchristlichen Jahrhunderts gelebt haben. Andererseits scheint er in dieser Einteilung Vorgänger des Thrasyllos gewesen zu sein (Albin. Eisag. 4 S. 149, 13 H.). Wie er sich in den Hauptproblemen zur Lehre Platons verhielt, ist nicht auszumachen. Erhaltene Fragmente, die wohl aus dem großen Werke stammen, betreffen mathematisch-astronomische Sonderfragen. Nach Simpl. z. Physik S. 256, 31 ff. ließe sich vermuten, daß er Platons Lehre ebenso wie vielleicht Eudoros monistisch auffaßte und sich dafür auf Platons

Schüler Hermodoros berief, der der Materie den Charakter einer ἀρχή absprach (vgl. auch Theon Smyrn. S. 199, 17 f. Hill.). Jedenfalls ist der Verlust eines Werkes zu bedauern, dessen Verfasser eine so alte Quelle wie Hermodoros benutzen konnte. — Besser als über Derkylides sind wir über

Eudoros aus Alexandreia (um 25 v. Chr.) unterrichtet. Er kommentierte vielleicht den platonischen Timaios (Plut. d. an. procr. in Tim. 3, 2; 16, 1. 8) und die aristotelische Metaphysik (Alex. z. Metaph. S. 59, 7 Hayd.), sicher die aristotelischen Kategorien (Simpl. z. d. Kateg., s. Kalbfleischs Index nomin. s. v. *Εὔδωρος*) und verfaßte eine Schrift über die Einteilung der Philosophie (*διαίρεσις τοῦ κατὰ φιλοσοφίαν λόγου*), in der er (wie es auch von Aëtios [Ps.-Plut. de plac., Stob. Ecl.] geschah) für die einzelnen Hauptfragen die Ansichten der verschiedenen Philosophen zusammenstellte (*βιβλίον . . . ἐν ᾧ πᾶσαν ἐπεξελήλυθε προβληματικῶς τὴν ἐπιστήμην*, Stob. Ecl. II S. 42, 8 ff.), also doxographisch (vgl. oben S. 29) verfuhr. Er teilte die Philosophie zunächst in die üblichen drei Teile, die er in der Reihenfolge: Ethik, Physik, Logik behandelte. In der Ethik sonderte er wieder einen theoretischen, hormetischen und praktischen Teil. Der erste hat es mit der Wertprüfung des zu wählenden Dinges zu tun, der zweite mit dem durch den Wert erregten Triebe, der dritte mit dem diesem Triebe entsprechenden Handeln (*τὸ μὲν περὶ τὴν θεωρίαν τῆς καθ' ἕκαστον ἀξίας, τὸ δὲ περὶ τὴν ὁρμήν, τὸ δὲ περὶ τὴν πρᾶξιν κτλ.* Stob. a. a. O. S. 42, 13 ff.). Alle diese Teile zerfallen wieder in Unterabteilungen. Eine Vergleichung mit Sen. Epist. 89, 14 f. zeigt, daß diese Einteilung auf einer stoischen Quelle beruht. Ein Kapitel der eudorischen Doxographie trägt den Titel *Περὶ τέλους* (Stob. a. a. O. S. 45, 11 ff.). „Telos" als Ausdruck für das letzte Ziel sittlichen Handelns hatte in der Stoa schon längst die Bedeutung eines Terminus und die Telosfrage den Rang eines philosophischen Hauptproblems erlangt (vgl. o. S. 450 f.). Die doxographische Anlage verlangte, daß auch für die platonische Philosophie ein Telos bestimmt werde. Eudoros — vielleicht nach dem Beispiel eines Vorgängers — wählte dazu die Stelle Plat. Theait. 176 b: *ὁμοίωσις θεῷ κατὰ τὸ δυνατόν* (Stob. a. a. O. S. 49, 8 ff.) und gab damit eine platonische Telosformel, die dem religiösen Sinne der Zeit entsprach und dauernd in Geltung blieb (vgl. oben S. 6). In dieser Telosbestimmung sollten nach Eudoros Sokrates und Pythagoras mit Platon übereinstimmen (Stob. a. a. O.). Daß sich Eudoros auch weiterhin mit den Pythagoreern befaßte, geht aus dem von Simplikios z. Physik S. 181, 10 ff. Diels mitgeteilten Bruchstück hervor, in welchem er ihre Lehre in platonisierend-neupythagoreischer Weise deutet. Und zwar läßt er sie ein doppeltes *ἕν* unterscheiden. Das eine, das zugleich die oberste Gottheit ist, bildet den letzten Grund alles Seienden. Aus ihm gehen ein zweites *ἕν*, das auch *μονάς* genannt wird, und die *ἀόριστος δυάς* (vgl. Platon, oben S. 342) hervor. Die beiden Glieder dieses Gegensatzes erhalten weitere Bezeichnungen, die sich z. T. mit solchen der pythagoreischen Tafel der Gegensätze (s. oben S. 81) decken, z. T. aber aus platonischen Lehren hergeleitet sind: das *ἕν* heißt zugleich *τεταγμένον* (vgl. Plat. Tim. 30 a, 69 b), *ὡρισμένον*, *γνωστόν* (vgl. den Gegensatz der erkennbaren intelligiblen und der mit der *δόξα* zu erfassenden sinnlichen Welt in Platons Politeia, oben S. 288), *ἄρρεν*, *περιττόν*, *δεξιόν*, *φῶς*, sein Gegenteil *ἄτακτον*, *ἀόριστον*, *ἄγνωστον*, *θῆλυ*, *ἀριστερόν*, *ἄρτιον*, *σκότος* (Simpl. a. a. O. S. 181, 25 ff.). Daß Eudoros diese Subsumption des Dualismus unter eine monistische Spitze auch auf Platon übertragen und Ideen und Materie einem obersten Einen untergeordnet habe, ist nach der bei ihm und den meisten anderen Platonikern seiner Zeit herrschenden Verschmelzung von Platonismus und Neupythagoreismus an sich wahrscheinlich, die dafür anzu-

führende Stelle Alex. z. Metaph. S. 59, 1 ff. Hayd. leidet aber an Schwierigkeiten, die einer sicheren Entscheidung im Wege stehen.

Fassen wir zusammen, so erscheint Eudoros als Eklektiker, der platonische, stoische und neupythagoreische Lehren vermischte und — dafür spricht seine Erklärung der Kategorien — zugleich erkannte, daß die platonische Schule an der von Aristoteles ausgebildeten Logik nicht vorübergehen dürfe. Einen platonisch-neupythagoreischen Eklektizismus treffen wir auch bei

Thrasyllos, der sich nach der Beschäftigung mit vielerlei Wissenschaft schließlich der platonischen Schule anschloß (Schol. z. Juvenal 2, 6, 576), zugleich aber durch seine Tätigkeit als Hofastrologe des Kaisers Tiberius (Schol. z. Juv. a. a. O., Tac. Ann. 6, 20 f. u. a.) an die neupythagoreische Mystik erinnert. Daß er Erörterungen über Mathematisches im weiteren Sinne (einschließlich der Musiktheorie und Astronomie) hinterlassen hat, bezeugen Fragmente bei Theon von Smyrna. Unter denen, die die pythagoreischen und platonischen Prinzipienlehren erörterten, nennt ihn ausdrücklich Porphyr. Vit. Plot. 20. Am bekanntesten ist er dadurch, daß sich die tetralogische Gruppierung der platonischen Gespräche, die freilich nicht seine Erfindung ist, an seinen Namen heftete (vgl. oben S. 236). Eine nach dem gleichen Prinzip angelegte Ordnung der Schriften des Demokritos ging ebenfalls unter seinem Namen (vgl. oben S. 119). — Das vollständigste und farbenreichste Bild eines Platonikers dieser Epoche erhalten wir von

Plutarchos von Chaironeia, für dessen Persönlichkeit und philosophischen Standpunkt uns in seinen Werken ein umfangreiches Material zur Verfügung steht. Er wurde um 45 nach Chr. als Sprößling einer von alters her angesehenen Familie seines Heimatstädtchens geboren. Seine wissenschaftliche Ausbildung erhielt er in Athen, wo er zur Zeit von Neros Besuch in Griechenland, 66 nach Chr., Schüler des Platonikers Ammonios war. Diesem Lehrer, der der Mathematik für die Beschäftigung mit der Philosophie großen Wert beilegte (de Ei ap. Delph. 17), verdankte er wohl auch die Anregung zu seinen mathematischen Studien. Daß er sich in jungen Jahren auch mit Rhetorik abgab, läßt sich aus der Haltung einiger seiner Schriften schließen. Erweitert wurde seine Bildung durch Reisen inner- und außerhalb Griechenlands. Nach Rom kam er wiederholt, zunächst in diplomatischer Mission im Auftrage seiner Vaterstadt. Die dort angeknüpften Freundschaftsverhältnisse mit hochstehenden Römern waren für sein weiteres Leben und seine Schriftstellerei von Bedeutung. Nach Suid. s. v. *Πλούταρχος* verlieh ihm Kaiser Trajan die Konsulwürde und wies die Beamten der Illyris (gemeint ist die später in den Reichsteil Illyricum aufgegangene Provinz Achaja) an, nichts ohne seine Zustimmung zu unternehmen, eine Angabe, die mit der Einschränkung richtig sein mag, daß ihm in irgendwelcher Form ein Einfluß auf die Provinzialverwaltung gegeben wurde. Eine Stütze bietet die Nachricht der Chronik des Eusebios (S. 164 Sch.), daß Plutarch (unter Hadrian) zum Statthalter von Griechenland bestellt worden sei (vgl. dazu Dittenberger, Syll. II[3] No. 829 mit Anm. 1). Trotz seiner römischen Beziehungen und einer lebhaften Bewunderung der geschichtlichen Größe Roms blieb aber der Chaironeier mit aller Wärme seiner Vaterstadt zugetan und beteiligte sich nach Kräften an ihrem politischen Leben. Hierbei gelangte er zur Würde des höchsten Gemeindebeamten, des Archon eponymos. Ein anderes Gebiet seiner praktischen Betätigung waren die Angelegenheiten des delphischen Apollonheiligtums, an dem er lange Jahre hindurch das Priesteramt bekleidete. Die guten Beziehungen zu Delphi erbten, wie Inschriften (s. oben S. 538) beweisen,

in der Familie fort. Endlich wirkte Plutarch auch als Lehrer der Philosophie, freilich, wie es scheint, nur in einem engeren, seine Söhne und andere persönlich Nahestehende umfassenden Kreise. Auch für die Beschäftigung mit der Philosophie bezeugen die gleichen delphischen Inschriften eine lange anhaltende Familientradition. In diesem vielseitigen Wirken, dem eine rege literarische Tätigkeit zur Seite ging, erreichte Plutarch ein hohes und anscheinend ungetrübtes Alter. Sein Tod ist in die Zeit um 125 nach Chr. anzusetzen.

Plutarch gehört als Mensch und als Schriftsteller zu den sympathischsten Erscheinungen des Altertums. Dieselbe sonnig-heitere, menschenfreundliche und fromme Stimmung, die sein Verhältnis zu Familie und Freunden, zur Heimatgemeinde und zum delphischen Gotte durchzieht, bildet auch einen Hauptreiz seiner überaus zahlreichen Werke und hat neben deren positivem Inhalte dazu beigetragen, Plutarch zu einem der bei allen Nationen am meisten bewunderten und für die kulturelle Verbindung von Antike und Gegenwart wertvollsten Autoren zu machen. Die griechisch-römischen Parallelbiographien, die seinen Weltruf in erster Linie begründet haben, müssen hier beiseite bleiben. Ebenso aus dem zweiten a potiore „Moralia" benannten Hauptteile des plutarchischen Corpus die Abhandlungen und Stoffsammlungen zur politischen Geschichte, Literaturgeschichte, Musikgeschichte, Naturwissenschaft, Medizin usw., die mit der Philosophie im engeren Sinne des Wortes in keinem oder doch nur sehr losem Zusammenhange stehen. Dagegen sind an philosophisch wichtigen Werken die folgenden zu nennen: a) die Schriften zur Platonexegese: *Πλατωνικὰ ζητήματα* (Quaestiones Platonicae, S. 999 ff. der Ausg. v. Xylander, deren Seitenzahlen den neueren Ausgaben beigedruckt sind), *Περὶ τῆς ἐν Τιμαίῳ ψυχογονίας* (De animae procreatione in Timaeo, S. 1012 ff.). Gewissermaßen die Kehrseite dieser Abhandlungen bilden b) die Streitschriften gegen Stoiker und Epikureer: *Περὶ Στωικῶν ἐναντιωμάτων* (De repugnantiis Stoicis, S. 1033 ff.), *Ὅτι παραδοξότερα οἱ Στωικοὶ τῶν ποιητῶν λέγουσιν* (Stoicos quam poetas absurdiora dicere, S. 1057 f., nur im Auszuge erhalten), *Περὶ τῶν κοινῶν ἐννοιῶν πρὸς τοὺς Στωικούς* (De communibus notitiis adv. Stoicos, S. 1058 ff.), *Ὅτι οὐδὲ ζῆν ἔστιν ἡδέως κατ' Ἐπίκουρον* (Ne suaviter quidem vivi posse secundum Epicurum, S. 1086 ff.), *Πρὸς Κολώτην* (Adversus Coloten, S. 1107 ff.), *Εἰ καλῶς εἴρηται τὸ Λάθε βιώσας* (De latenter vivendo, S. 1128 ff.; zur Sache vgl. oben S. 484). Unter den wenigstens der Betitelung nach weder der Exegese noch der Polemik gewidmeten Werken stellen wir obenan c) die Schrift *Περὶ τοῦ ἐμφαινομένου προσώπου τῷ κύκλῳ τῆς σελήνης* (De facie in orbe lunae, S. 920 ff.), die sich zunächst, unter starker Einwirkung des Poseidonios, mit kosmologisch-astronomischen Fragen beschäftigt. Die daran geknüpften, ebenfalls den Einfluß des Poseidonios verratenden psychologisch-eschatologischen Ausführungen leiten über zu d) den psychologischen Schriften. Die Traktate *Περὶ ψυχῆς* (De anima, S. 719 ff. Wyttenbach), *Εἰ μέρος τὸ παθητικὸν τῆς ἀνθρώπου ψυχῆς ἢ δύναμις* (Quod in animo humano affectibus subiectum parsne sit eius an facultas, S. 706 ff. Wyttenbach) und *Πότερον ψυχῆς ἢ σώματος ἐπιθυμία καὶ λύπη* (Utrum animae an corporis sit libido et aegritudo, S. 693 ff. Wyttenbach) sind nur fragmentarisch erhalten. Der Tierpsychologie gelten *Πότερα τῶν ζῴων φρονιμώτερα, τὰ χερσαῖα ἢ τὰ ἔνυδρα* (De sollertia animalium, S. 959 ff., gegen die stoische Lehre von der Vernunftlosigkeit der Tiere gerichtet) und *Γρύλλος* (*Περὶ τοῦ τὰ ἄλογα λόγῳ χρῆσθαι*, Bruta ratione uti, S. 985 ff.; zum Titel und zu der gegen Epikur oder die Kyniker und Stoiker gekehrten Tendenz der Schrift s. Usener, Epicurea

S. LXX f., Dümmler, Arch. f. Gesch. d. Philos. 4 [1891], 665, 1 = Kl. Schr. I 317, Philippson, Neue Jahrb. f. d. klass. Altert. usw. 23 [1909], 506 ff.). Einreihen lassen sich hier auch die beiden Traktate *Περὶ σαρκοφαγίας* (De esu carnium, S. 996 ff.), insofern sie aus De soll. anim. das Fazit im Sinne einer pythagorisierenden Enthaltung von Fleischkost ziehen. Sehr zahlreich sind e) die ethischen Abhandlungen, die sich teils mit moralischen Problemen allgemeiner und prinzipieller Art, teils mit sittlichen Fragen des täglichen Lebens und Verkehrs befassen. Hierher gehören: *Ὅτι διδακτὸν ἡ ἀρετή* (Virtutem doceri posse, S. 439 f.), *Περὶ τῆς ἠθικῆς ἀρετῆς* (De virtute morali, S. 440 ff.), *Περὶ ἀρετῆς καὶ κακίας* (De virtute et vitio, S. 100 f.), *Περὶ εὐθυμίας* (De tranquillitate animi, S. 464 ff.), *Εἰ αὐτάρκης ἡ κακία πρὸς κακοδαιμονίαν* (An vitiositas ad infelicitatem sufficiat, S. 498 ff.), *Πότερον τὰ τῆς ψυχῆς ἢ τὰ τοῦ σώματος πάθη χείρονα* (Animine an corporis affectiones sint peiores, S. 500 ff.), *Πῶς ἄν τις αἴσθοιτο ἑαυτοῦ προκόπτοντος ἐπ' ἀρετῇ* (De profectibus in virtute, S. 75 ff.), *Περὶ τύχης* (De fortuna, S. 97 ff.; gipfelt in dem platonischen Satze [s. oben S. 263. 267], daß es nur die *φρόνησις = τὸ πᾶσι καλῶς χρῆσθαι δυνάμενον* sei, die den *τυχηρά* Wert gebe), *Περὶ ἀοργησίας* (De cohibenda ira, S. 452 ff.), *Περὶ ἀδολεσχίας* (De garrulitate, S. 502 ff.), *Περὶ πολυπραγμοσύνης* (De curiositate, S. 515 ff.), *Περὶ φιλοπλουτίας* (De cupiditate divitiarum, S. 523 ff.), *Περὶ δυσωπίας* (De vitioso pudore, S. 528 ff.), *Περὶ φθόνου καὶ μίσους* (De invidia et odio, S. 536 ff.), *Περὶ τοῦ ἑαυτὸν ἐπαινεῖν ἀνεπιφθόνως* (De se ipso citra invidiam laudando, S. 539 ff.), *Περὶ τοῦ μὴ δεῖν δανείζεσθαι* (De vitando aere alieno, S. 827 ff.), *Πῶς ἄν τις διακρίνειε τὸν κόλακα τοῦ φίλου* (De adulatore et amico, S. 48 ff.), *Περὶ πολυφιλίας* (De amicorum multitudine, S. 93 ff.), *Πῶς ἄν τις ὑπ' ἐχθρῶν ὠφελοῖτο* (De inimicorum utilitate, S. 86 ff.). Mit den ethischen Traktaten zusammengehörig ist f) die Gruppe der politischen Schriften: *Περὶ μοναρχίας καὶ δημοκρατίας καὶ ὀλιγαρχίας* (De unius in republica dominatione, populari statu et paucorum imperio, S. 826 f. [nur ein Bruchstück überliefert]), *Εἰ πρεσβυτέρῳ πολιτευτέον* (An seni sit gerenda respublica, S. 783 ff.), *Πολιτικὰ παραγγέλματα* (Praecepta gerendae reipublicae, S. 798 ff.), *Περὶ τοῦ ὅτι μάλιστα τοῖς ἡγεμόσι δεῖ τὸν φιλόσοφον διαλέγεσθαι* (Maxime cum principibus philosophandum esse, S. 776 ff.), *Πρὸς ἡγεμόνα ἀπαίδευτον* (Ad principem ineruditum, S. 779 ff.). An die Abhandlungen über staatliche Dinge fügen sich gut g) die dem Familienleben gewidmeten Schriften: *Περὶ φιλαδελφίας* (De fraterno amore, S. 478 ff.), *Γαμικὰ παραγγέλματα* (Coniugalia praecepta, S. 138 ff.), *Περὶ τῆς εἰς τὰ ἔγγονα φιλοστοργίας* (De amore prolis, S. 493 ff.), *Ἐρωτικός* (Amatorius, S. 748 ff., zugunsten der Ehe gegen die Päderastie) und an diese wieder h) die pädagogischen Werke: *Πῶς δεῖ τὸν νέον ποιημάτων ἀκούειν* (De audiendis poetis, S. 14 ff.), *Περὶ τοῦ ἀκούειν* (De audiendo, S. 37 ff.). Schließlich gehören in den weiteren Bereich der Ethik i) die Trostschriften: *Περὶ φυγῆς* (De exilio, S. 599 ff., Trostschrift an einen in der Verbannung lebenden Freund), *Παραμυθητικὸς πρὸς τὴν ἰδίαν γυναῖκα* (Consolatio ad uxorem, S. 608 ff.). In den meisten dieser ethischen Schriften in weiterem Sinne hat Plutarch nicht nur die Ergebnisse eigenen Nachdenkens und eigener Erfahrung, sondern auch die Früchte einer ausgedehnten Belesenheit wie in anderer so auch in stoischer Literatur verarbeitet, und der Tatsachensinn des Historikers und Politikers bewirkte, daß diese Abhandlungen von der ermüdenden Langweiligkeit abstrakter Moraltraktate frei sind. Zu einer besonderen Klasse vereinigen sich endlich k) die religiösen Abhandlungen: *Περὶ τῶν ὑπὸ τοῦ θείου βραδέως τιμωρουμένων* (De sera numinis vindicta, S. 548 ff., eine Theodizee), *Περὶ τοῦ Σωκράτους δαιμονίου* (De genio Socratis, S. 575 ff.), *Περὶ Ἴσιδος καὶ Ὀσίριδος* (De Iside et Osiride,

S. 350 ff.), *Περὶ δεισιδαιμονίας* (De superstitione, S. 164 ff.) und die eine Gruppe bildenden pythischen Dialoge: *Περὶ τῶν ἐκλελοιπότων χρηστηρίων* (De defectu oraculorum, S. 409 ff.), *Περὶ τοῦ ΕΙ τοῦ ἐν Δελφοῖς* (De Ei Delphico, S. 384 ff.), *Περὶ τοῦ μὴ χρᾶν ἔμμετρα νῦν τὴν Πυθίαν* (De Pythiae oraculis, S. 394 ff.). — Anhangsweise seien die für Philosophie nur wenig ergiebigen Schriften *Τῶν ἑπτὰ σοφῶν συμπόσιον* (Septem sapientium convivium, S. 146 ff.) und *Συμποσιακὰ προβλήματα* (S. 612 ff.) genannt. — Zahlreiche für Plutarchs Philosophie in Betracht kommende Werke sind nur aus Titelanführungen oder dürftigen Fragmenten bekannt, darunter Exegetisches und Apologetisches zu Platon, weitere Streitschriften gegen Stoiker und Epikureer, Erkenntnistheoretisches, Ethisches und Philosophiegeschichtliches (vgl. im einzelnen den Lampriaskatalog [VII 473 ff. Bernardakis, die philosophischen Nummern zusammengestellt bei Christ-Schmid, Gesch. d. griech. Lit. II⁵ 386]; Weiteres bei Christ-Schmid a. a. O. 390). Andererseits ist unter Plutarchs Namen manches ihm nicht Gehörige auf uns gekommen. Genannt zu werden verdienen insbesondere die Placita (s. oben S. 29), die Schriften *Περὶ παίδων ἀγωγῆς* (De educatione puerorum, S. 1 ff., über Quelle und Standpunkt s. Dyroff, unten S. 195*, und Glaeser, unten S. 196*), *Παραμυθητικὸς πρὸς Ἀπολλώνιον* (Consolatio ad Apollonium, S. 101 ff.; dazu Pohlenz, De Cic. Tusc. disput., Gött. 1909, Pr., S. 15 ff., Philippson, Berl. philol. Wochenschrift 1917, 502), *Περὶ τοῦ βίου καὶ τῆς ποιήσεως Ὁμήρου* (De vita et poesi Homeri, S. 1058 ff. Wytt.), *Ὑπὲρ εὐγενείας* (Pro nobilitate, S. 915 ff. Wytt.), *Περὶ εἱμαρμένης* (De fato, S. 568 ff.; s. zu Ende dieses Paragraphen).

Schon das bisher über Plutarchs Leben und Werke Gesagte eröffnet einen Ausblick auf wichtige Züge seiner Philosophie, in denen sich wieder der für seine Zeit und Schule charakteristische Philosophiebetrieb widerspiegelt. Zunächst ergibt sich, daß er sich mit Exegese Platons befaßte. Die Art freilich, wie er diese Exegese vollzog, bestätigt, an der üblichen peripatetischen Aristotelesexegese gemessen, was oben über den verschiedenen Verlauf akademischer und peripatetischer Lehrtradition bemerkt wurde. Nicht wenig wird in Platon hineingetragen, was der natürlichen Auffassung seines Textes widerspricht. Auf der andern Seite zeugen die Streitschriften von dem Bestreben, die Schulgrenzen zu wahren, und erinnern an die in dieser Epoche in Verbindung mit der gelehrten Arbeit an den Schriften der Schulgründer aufkommende Orthodoxie (s. oben S. 542). Tatsächlich ist freilich sein Standpunkt ein weitgehender Eklektizismus mit Vorwalten des Platonischen. Nicht nur Poseidonios, sondern auch die vorzugsweise bekämpften Altstoiker haben an dem Inhalte seiner Schriften und dem Bestande seiner Lehrmeinungen erheblichen Anteil. Dazu kommen peripatetische, ganz besonders aber pythagoreische Elemente, die sich mit der wieder der Zeitrichtung entsprechenden stark mystisch gefärbten Religiosität vereinigen. In dieser Mischung von Pythagoreismus und Platonismus knüpft Plutarch wie auch andere Mittelplatoniker an die Lehre der älteren Akademie an — Xenokrates ist für ihn eine Autorität —, gewiß nicht ohne Einwirkung der im ersten Jahrhundert vor Chr. erneuerten pythagoreischen Schule. Aber auch der Skeptizismus der mittleren und neueren Akademie ist auf ihn nicht ohne Einfluß geblieben. Er tritt hervor als Kehrseite des Mystizismus, der die Belehrung von göttlichen Offenbarungen in Vorzeichen, Orakeln u. dgl. erwartet zum Ersatz der unsicheren und engbegrenzten menschlichen Wahrheitserkundung. So bietet Plutarchs Philosophie ein sehr buntfarbiges Bild, dessen schillernder Charakter noch verstärkt wird durch Diskrepanzen zwischen einzelnen, vermutlich verschiedenen Lebensaltern des Verfassers angehörigen Schriften, wie der rationalisierenden Abhandlung De superstitione auf der einen Seite und den

mystischen Pythischen Dialogen, den Werken De Iside et Osiride und De sera numinis vindicta auf der anderen. Auch ist es nicht immer leicht zu sagen, wie weit wir es bei Ausführungen Plutarchs mit dem ernst zu nehmenden Ausdruck einer eigenen dogmatisch fixierten Überzeugung oder mit momentaner Anbequemung an die Darstellung eines Vorgängers zu tun haben.

Fragen wir nun nach Plutarchs Hauptlehren im einzelnen, so treten in seiner Metaphysik und Theologie zwei Gesichtspunkte scharf hervor, beide im Zusammenhang mit Plutarchs Streben nach einem möglichst reinen und erhabenen Gottesbegriff. Erstlich kann die Gottheit nicht die Ursache von allem mit Einschluß des Schlechten sein. Die unbegrenzte Ursächlichkeit der Gottheit schlösse die Existenz des Schlechten ebensosehr aus wie der Mangel jeder Ursächlichkeit Gottes die des Guten. So gelangt Plutarch zu zwei Urgründen, einem guten und einem bösen. Anknüpfungspunkte boten zunächst die Lehre des alten Platon von der doppelten Weltseele (s. oben S. 331. 335. 346), und die pythagoreische Gegensatztafel (s. oben S. 81) in Verbindung mit der spätplatonischen Entgegensetzung des Einen und der unbegrenzten Zweiheit (s. oben S. 342). Aber auch bei Heraklit, Empedokles, Anaxagoras (*νοῦς — ἄπειρον*) und Aristoteles (*εἶδος — στέρησις*) findet Plutarch Stützen seiner Ansicht, ebenso in Anschauungen der griechischen Volksreligion und in Lehren orientalisch-ägyptischer Weisen (de Is. et Osir. 45 ff.; de def. orac. 10. 35 u. a. St.). Dieser Dualismus ist nun aber nicht etwa mit einem solchen von Gottheit oder Idee und Materie identisch, so daß die letztere das Prinzip des Bösen bildete. Sie ist vielmehr als eigenschaftslos und jeder eigentümlichen Kraft entbehrend auch hinsichtlich des Guten und Bösen völlig neutral, wofür sich Plutarch auf den platonischen Timaios beruft (de anim. procr. 6, 4 ff.); ja anderwärts wird ihr sogar, jedenfalls in Verfolgung platonischer und aristotelischer Gedanken, ein natürliches Streben nach dem Guten und eine Liebe zu ihm zugeschrieben, von dem sie sich ja als das weibliche Element in der Kosmogonie befruchten läßt (de Is. et Os. 53, vgl. oben S. 322. 396. 397). Je mehr nun aber die Gottheit mit dem reinen Guten zusammenfällt, je höher ihre Stellung ist, desto weniger kann sie mit der Gutes und Böses vermischenden Welt in unmittelbarer Berührung stehen. Wir gelangen damit zu dem zweiten Hauptpunkte der plutarchischen Metaphysik und Theologie. Die hochgesteigerte Transzendenz der Gottheit verlangt vermittelnde Instanzen zwischen ihr und der Welt. Auch hier bot schon der platonische Timaios in seiner Lehre von der Weltseele und vom Schaffen der unteren Götter (s. oben S. 321. 322. 325) eine Grundlage. Die Weltseele ist nach Plutarch, insofern sie an Vernunft, Verstand und Harmonie teilhat, Schöpfung, Teil und Ausfluß der Gottheit (Plat. quaest. 2, 2), aber auch das zweite, dem Guten widerstrebende Prinzip kommt in ihr zur Geltung (de Is. et Os. 49). Auch in der Annahme der unteren Götter, der Sterngottheiten, schließt er sich Platon und anderen Vorgängern an. Eine besonders wichtige Vermittlerrolle spielen aber die Dämonen, in deren philosophischer Verwendung nach dem Vorgange Platons (Symp. 202 e f.; s. auch Epin. 984 e, oben S. 335) vor allem Xenokrates und Poseidonios volkstümliche Anschauungen umgebildet und systematisiert hatten (vgl. Heinze, Xenokr. S. 79 ff.). Ihnen folgt Plutarch. Die Dämonen sind ihm das eigentliche Band zwischen Götter- und Menschenwelt (de def. orac. 10. 13). Sie greifen schützend und züchtigend ein ins menschliche Leben und sind damit das Werkzeug der göttlichen Vorsehung, auf die Plutarch — allerdings unter Abweisung des stoischen Fatalismus (de Stoic. rep. 46 f. u. ö.) — großes Gewicht legt (non posse suav. viv. sec. Epic. 22 u. ö.), sie

beaufsichtigen als Diener der Götter Orakel, Kulte und Mysterien (de fac. 30, de def. orac. 13).

So war das Gebiet übermenschlicher Wesenheiten bei Plutarch reichlich bevölkert. Dazu kam noch seine freundliche Stellung zur Volksreligion, nicht nur der griechischen, sondern der aller Nationen insgesamt. Wie Sonne und Mond, Himmel, Erde und Meer allen Menschen gemeinsam sind, aber hier so, dort anders benannt werden, so wirken auch allüberall ein Logos und eine Pronoia mit den ihnen untergeordneten Kräften, werden aber nach verschiedenem Brauch und Gesetz und unter verschiedenen Symbolen verehrt und angesprochen (de Is. et Os. 67). Die Gleichsetzung hellenischer und barbarischer Götter ist zwar den Griechen von Hause aus nicht fremd, und Cic. de nat. deor. 1, 30, 84 ist ein Beweis dafür, daß sie auch in der früheren Akademie heimisch war.[1]) Aber die Art, wie Plutarch von diesem Synkretismus philosophischen Gebrauch macht, zeigt doch, daß wir uns auf dem Wege zum Neuplatonismus befinden. Zwar unterscheidet er nach dem Vorgang der mittleren Stoa (s. o. S. 502. 531) die drei Theologien der Dichter, der Gesetzgeber und der Philosophen (Amator. 18, 10) und urteilt herbe genug über die Verehrung menschen- und tiergestaltiger Götter und über die der Götter unwürdigen Vorstellungen des Mythus, und dies nicht nur in der wohl seiner Jugendzeit angehörigen freieren Schrift de superst. (c. 6. 10), sondern auch in den mystisch-frommen Werken eines späteren Alters, de Is. et Os. (c. 71) und de def. orac. (c. 15). Auch die stoische Rationalisierung des Volksglaubens will er nicht gelten lassen, insofern sie das Göttliche mit Luft, Feuer und Wasser gleichsetzt und in das Geschehen der vergänglichen körperlichen Welt verwickelt (de def. or. 29, vgl. de Is. et Os. 66). Aber in anderer Weise macht er selbst von der Allegorese umfänglichen Gebrauch und weiß damit Kulte und Mythen, indem er in ihnen philosophische Gedanken ausgedrückt findet, zu rechtfertigen (zum Prinzip vgl. de Is. et Osir. 58. 68). Das hervorragendste Beispiel dieser Allegorese bietet die Schrift de Iside et Osiride. Osiris bedeutet hier das Prinzip des Guten, Typhon das des Bösen, Isis die zum Guten hinneigende Materie. Was im einzelnen der Mythus von diesen und anderen ägyptischen Sagengestalten berichtet, wird auf metaphysische, kosmogonische und psychologische Tatsachen gedeutet. Bemerkenswert ist in aller dieser Willkür ein methodisches Prinzip, das an die spätere Methodisierung der Allegorese durch Iamblichos (s. § 81) erinnert: die Deutung darf nicht zu eng sein und auf eine nur bei einem Volke gangbare Vorstellung erfolgen, sie muß vielmehr die Allgemeingültigkeit des im Mythus Symbolisierten sich zum Ziele setzen (de Is. et Os. 66).

Die in Plutarchs Theologie hervortretende Tendenz, der Überweltlichkeit der Gottheit nichts zu vergeben, zeigt sich auch in einem Hauptpunkte seiner Kosmologie. Die auch bei den Platonikern zur Herrschaft gelangte peripatetisierende Auffassung der Weltschöpfung des platonischen Timaios (s. oben S. 356) wies er in einer besonderen Schrift (*Περὶ τοῦ γεγονέναι κατὰ Πλάτωνα τὸν κόσμον*, Lampriaskatalog Nr. 66) zurück, die uns verloren ist, deren Grundgedanken er aber de anim. procr. 4 wiederholt. Er findet hier, die Anfangslosigkeit der Welt stimme nicht zu der Priorität der Seele vor dem Körper und der Gottheit vor der Welt, wie sie sich aus Plat. Nomoi 892 a ff. (oben S. 331) ergibt. Weniger eng hält er sich an den Schulbegründer in der Frage, ob es eine Welt oder deren mehrere gebe. Platon hatte Tim. 55 c nach Behandlung der fünf regelmäßigen Körper, von denen er aber nur vier für seine Elementenlehre ver-

[1]) Vgl. Wissowa, Arch. f. Religionswiss. 19 (1918), 2 ff.

wendete, die Möglichkeit offen gelassen, daß fünf Welten existieren, sich aber für die Annahme einer Welt entschieden (apodiktischer Tim. 31 a. 34 b). Plutarch, der in Übereinstimmung mit spätplatonischer und peripatetischer Lehre (s. oben S. 336. 399. 401) fünf Elemente ansetzt, gibt der Annahme von fünf Welten den Vorzug (de def. orac. 32 ff. 37; de Ei ap. Delph. 11; hier c. 34 Parallele mit den fünf Kategorien des platonischen Sophistes [oben S. 309]). Ferner unterscheidet er in deutlicher Anlehnung an den Mythus des Politikos (269 c ff.) zwei miteinander abwechselnde Weltzustände, indem er bald die Vernunft der Weltseele sich abstumpfen und gewissermaßen in Schlaf verfallen, bald wieder sich aufrichten und zur Gottheit, die die Welt „mitdreht und mitrichtet", aufblicken läßt (de an. procr. 28).

An die transzendente Richtung der Theologie Plutarchs werden wir auch durch einen Zug seiner Psychologie erinnert. Es ist die Erhebung des *νοῦς* über die *ψυχή*. De virt. mor. 3 hält sich Plutarch allerdings an die platonische Seelentrichotomie und unterscheidet innerhalb der *ψυχή* das *νοερὸν καὶ λογιστικόν*, das *θυμοειδές* und das *ἐπιθυμητικόν*. De Ei ap. Delph. 13, de def. or. 36 kombiniert er damit die aristotelische Einteilung und scheidet *θρεπτικόν* (bez. *φυτικόν*), *αἰσθητικόν*, *ἐπιθυμητικόν*, *θυμοειδές* und *λογιστικόν*. Weiter führt schon de an. procr. 27, 8, wo gesagt ist, daß die *ψυχή* das der Leidenschaft unterworfene Element aus sich selbst hervorgehen lasse, am *νοῦς* aber von seiten des besseren (göttlichen und leidenslosen) Prinzips Teil erhalten habe. Ausdrücklich ist die Scheidung von *νοῦς* und *ψυχή* de gen. Socr. 22 S. 591 und de fac. 28 S. 943 ausgesprochen, wenn auch an der ersteren Stelle von einem „Teilhaben" der *ψυχή* am *νοῦς* die Rede ist. Der *νοῦς* ist so wenig im Menschen wie ein im Spiegel sich abbildender Gegenstand sich im Spiegel befindet (de gen. Socr. a. a. O.), und soweit die *ψυχή* besser und göttlicher ist als der Leib, soweit ist der *νοῦς* besser und göttlicher als die Seele (de fac. a. a. O.). Daß diese Erhebung des *νοῦς* eine Nachwirkung aristotelischer Doktrin ist, wurde schon oben S. 523 bei Marc Aurel bemerkt, der gleichfalls *σῶμα*, *ψυχή* und *νοῦς* unterscheidet. Wie bei diesem so tritt auch bei Plutarch die Erhebung des *νοῦς* mit dem platonisch (Tim. 90 a)-stoischen Satze von der Vernunft als dem Daimon des Menschen in Verbindung. Doch läßt sich den hierfür als Quelle dienenden eschatologischen Mythen in de genio Socr. und de fac. in orb. lun., die zum mindesten im wesentlichen auf Poseidonios zurückgehen, keine widerspruchslose Dogmatik abgewinnen. Nach de gen. Socr. 22 S. 591 e f. ist im Gegensatze zu der im Körper eingeschlossenen Seele der Nus als außerhalb befindlich der Daimon, und unter den Gestirnen sind die höheren die Dämonen der Menschen, denen man den Besitz des Nus nachrühmt. Anderswo (de fac. 30, 1 ff.) erscheinen die aus dem Körper geschiedenen Seelen noch vor der Lösung ihrer Verbindung mit dem Nus als Dämonen, und zwar sind diese keine anderen als jene Beaufsichtiger der Menschen, die uns bereits bei Besprechung von Plutarchs Theologie vorgekommen sind. Vollziehen sie ihre Aufgabe nicht gut, lassen sie sich Handlungen der Leidenschaft und Ungerechtigkeit zu Schulden kommen, so werden sie zur Strafe wieder in menschliche Leiber verstoßen (de fac. 30). Des Näheren gibt nach dem Mythus in de facie die Erde den Leib, der Mond die Seele und die Sonne den Nus. Nach einem ersten Tode irrt eine jede Seele (noch in Verbindung mit dem Nus, falls sie eines solchen teilhaftig ist) eine Zeit lang zwischen Erde und Mond umher, die schlechte, um Vergeltung zu erleiden, die gute zu ihrer Reinigung von der Ausdünstung des Leibes. Im günstigen Falle gelangen die Seelen nach Ablauf dieser Zeit zum Monde. Auf ihm verweilen sie als in ihrer Heimat und sind nun Dämonen. Doch steigen sie zur

Ordnung der menschlichen Dinge zeitweise auf die Erde herab. Ein zweiter Tod trennt den Nus von der Seele. Wie nach dem ersten Tode der Leib in Erde zerfällt, aus der er gebildet ist, so löst sich nach dem zweiten die Seele in den Mond auf, der sie gegeben hat; der Nus aber kehrt zur Sonne zurück.

Auf den Fortbestand der Seele, der in den genannten beiden Dialogen in der poetischen Darstellung des Mythus erscheint, legt Plutarch auch da, wo er seiner in prosaischerer Weise gedenkt, allen Nachdruck. Sie erscheint ihm mit der göttlichen Vorsehung ohne weiteres gegeben (de ser. num. vind. 18). Bisweilen erinnern seine Ausführungen an Seneca und an christliche Anschauungen. So spricht er von der Herrlichkeit des zukünftigen Daseins für die, die fromm und gerecht gelebt haben, von dem zu erlangenden Siegespreis nach dem Kampfe des Lebens, aber auch von der Vergeltung des Bösen, ferner vom Wiedersehen lieber Verwandten und Freunde und von der trostreichen Hoffnung, die der Unsterblichkeitsglaube schon in diesem Leben gewähre (de ser. num. vind. 18, non posse suav. viv. sec. Epic. 28 f.). Aus Platons Phaidon (s. oben S. 281) stammt der Gedanke, daß die Seele erst nach dem Scheiden aus dem Leibe zur vollen Wahrheitserkenntnis befähigt und das Philosophieren eine *μελέτη τοῦ ἀποθνήσκειν* sei (vgl. Plat. Phaidon 80 e. 81 a).

Die Annahme einer peripatetischen Beeinflussung der Nuslehre Plutarchs gewinnt eine gewisse Stütze durch die auffallende Abhängigkeit der plutarchischen Ethik von der des Aristoteles. Schon der Titel der Schrift *Περὶ τῆς ἠθικῆς ἀρετῆς* läßt Anschluß an Aristoteles (s. oben S. 406 ff.) erwarten, und ihr Inhalt gibt die Bestätigung. Die Dinge sind nach Plutarch entweder an sich (ohne notwendige Beziehung auf uns), wie Erde, Himmel, Sterne, Meer; oder sie stehen in (notwendiger) Beziehung zu uns, wie Gutes und Schlechtes, Erstrebens- und Meidenswertes, Lust- und Schmerzbringendes. Der Teil des *λόγος*, der den Dingen der ersteren Art gilt, ist das *ἐπιστημονικὸν καὶ θεωρητικόν*, der den Dingen der zweiten Art geltende das *βουλευτικὸν καὶ πρακτικόν*. Die Tugend des ersteren ist die *σοφία*, die des zweiten die *φρόνησις*. Der *πρακτικὸς λόγος* hat mit dem Triebe des vernunftlosen Seelenteiles zu rechnen, dessen Affekte er so regeln muß, daß sie zwischen dem Zuviel (*ὑπερβολή*) und dem Zuwenig (*ἔλλειψις*) die richtige Mitte halten (de virt. mor. 5, vgl. Aristoteles oben S. 407). Die Beschaffenheit, die der vernunftlose Seelenteil in seiner Gestaltung durch den *λόγος* vermöge der Gewöhnung (*ἔθος*) annimmt, ist das *ἦθος* (auch die Beziehung von *ἦθος* auf *ἔθος* ist aristotelisch, s. oben S. 406). So sind die in dem Mittleren zwischen Zuviel und Zuwenig bestehenden Tugenden die ethischen Tugenden (de virt. mor. 4 S. 443). Sie sind, wie im Hinblick auf die kynisch-stoische Apathie hervorgehoben wird, nicht *ἀπάθειαι*, sondern *συμμετρίαι παθῶν καὶ μεσότητες*. Eine völlige Beseitigung der Affekte ist weder möglich noch wünschenswert (de virt. mor. 4 S. 443). Plutarch steht also durchaus auf dem Standpunkte der akademisch-peripatetischen Metriopathie. Auch in der Güterlehre ist er Gegner des stoischen Radikalismus. Es erscheint ihm als Widersinn, das *ὁμολογεῖν τῇ φύσει* für das größte Gut, die *φύσις* selbst aber und das, was *κατὰ φύσιν* ist, wie Gesundheit, Wohlbefinden usw., für Adiaphora zu erklären (de comm. not. 4 f.). Dabei kommt auch ein theologischer Gesichtspunkt in Frage. Wenn nach stoischer Lehre (vgl. aber auch Platon Men. 88 a ff., Euthyd. 281 a ff., oben S. 263. 267) alles, wovon man guten und schlechten Gebrauch machen kann, weder Gut noch Übel ist, die Götter aber die Tugend und damit die Fähigkeit richtigen Gebrauches nicht geben, so spenden sie auch kein Gut, was natürlich nicht zuzugeben ist (de Stoic. rep. 31, de comm. not. 32).

Der Polemik gegen die Stoa in diesem und in anderen Punkten — so in der Lehre von den *προκόπτοντες* (de comm. not. 10, 4 ff., de prof. in virt. 1 ff.; vgl. oben S. 451) — stehen nun aber zahlreiche positive Berührungen mit ihr gegenüber. Was die Stoa vertrat, war vielfach allgemein gültige Moral, die aber durch die Anhänger dieser Schule am weitesten verbreitet und in geläufige literarische Formen gegossen war. Plutarch steht nicht an, sich dieser Formen und mehrfach auch stoischer Quellenschriften zu bedienen. Dazu kam, daß sich manche stoischen Forderungen, wie die der Ergebung in das von der Gottheit bereitete Geschick (non poss. suav. viv. s. Ep. 23, cons. ad ux. 8), mit dem deckten, was sich aus Plutarchs religiösen Anschauungen ergab. Anderes, wie der Kosmopolitismus und die Betonung der allgemeinen menschlichen Verwandtschaft (de exil. 5 ff., de am. prol. 3, vgl. Stoic. vet. fragm. III No. 334. 337. 339. 343. 345) war durch die Universalität des römischen Reiches und Plutarchs persönliche Beziehungen zum Mittelpunkte der Oikumene nahe gelegt. Die eingehenden Regeln für die Verwaltung der Einzelstaaten in seinen politischen Schriften stehen damit nicht im Widerspruch. In der eigenen politischen Betätigung, aus der diese Regeln großenteils hervorgewachsen sind, stimmte er mit der Gepflogenheit der alten Stoiker überein, denen er allerdings vorwirft, daß eine solche Betätigung mit ihrer Verurteilung aller gegebenen Staaten und Gesetze nicht im Einklang stehe (de Stoic. rep. 3). Als Anschluß an eine gegen platonische Grundsätze streitende stoische Lehre verdient die Billigung des Selbstmordes (de tranqu. an. 17; vgl. oben S. 453) hervorgehoben zu werden. — Weit weniger als von Plutarch wissen wir von

Theon von Smyrna (unter Hadrian). Er widmete dem Gründer der Akademie eine eigenartige gelehrte Arbeit, indem er zu Nutz und Frommen der in den mathematischen Wissenschaften (er nennt Arithmetik, Geometrie, Stereometrie, Astronomie und Musik, vgl. S. 3, 4 ff.; 17, 15 ff.; 205, 24 ff.; 1, 16 f.; 15, 13 f. Hiller; s. dazu Plat. Politeia S. 522 c ff.; 526 c ff.; 527 d ff.; 528 e ff.; 530 d ff.) ungenügend Geschulten eine mathematische Einleitung zu Platon unter dem Titel *Τὰ κατὰ τὸ μαθηματικὸν χρήσιμα εἰς τὴν Πλάτωνος ἀνάγνωσιν* verfaßte, die großenteils erhalten ist. Seine Hauptquelle ist des Peripatetikers Adrastos Kommentar zum platonischen Timaios (s. § 71), der selbst wieder auf den Timaioskommentar des Poseidonios (o. S. 504) zurückgeht. Daneben ist eine neupythagoreische Quelle, vermutlich Moderatos (§ 72) benutzt (vgl. Th. H. Martin S. 74 ff. seiner Ausgabe, E. Hiller unten S. 202* und G. Borghorst unten S. 198*). Auch Thrasyllos wird mehrfach zitiert. Schon Platon hatte gelegentlich den mathematischen Wissenschaften eine kathartische Bedeutung zugeschrieben (Politeia 527 d). Theon geht, jedenfalls unter dem Einflusse pythagoreischer Doktrin, weiter und unterscheidet in Parallele mit den Stufen religiöser Weihungen fünf Staffeln im Werdegang des Philosophen: die Katharsis durch Arithmetik, Geometrie, Stereometrie, Astronomie und Musik, die Erlernung der eigentlich philosophischen Theoreme in Logik, Politik und Physik, die Beschäftigung mit dem Intelligiblen d. h. den Ideen, die Befähigung auch andere in die Theorie einzuführen und als Telos (vgl. oben S. 543 unter Eudoros) die möglichste Verähnlichung mit Gott — *ὁμοίωσις θεῷ κατὰ τὸ δυνατόν* — (S. 14, 8. 18 ff.; 16, 16; zur pythagoreischen Katharsislehre Diels, Vorsokr. 45 D 1 a. E., Luc. Vit. auct. 3, Porph. Vit. Pyth. 46; vgl. auch Phil. Laris. bei Stob. Ecl. II S. 40, 11 ff. W., Cebet. Tab. 19, 2 ff.). Zur platonischen Kommentarliteratur, zu der in gewissem Sinne auch die genannte mathematische Schrift zu rechnen ist, hat Theon noch durch ein weiteres Werk oder deren

zwei (zur Politeia [vgl. Theon S. 146, 3 f.], zum Timaios? [vgl. Prokl. z. Tim. I S. 82, 15 Diehl]) beigetragen. — Ein einflußreicher Platonexeget war auch

Gaios (in der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts nach Chr.), von dessen Wirksamkeit wir allerdings nur mittelbar durch Männer seiner Schule (Albinos, Apuleius und den anonymen Theaitetkommentator) und vereinzelte spätere Erwähnungen Kenntnis erhalten. Proklos z. Politeia II S. 96, 11 f. Kr. rechnet ihn zu den hervorragendsten Platonikern. Seine von Albinos in neun Büchern veröffentlichte Vorlesung „Platons Lehren im Grundriß" (*Ὑποτυπώσεις Πλατωνικῶν δογμάτων*) wurde wahrscheinlich von Proklos z. Timaios I S. 340, 24 ff. D., möglicherweise auch von Priskian Solut. ad Chosr. (Suppl. Aristot. I 2, s. dort S. 42, 9 f.) benutzt. Auf Platonkommentare führen Porph. Vit. Plot. 14, Prokl. z. Politeia II 96, 10 ff. Kr. Beachtenswert ist ein Satz seiner Ethik, der sich aus dem Anon. z. Theait. Kol. 7, 14 ff. unter Hinzuziehung von Albinos S. 151, 3 f., 153, 6 f., 181, 16 ff. H. und Apuleius de Plat. 2, 2 rekonstruieren läßt. Stoiker und stoisch beeinflußte Platoniker leiteten die Gerechtigkeit aus der *οἰκείωσις* ab. Diese, zunächst Selbstliebe und Selbsterhaltungstrieb, dehnt sich vom eigenen Selbst auf immer weitere Kreise und schließlich auf die gesamte Menschheit aus und wird so aus einem egoistischen zu einem altruistischen Streben. Gaios eignet sich die Grundzüge der stoischen *οἰκείωσις*-Theorie (o. S. 454) an, bestreitet aber die angenommene Ausdehnung dieser *οἰκείωσις* (vgl. Anon. z. Theait. Kol. 5, 24 ff.) und will die Gerechtigkeit und, wie man nach Albinos (s. unten S. 555) annehmen darf, die Tugend überhaupt aus der Gottverähnlichung (*πρὸς τὸν θεὸν ὁμοίωσις*), dem Telos der platonischen Philosophie (vgl. oben S. 543 Eudoros; s. auch Plat. Theait. 176 b: *ὁμοίωσις δὲ δίκαιον καὶ ὅσιον μετὰ φρονήσεως γενέσθαι,* Politeia 613 a b: *δίκαιος γίνεσθαι καὶ ἐπιτηδεύων ἀρετὴν εἰς ὅσον δυνατὸν ἀνθρώπῳ ὁμοιοῦσθαι θεῷ*) hergeleitet wissen, ein Zug zu folgerichtiger Systematik, der die eingehendere Begründung der Tugend auf die *πρὸς τὸν θεὸν ὁμοίωσις* bei Plotin Enn. 1, 2, 1 ff. vorbereitet. — Von Gaios' unmittelbarem Schüler

Albinos besitzen wir zwei Abhandlungen, den „Prolog", wohl die Epitome der Einleitungsschrift zu dem platonischen Dialoge, mit dessen Lektüre Albinos seinen Platonkursus begann, und den „Didaskalikos", vermutlich den Auszug aus einer im Pinax des Paris. Graec. 1962 genannten Schrift *Περὶ τῶν Πλάτωνι ἀρεσκόντων* (vgl. Freudenthal, Hellen. Stud. Heft 3, S. 244. 302; Diels, Einl. z. anonym. Theaitetkomm. S. XXVIII). Während der Prolog sich mit Fragen des literarischen Charakters der platonischen Schriften und mit der Reihenfolge beschäftigt, in welcher sie im Lehrgange zu lesen sind, gibt der Didaskalikos eine systematische Übersicht über die platonische Lehre, wie sie sich dem Verfasser darstellt, gewiß in engem Anschluß an Gaios, der aber selbst wieder in wesentlichen Punkten einer bis auf Antiochos von Askalon zurückreichenden Tradition folgt (vgl. die Nachweise bei Strache [unten S. 167*. 198*]). Nur einiges Wenige sei daraus hervorgehoben, um von dieser Richtung innerhalb des mittleren Platonismus eine Vorstellung zu geben. Die Philosophie wird in c. 1, S. 152, 4 ff. H. als *ὄρεξις σοφίας* und die *σοφία* wieder stoisch (vgl. oben S. 438) als *ἐπιστήμη θείων καὶ ἀνθρωπίνων πραγμάτων* definiert. Eine zweite Definition bezeichnet die Philosophie auf Grund von Plat. Phaidon 64 a, 80 e als *λύσις καὶ περιαγωγὴ ψυχῆς ἀπὸ σώματος* (zur Fortpflanzung und Mehrung dieser Definitionen im weiteren Verlaufe der Schulentwicklung s. oben S. 6). Die Einteilung der Philosophie (c. 3 S. 153 f. H.) ist in der Hauptsache eine Fortbildung der aristotelischen (s. oben S. 387 f.). Dem theoretischen und praktischen Teile wird

ein „dialektischer“ (die Logik einschließlich der Erkenntnistheorie) beigegeben, die Logik also in üblicher Weise (s. oben S. 341; vgl. S. 388) als selbständiger Teil der Philosophie betrachtet. Die theoretische Philosophie umfaßt Theologie, Physik und Mathematik, die praktische Ethik, Ökonomik und Politik. Wenn innerhalb der theoretischen Philosophie in der schematischen Aufzählung S. 154, 1. 3. 4 und S. 160, 37 die Mathematik erst nach der Theologie und Physik erscheint, so nimmt sie doch tatsächlich nach c. 7 S. 162, 8 ff. die platonisch-aristotelische Mittelstellung (s. o. S. 287 f., 387) ein. Andererseits wird den mathematischen Wissenschaften in c. 28 S. 182, 7 ff. eine prokathartische Bedeutung (vgl. Theon von Smyrna oben S. 552) zugesprochen und in c. 7 die Behandlung der Mathematik derjenigen der anderen theoretischen Disziplinen vorangestellt (vgl. Ps.-Galen de part. philos. S. 6, 1 ff. Wellm., David Proleg. philos. S. 57, 15 ff. Busse). Die Dialektik, mit der die Besprechung in c. 4 eröffnet wird, zerfällt in einen dihairetischen, horistischen, epagogischen und syllogistischen Teil, der letztere wieder umfaßt Apodeiktik, Epicheirematik, Rhetorik und die die Sophismata betreffende Lehre (c. 3). Schon diese Nomenklatur läßt starken Einfluß des Aristoteles erwarten, und tatsächlich ist die Darstellung der Logik (c. 4—6) eine Mischung platonischer, aristotelisch-theophrastischer und stoischer Philosopheme mit Hervortreten des Aristotelischen: die erkenntnistheoretische Grundlage ist platonisch mit stoischem Einschlag; *ἐπιστήμη* und *δόξα, νόησις* und *αἴσθησις* werden geschieden, die *νόησις* als die im leiblichen Leben sich fortsetzende Geistestätigkeit des Präexistenzzustandes mit der stoischen *φυσικὴ ἔννοια* identifiziert (S. 154, 23 ff., 155, 21 ff.); die ganze Logik im engeren Sinne ist im wesentlichen aristotelisch, in der Schlußlehre ist die Weiterbildung durch Theophrast berücksichtigt. — In dem theologischen Abschnitt (c. 7—11) unterscheidet Albinos dem platonischen Timaios entsprechend die drei Prinzipien: *ὕλη* (das eigenschaftslose, gestaltbare Prinzip), *ἰδέαι* (die Musterbilder für die Gestaltung) und *πρῶτος θεός* (das gestaltende Prinzip). Tatsächlich haben aber die Ideen nicht die Bedeutung einer *ἀρχή* im eigentlichen Sinne, denn sie sind — eine wichtige Neuerung, die auch bei den Neupythagoreern und Philon zu finden und von Plotin verwertet worden ist — Gedanken der Gottheit, freilich ewige und selbständige (S. 163, 13, vgl. 27 f.). Daß den *ἰδέαι* als ihr Abbild die aristotelischen *εἴδη* untergeordnet werden, ist schon oben S. 541 bemerkt worden. Unter der ersten Gottheit steht der *νοῦς* (der Welt), unter diesem die *ψυχή* (S. 164, 16 ff.). Die Sonderung von *νοῦς* und *ψυχή* (s. oben S. 550) findet so auch auf das Weltganze Anwendung. Damit bereitet sich die neuplatonische Lehre von den Hypostasen *ἕν, νοῦς, ψυχή* vor. Auch die Bestreitung aller Qualitäten, zugleich aber auch der Qualitätslosigkeit, in Anwendung auf die Gottheit, die Bezeichnung der Abstraktion als eines der Wege zur Gotteserkenntnis (neben der Analogie [Plat. Politeia 508 a f.] und der stufenmäßigen Erhebung auf der Basis des Schönen [Plat. Symp. 210 a f.], S. 165, 6 ff.) liegen auf der Bahn zum Neuplatonismus. An ihn erinnert ferner, daß S. 181, 36 f. dem *ἐπουράνιος θεός*, über dessen Verhältnis zum *πρῶτος θεός* nichts Näheres gesagt ist, ein *ὑπερουράνιος θεός* übergeordnet wird, der keine Tugend besitzt, weil er besser ist als die Tugend (vgl. Plot. Enn. 1, 2, 1). Der erste Gott ist unbewegt und bewegt nicht, bezw. bewegt nur in der Weise, wie das Erstrebte das Streben in Bewegung setzt (S. 164, 21 ff.; 165, 14; vgl. auch 169, 34 f.; der Gedanke ist aristotelisch, s. oben S. 397). Das Organ seines Wirkens ist der Weltnus. Im Nus wird wieder aristotelisch Potentialität und Aktualität unterschieden (S. 164, 17 [vgl. oben S. 396]; Potentialität und Aktualität auch S. 163, 7; 179, 21). Auf Substanz und Eigenschaften findet die aristotelische Terminologie *ὑποκείμενον* und *συμβεβηκός* An-

wendung, und diese Unterscheidung wird dann zur Bekämpfung der (stoischen) Lehre von der Körperlichkeit der Eigenschaften verwendet (S. 166, 15 ff.), wobei auch die *κρᾶσις δι᾽ ὅλων* Ablehnung erfährt (S. 166, 34 f.). — Für die Physik des Albinos (c. 12—26) bildet wieder der platonische Timaios die Grundlage, dessen Weltschöpfung aber nicht als zeitlicher Schöpfungsakt, sondern nur in dem Sinne verstanden werden soll, daß die Welt immer im Werden und von einer höheren Ursache abhängig sei (S. 169, 26 ff.). Es ist das die von Xenokrates (oben S. 356) aufgebrachte, von Plutarch (oben S. 549) bekämpfte Anschauung. Sie mußte auch auf die Weltseele Anwendung finden. In schiefer Weise behauptet aber Albinos von dieser, die Gottheit schaffe sie nicht, sondern ordne sie nur und wecke sie gewissermaßen aus dem Schlafe (S. 169, 30 ff.), so daß hier also doch von einem zeitlichen Akte die Rede ist. Unter der ersten Gottheit stehen die Sterngötter und andere, als *γεννητοὶ θεοί* zu bezeichnende Gottheiten, die sich auf die einzelnen Elemente verteilen (vgl. oben S. 335), so daß kein Teil der Welt ohne Seele und ohne eine über dem Sterblichen stehende Wesenheit ist. Ihr Verhältnis zu den Dämonen wird nicht scharf bestimmt. Jedenfalls ist diesen Mittelwesen die Herrschaft über alles unter dem Monde (zum Monde als Grenze vgl. oben S. 355) und auf der Erde übertragen, und sie bilden, gleich den Dämonen bei Plutarch und Früheren (oben S. 548), die Brücke zwischen der ersten Gottheit und den Menschen. — Es ist selbstverständlich, daß Albinos auch zu der vielbesprochenen stoischen Heimarmenelehre Stellung nimmt (c. 26 S. 179, 1 ff.). Er tut das in der Weise, daß er Willensfreiheit und sittliche Zurechnung wahrt: nicht unsere Handlungen, sondern nur das aus diesen freiwillig vollzogenen Handlungen Erfolgende unterliegt der Schicksalsordnung. (Zur Frage der Zurechnung auch c. 31 S. 184, 31 ff.) — Ein charakteristisches Beispiel der Kombination von Gedanken verschiedener Herkunft bietet die Psychologie in c. 17 (S. 173, 5 ff.) und 24 (S. 176, 30 ff.). Daß Albinos dem stoischen *ἡγεμονικόν* neben dem platonischen *λογιστικόν* im Haupte seinen Platz anweist, wurde schon oben S. 542 berührt (c. 29 S. 182, 26 werden dagegen *ἡγεμονικόν* und *λογιστικόν* identifiziert). Dem *λογιστικόν* steht (aristotelisch, vgl. Pol. *Α* 5, 1254 b 8, *Γ* 15, 1286 a 18 ff.) das *παθητικόν* gegenüber (S. 173, 10; 176, 33, vgl. S. 152, 14; 183, 34 f.; 184, 3), und dieses zerfällt wieder (platonisch, vgl. oben S. 288) in das *θυμικόν* (= dem platonischen *θυμοειδές* [so S. 178, 37]; *θυμικόν* bei Aristot. Psych. *Γ* 9, 432 a 25 u. ö.) und das *ἐπιθυμητικόν*; für den Kampf der Seelenteile untereinander aber werden wieder nach chrysippischer Weise (vgl. Galen. de plac. Hipp. et Plat. 272 ff. 382 Müll., Diog. Laërt. 7, 180) die Verse 1078 f. aus Euripides' Medeia zitiert. In diese Psychologie spielen dann weiter die stoischen Begriffe *ὁρμή* und *οἰκείωσις*, freilich in willkürlicher Begrenzung ihres Inhaltes, hinein: die Seelen der Götter und der Menschen vor ihrem Eingange in Leiber besitzen die Kräfte (*δυνάμεις*!) des *κριτικόν* (= *γνωστικόν*), *ὁρμητικόν* (= *παραστατικόν*) und *οἰκειωτικόν*. Beim Eintritt in den Leib vollzieht sich eine Wandlung der beiden niederen unter diesen Kräften, die *ὁρμητικὴ δύναμις* wird zum *θυμοειδές*, die *οἰκειωτική* zum *ἐπιθυμητικόν* (S. 178, 32 ff.). — Die Ethik erhält in der *ἐπιστήμη καὶ θεωρία τοῦ πρώτου ἀγαθοῦ* als dem spezifisch menschlichen Gute ihren Ausgangspunkt (c. 27 S. 179, 36) und in der *ὁμοίωσις θεῷ κατὰ τὸ δυνατόν* ihr Telos (c. 28 S. 181, 16 ff.). Das längere Verweilen bei diesem letzteren Punkte und den dafür in Frage kommenden platonischen Schriftstellen zeigt die Bedeutung, die diese Telosbestimmung (zu der das oben S. 543 Bemerkte zu vergleichen ist) gewonnen hatte. Sie hat nach Alb. Prol. 6 S. 151, 2 ff. eine theoretische und eine praktische Seite, da die Gottheit sich im Erkennen theoretisch und in

der Schöpfung und Vorsehung praktisch betätigt (vgl. Alb. Prol. 6 S. 151, 2 ff. [zu der Unterscheidung des θεωρητικὸς und des πρακτικὸς βίος hier und Didask. 2 S. 152, 27 ff. s. Aristot. Pol. *H* 2, 1324 a 26 ff.] und von Späteren Ammonios z. Porph. Isag. S. 3, 9 ff.). Das (sittlich) Schöne allein ist stoischer Lehre entsprechend ein Gut, und die Tugend reicht aus zur Glückseligkeit (S. 180, 34 f. wörtlich gleich Diog. Laërt. 7, 101. 127 = Stoic. vet. fragm. III No. 30. 49). Definiert wird die Tugend als διάθεσις ψυχῆς τελεία καὶ βελτίστη (c. 29 S. 182, 14, vgl. Arist. Eth. Eud. *B* 1, 1218 b 38, Stob. Ecl. II S. 51, 1 f. W.). In der Begriffsbestimmung der einzelnen Tugenden (c. 29 S. 182, 23 ff.) kreuzt sich Stoisches mit Platonischem. So ist z. B. die φρόνησις, die wie im Stoizismus statt der platonischen σοφία die erste Stelle unter den Kardinaltugenden einnimmt, ἐπιστήμη ἀγαθῶν καὶ κακῶν καὶ οὐδετέρων (= Stoic. vet. fragm. III No. 262. 265. 266), dagegen wird die ἀνδρία bestimmt als δόγματος ἐννόμου σωτηρία ⟨περὶ τοῦ⟩ δεινοῦ τε καὶ μὴ δεινοῦ, τουτέστι διασωστικὴ δύναμις δόγματος ἐννόμου (= Plat. Politeia 429 c, 430 b, 433 c, vgl. oben S. 289), und die δικαιοσύνη ist wie bei Platon die Gesamttugend, deren Wesen in dem richtigen Verhalten aller drei Seelenteile und in ihrer Harmonie gelegen ist (s. o. S. 288. 289 f.). Auch die Zuteilung der einzelnen Tugenden an die Seelenteile und die Gesamtseele ist die platonische (s. o. S. 290), nur erscheint, wie bei Aristoteles Top. 5, 6, 136 b 13 f.; 8, 138 b 2 ff., die σωφροσύνη als Sondertugend des ἐπιθυμητικόν. Eine Annäherung in der Tugendlehre an Aristoteles (Eth. Nic. *Z* 1, 1138 b 20 ff.; *E* 15, 1138 a 10, vgl. Zeller II 2³ S. 633) und die Stoa (Pearson, The fragm. of Zeno and Cleanthes S. 8 ff., Stoic. vet. fragm. II S. 15 Anm. z. Z. 12, S. 41, 28, III No. 293, Senec. Epist. 89, 5, Chrys. b. Isid. Pelus. [Migne, Patr. Gr. 78, 1637], vgl. Bonhöffer, Ethik d. Stoik. Epict. S. 226) liegt ferner in der Bedeutung, die dem ὀρθὸς λόγος beigelegt wird. Das ἔννομον δόγμα, in dessen Wahrung nach Alb. 29 S. 182, 30 f. die ἀνδρία besteht, ist nach S. 183, 5 ὀρθός τις λόγος. Der ὀρθὸς λόγος aber hat seinen Ursprung in der φρόνησις (ebenda). Daraus und aus dem Wesen der φρόνησις als ἐπιστήμη ἀγαθῶν (S. 183, 7 vgl. 182, 24) ergab sich die φρόνησις als Grundlage der übrigen Tugenden, ein Zusammenhang, den Aristoteles (für die Mesotestugenden, vgl. Zeller II 2³ S. 633) und nach seinem Vorgang Zenon (Stoic. vet. fragm. I No. 200 f.) angenommen hatten. Hieraus folgte weiter die unlösbare Verknüpfung (Antakoluthie) der Tugenden untereinander, hinsichtlich deren Albinos (S. 183, 3 ff.) mit der Stoa (Stoic. vet. fragm. I No. 199, III No. 295 ff.) völlig übereinstimmt. Der stoischen Konsequenz, daß man entweder alle Tugenden besitze, oder gar keine, entgeht er aber dadurch, daß er von den vollkommenen Tugenden (τέλειαι ἀρεταί, S. 183, 14), für welche er dies gelten läßt, die unvollkommenen unterscheidet, zwischen denen er keine Antakoluthie zugibt (c. 30 S. 183, 15 ff.). Sie sind gewissermaßen εὐφυΐαι und προκοπαί zur vollkommenen Tugend (zu diesen stoischen Termini vgl. Diog. Laërt. 7, 106, Anon. z. Theait. Kol. 11, 26 ff.).[1] Für die letztere wird mit der Stoa eine Verschiedenheit des Grades bestritten, im Widerspruch gegen die Stoa aber die Gleichheit aller Laster, ihre notwendige Verknüpfung miteinander und das *Tertium non datur* zwischen Tugend und Laster in Abrede gestellt

---

[1]) In der Behauptung der Nichtakoluthie der unvollkommenen Tugenden stimmen Albinos, Apuleius de Plat. 2, 6 S. 108, 20 f. Thom. und der anonyme Theaitetkommentator (Kol. 9, 40 ff., vgl. Kol. 11, 15 ff.), der wie Albinos von εὐφύειαι spricht, überein, alle drei jedenfalls in Abhängigkeit von Gaios. Die Lehre von τέλειαι und ἀτελεῖς ἀρεταί (= εὐφυία und προκοπή) berichtet Areios Didymos auch von den Peripatetikern in seinem Abriß der peripatetischen Ethik bei Stobaios Ekl. II S. 131, 14 ff. W.

(c. 30 S. 183, 20 ff., 184, 8 ff.; vgl. Stoic. vet. fr. III No. 524 ff.). Der Aufnahme der aristotelischen Bestimmung der Tugenden als *μεσότητες* (c. 30 S. 184, 13 ff.) wurde schon oben S. 541 (vgl. S. 551) gedacht. Im Anschluß daran bekämpft Albinos die stoische Apathie zugunsten der akademisch-peripatetischen Metriopathie (c. 30 S. 184, 17 ff., 186, 13 ff.), definiert aber das *πάθος* stoisch als *κίνησις ἄλογος ψυχῆς* (c. 32 S. 185, 33, vgl. Stoic. vet. fr. III No. 378. 391). Er benutzt dabei das Wort *ἄλογος*, um — jetzt wieder im Gegensatz zur Stoa (vgl. Stoic. vet. fragm. III No. 380. 382. 456. 459 [S. 111, 33 v. Arn.] u. a. St.) — zu betonen, daß die *πάθη* keine *κρίσεις*, noch auch *δόξαι*, sondern Regungen der vernunftlosen, also nicht intellektuellen Seelenteile seien. Die vier nach den Kriterien Gut und Übel, Gegenwart und Zukunft unterschiedenen Hauptaffekte, Lust und Begierde, Unlust und Furcht, werden aus der Stoa übernommen (s. o. S. 453); unter ihnen aber nur Lust und Unlust als einfache und elementare Affekte anerkannt, die übrigen unter Einwirkung der platonischen Lehre von den Mischgefühlen (Plat. Phil. 47 e ff., s. o. S. 316) als Mischaffekte bezeichnet, die Lust und Unlust in sich vereinigen (c. 32 S. 185, 33 ff.). — In der Politik (c. 34 S. 188, 7 ff.) unterscheidet Albinos die *ἀνυπόθετοι πολιτεῖαι* und die *ἐξ ὑποθέσεως* entworfenen Verfassungen. Diese Unterscheidung ist aristotelisch: mit den ersteren sind die ex abstracto und ohne Berücksichtigung gegebener Bedingungen konstruierten Verfassungen gemeint, mit den letzteren diejenigen, die mit bestimmten in Örtlichkeit, Wesen der Staatsbürger u. dgl. begründeten Voraussetzungen rechnen (vgl. oben S. 413 f. No. 1 und 3). In diesen aristotelischen Rahmen fügt er die platonische Politik ein. Die *ἀνυπόθετοι πολιτεῖαι* sind die der Politeia, wobei dem von Platon S. 369 b ff. geschilderten unkriegerischen Urzustande die kriegerische *φλεγμαίνουσα πολιτεία* (Alb. S. 188, 9, Plat. S. 372 e) gegenübergestellt wird. An den Idealstaat (Aristokratie), dessen Grundzüge hervorgehoben werden, schließen sich wie bei Platon Timokratie, Oligarchie, Demokratie und Tyrannis. Die *ἐξ ὑποθέσεως* aufgestellten Verfassungen sind die der Nomoi (mit Rücksicht auf die bestimmten Umstände der auszusendenden Kolonie [s. oben S. 327]) und die *ἐκ διορθώσεως ἐν Ἐπιστολαῖς* (mit Rücksicht auf die in den platonischen Briefen berührte sizilische Reform).

Diese Angaben über den Didaskalikos sind weit entfernt, dessen Inhalt zu erschöpfen, genügen aber, um darzutun, wie innig sich hier ein akademisch-peripatetisch-stoischer Eklektizismus mit einer antistoischen Polemik verschlingt, und wie im mittleren Platonismus der Neuplatonismus sich vorbereitet. Bemerkenswert ist dabei aber doch, daß Albinos, soweit wir nach dem erhaltenen Exzerpt urteilen können, im ganzen sehr nüchtern und von dem religiösen Mystizismus und Enthusiasmus des gleichzeitigen Neupythagoreismus und des späteren Neuplatonismus frei ist, wodurch er sich wesentlich von Plutarch unterscheidet. Mehr nach der religiös-schwärmerischen Seite neigt

Apuleius. Dieser um 125 nach Chr. in der numidischen Stadt Madaura geborene Rhetor und Literat wandte u. a. auch der Philosophie, und zwar besonders der platonischen, sein Interesse zu. Als Frucht seiner Studien auf diesem Gebiete sind uns folgende lateinisch geschriebene Abhandlungen erhalten: De deo Socratis. De Platone et eius dogmate in zwei Büchern, von denen das erste die Physik, das zweite die Ethik behandelt. Ein drittes in dem Plane (vgl. 1, 4 a. E.) vorgesehenes Buch über die Logik ist in den Hss. von De Pl. et eius dogm. nicht vorhanden, liegt uns aber vielleicht seinem Inhalte nach in der gesondert unter Apuleius' Namen überlieferten Schrift *Περὶ ἑρμηνείας* vor, deren Unechtheit zwar mehrfach vermutet, aber ebensowenig erwiesen worden ist wie die des Traktates De mundo, einer Bearbeitung der pseudaristotelischen

Schrift *Περὶ κόσμου* (s. § 71). Fraglos unecht hingegen ist der hermetische Traktat Asclepius. Die Hauptschrift De Platone et eius dogmate zeigt Schritt für Schritt eine weitgehende, freilich nicht selten durch Flüchtigkeiten und Mißverständnisse des Rhetors getrübte Übereinstimmung mit Albinos' Didaskalikos, die sich nur aus einer nahen geistigen Verwandtschaft beider Autoren, nämlich ihrer gemeinsamen Abhängigkeit von der Lehre des Gaios, erklären läßt. Ein unmittelbares Schülerverhältnis des Apuleius zu Gaios, wonach die Traktate des Albinos und Apuleius als Parallelschriften zur Rekonstruktion einer gaiischen Vorlage, bez. von Vorträgen des Gaios benutzt werden könnten, ist freilich, wenn auch möglich, so doch unerweislich (vgl. Sinko und Praechter unten S. 198* unter Gaios und Albinos). Daß es der Platoniker Apuleius gewesen sein sollte, der in *Περὶ ἑρμηνείας* aristotelisch-peripatetische Logik ausführt, wird niemandem zum Anstoß gereichen, der sich der Einarbeitung dieser Logik in den Abriß des Albinos (o. S. 554) erinnert. Dem Platonismus weniger nahe lag die Schrift *Περὶ κόσμου*. Aber auch hier ist leicht begreiflich, daß sich der philosophisch weitherzige Literat an einer freien Wiedergabe des damals noch neuen, nach Inhalt und Form anziehenden Werkes versuchte. Den im Vergleiche mit Albinos mystischeren Charakter des Apuleius verrät namentlich die Schrift De deo Socratis in der eingehenderen Behandlung, die sie den Dämonen zuteil werden läßt. Die Bedeutung, die diese Geister als Brücke zwischen der transzendenten Gottheit und den Menschen in der späteren Philosophie erlangt haben, tritt hier in c. 4 ff. ähnlich wie bei Plutarch (s. oben S. 548) besonders klar zutage. Jedem einzelnen Menschen ist nach c. 16 ff. ein Dämon als Wächter, Aufseher, Fürsorger und Mahner zugeteilt, und ein solcher Geist war auch das Daimonion des Sokrates,[1]) das, wie Apuleius glaubt, von seinem Schützling nicht nur gehört, sondern auch gesehen wurde (c. 20 S. 30, 11 ff. Th.). Auch der religiöse Synkretismus des Apuleius, der sich selbst in Einzelheiten mit dem des Plutarch berührt, verdient als Zeichen seiner Richtung Erwähnung (vgl. z. B. Metam. 11, 5). — Wieder in den Kreis der zünftigen Philosophen zurück führt uns

Kalvisios Tauros, der Lehrer des um 130 nach Chr. geborenen römischen Polyhistors A. Gellius, der in den Noctes Atticae seiner oft gedenkt. Aus seiner schriftstellerischen Tätigkeit sind u. a. Kommentare zum platonischen Gorgias (Gell. 7, 14, 5) und Timaios (Philop. de aet. mundi 6, 8 S. 145, 12 f. Rabe u. ö.) sowie Abhandlungen über den Unterschied der Lehren des Platon und des Aristoteles (Suid. s. v. *Ταῦρος*) und gegen die stoische Apathie (Gell. 12, 5, 5) nachweisbar. Er vertrat also die polemische Seite des mittleren Platonismus, was ihn freilich nicht hinderte, sich der üblich gewordenen peripatetisierenden Auffassung des Timaios (s. oben S. 356. 549) anzuschließen (Philop. a. a. O.). — Wie Tauros so war auch

Favorinus (Phaborinos) Lehrer des Gellius (s. d. Indices z. Gellius), mit dem er auch als Polyhistor manches gemein hat. Seine an bunter Gelehrsamkeit reichen Werke *Ἀπομνημονεύματα* und *Παντοδαπὴ ἱστορία* kommen

---

[1]) Platon, auf den sich Apuleius beruft, verwendet (Phaidon 107 d, Politeia 617 e, 620 d e) den Personaldämon nur in Anlehnung an volkstümliche Vorstellungen und in mythischem Zusammenhange. Apuleius macht daraus religiös-philosophische Dogmatik. Bei Plat. Tim. 90 a ist der Personaldämon nichts anderes als der oberste Seelenteil. — Zur Dämonenlehre des Apuleius im allgemeinen vgl. m. R. Heinze, Xenokrates S. 117 f., zu den Vorstellungen vom Personaldämon in Volksglauben und Philosophie E. Rohde, Psyche II[5. 6] S. 316 Anm. 1.

durch ihre Angaben über Philosophen auch für die Philosophiegeschichte in Betracht. Spuren von ihnen liegen uns noch bei Diogenes Laërtios vor (vgl. oben S. 28). Verwandter Art wird die Schrift *Περὶ τῆς διαίτης τῶν φιλοσόφων* (Suid. s. v. *Φαβωρῖνος*) gewesen sein. Favorinus hatte Epiktet und Dion Chrysostomos gehört (Gell. 17, 19, 1. 5, Philostr. Vit. soph. S. 9, 21; 11, 15 Kays.), verkehrte mit Plutarch (vgl. Plut. de prim. frig. 1, 1; Quaest. symp. 8, 10, 1, 2; 2, 1), war warmer Verehrer des Aristoteles (Plut. Quaest. sympos. 8, 10, 2, 1), und manche unter seinen Äußerungen lassen den Einfluß der eklektischen Zeitrichtung erkennen. Andererseits fehlt auch die Schulpolemik nicht. Hierher gehören u. a. die Schriften *Πρὸς Ἐπίκτητον*, *Περὶ τῆς καταληπτικῆς φαντασίας* (gegen die stoische Erkenntnistheorie, vgl. Gal. de opt. doctr. 1, I S. 41 f. K.). Sie führen uns auf die philosophisch wichtigste Seite Favorins: er bekennt sich zur neuakademischen Skepsis, mit der er sich das inquirere potius quam decernere (Gell. 20, 1, 9) zum Grundsatz machte und erklärte *τὴν εἰς ἑκάτερα ἐπιχείρησιν ἀρίστην εἶναι διδασκαλίαν* (Gal. d. opt. doctr. 1 Anf., I S. 40 K.). Daß er dabei zugleich an die Lehre der pyrronischen Schule anknüpfte, ergibt sich nicht nur aus dem Titel seines zehn Bücher umfassenden Hauptwerkes *Πυρρώνειοι τρόποι* (Gell. 11, 5, 5, Philostr. Vit. soph. S. 11, 5 Kays.), sondern auch aus der positiven Nachricht, daß er die in dieser Schule üblichen Tropen in eine etwas veränderte Reihenfolge gebracht habe (Diog. Laërt. 9, 87). Mit den Akademikern begrenzte er aber den Zweifel durch die Annahme einer Wahrscheinlichkeit und lobte in seiner Schrift *Ἀλκιβιάδης* das akademische Verfahren, von zwei einander entgegenstehenden Thesen zunächst jede zu unterstützen und dann den Schülern die Wahl der „wahreren" zu überlassen (Plut. Quaest. symp. 8, 10, 2, 1; Gal. de opt. doctr. 1, I S. 41 K.). Er selbst rechnete sich zur akademischen Schule (Gell. 20, 1, 9 verglichen mit 20, 1, 21, Gal. de opt. doctr. 1, I S. 40 K.) und ist deshalb hierher zu stellen, wenn er auch, wohl im Zusammenhange mit seiner gelehrten Richtung, im Peripatos am meisten Wahrscheinlichkeit fand (Plut. a. a. O.: *τῷ Περιπάτῳ νέμει μερίδα τοῦ πιθανοῦ πλείστην*). — Schüler und Freund des Favorinus und des Kalvisios Tauros war

Herodes Attikos aus Marathon (101—177 nach Chr.). Der Ruhm dieses Mannes beruht einerseits auf der freigebigen Verwendung seines gewaltigen Reichtums für Zwecke der Kunst und des Gemeinwohls, andererseits auf seiner bedeutsamen Stellung in der Geschichte der griechischen Rhetorik. Philosophisches tritt bei ihm wenig hervor. Immerhin läßt sich in seiner unter dem Titel *Περὶ πολιτείας* überlieferten Deklamation, für die er das geschichtliche Material einer Rede des Sophisten Thrasymachos (oben S. 141) *Ὑπὲρ Λαρισαίων* entnahm, eine Spur philosophischen Einflusses in der Anwendung feststellen, die dort dem üblichen rhetorischen Schematismus entgegen das *ἀγαθόν* (im absoluten Sinne, nicht = *συμφέρον* oder *χρήσιμον*) für die Disposition der Rede gefunden hat (vgl. W. Schmid, unten S. 199*). — Ein Zeitgenosse der zuletzt genannten Männer muß

Nigrinos gewesen sein. Lukian, der ihn ausdrücklich als Platoniker bezeichnet (Nigr. 2; vgl. auch 18), besuchte ihn in Rom und berichtet darüber in einem Dialoge, den er mit einem Widmungsbriefe dem Philosophen selbst zusandte. An der Geschichtlichkeit der Person oder der Authentizität des Namens zu zweifeln besteht kein Grund. Für die Geschichte des Platonismus ist Lukians Bericht wenig ergiebig. Nigrinos äußert kaum etwas, was nicht auch ein Stoiker und selbst ein Kyniker sagen könnte. Zu spezifisch platonischen Ausführungen bot das Gesprächsthema auch keinen Anlaß. Es handelt sich um das Lob

Athens im Gegensatze zu Rom, dessen materielle Überkultur Gelegenheit gibt, den Kult des Reichtums und des Luxus in seinen verschiedenen Äußerungen zu geißeln. Daß sich darin Nigrinos mit der kynisch-stoischen Diatribe berührt — die gleiche Berührung werden wir bei Maximos Tyrios antreffen — ist immerhin bemerkenswert. Was Lukian Kap. 26 f. von der Lebensweise des Philosophen und seiner Abneigung gegen überstrenge Askese mitteilt, stimmt gut zu akademischer Milde und Maßhaltung. Daß Nigrinos Schulleiter war, ergibt sich aus Kap. 27 f. — Besser bekannt und ohne Zweifel bedeutender ist

Attikos (um 176 nach Chr.). Sein Timaioskommentar ist von Proklos u. a. berücksichtigt. Aus einer andern Schrift, deren Titel nicht genannt wird, teilt Eusebios größere Fragmente mit, die zu den interessantesten Überresten der mittelplatonischen Literatur gehören. Während die meisten der bisher besprochenen Männer, soweit sie andere Schulen befehden, sich gegen die Stoa richten (von Plutarchs Schriften gegen Epikureer abgesehen), von der antiperipatetischen Polemik des Tauros aber im einzelnen nur wenig bekannt ist, besitzen wir in den erwähnten Bruchstücken des Attikos eine eingehende Bestreitung aristotelischer Lehren vom platonischen Standpunkte, aus der wieder und wieder hervorgeht, daß sie Leute im Auge hat, die die wesentliche Übereinstimmung von Platon und Aristoteles behaupten und im Aristotelismus eine Stütze und Ergänzung der platonischen Philosophie erkennen (vgl. Eus. Praep. ev. 11, 1, 2 Schl.; 15, 4, 1. 3. 6. 16. 19; 15, 5, 3; 15, 6, 10; 15, 7, 2; 15, 9, 12). Attikos vertritt also in aller Form eine Reaktion gegen den seit Antiochos von Askalon in der Akademie herrschenden Eklektizismus. In einer mehrfach gewürzten, bisweilen zu temperamentvoller Apostrophierung des Peripatetikers sich steigernden Darstellung wendet er sich zunächst gegen die Annahme, daß zur Glückseligkeit auch leibliche und äußere Güter nötig seien, und verficht vollste Autarkie der Tugend (Eus. Pr. ev. 15, 4, 2 ff.). Einen weiteren Angriffspunkt bietet das Fehlen der göttlichen *πρόνοια* in dem System des Aristoteles. Platon lasse die Gottheit, die Anfang, Mitte und Ende alles Seienden in Händen halte (Nomoi 715 e) und alles zu möglichster Vollkommenheit bringe, auch für die Menschen sorgen. In der Leugnung dieser Vorsehung sieht Attikos eine Quelle der Unsittlichkeit, und die Fernrückung der Gottheit bei Aristoteles gilt ihm wie die Theologie Epikurs für einen verschleierten Atheismus (Euseb. Pr. ev. 15, 5, 2 ff.). Ebensowenig ist er mit dem peripatetischen Dogma von der Anfangslosigkeit der Welt einverstanden. Er stellt sich dabei ganz auf den Standpunkt einer wortgetreuen Auslegung des Timaios und behauptet in ausdrücklichem Gegensatz gegen Mitglieder der eigenen Schule (wie Tauros, oben S. 558), die Welt sei einmal geschaffen worden, kommt also hier zu dem gleichen Ergebnis wie Plutarch (oben S. 549). Aus dem Anfange der Welt soll aber keineswegs ihr Ende gefolgert werden. Die Notwendigkeit der Korrelation *γεννητόν — φθαρτόν, ἀγέννητον — ἄφθαρτον* wird bestritten mit dem Hinweis auf die Allmacht des göttlichen Willens, die auch dem Gewordenen ewige Dauer verleihen könne und tatsächlich verleihen werde, da es mit der göttlichen Güte nicht vereinbar sei, das wohl Gewordene wieder aufzulösen (Eus. Pr. ev. 15, 6, 2 ff.; vgl. Plat. Tim. 41 a f., 33 a). Besonderen Anstoß aber findet Attikos in der aristotelischen Psychologie. Die Unsterblichkeitslehre ist, so meint er, die Basis der ganzen platonischen Philosophie, sie ist es, die System und Schule zusammenhält. Die Ethik hat das Göttliche der Seele zur Voraussetzung. Nicht minder die Kosmologie: verschiedene Formen annehmend durchzieht die Seele den gesamten Himmelsraum, sorgt für alles Unbeseelte und gibt der Natur ihre Ordnung. Analoges gilt für die menschliche Geistestätigkeit: Anamnesis und damit Lernen

und Wissen stehen und fallen mit der Unsterblichkeit. Aristoteles aber hat mit der Leugnung der Unsterblichkeit der Seele (Arist. de anima B 1, 412 b 11 ff., 413 a 4 f. und oben S. 401 f.) und ihrer Bewegung (Arist. de anima *A* 3, 406 a 2 ff.; 4, 408 b 15. 30; 411 a 25 f.; gegen Platon, vgl. oben S. 295. 331. 335) die Seele degradiert und vernichtet. Freilich erkennt Aristoteles die Unsterblichkeit des Nus an. Aber dessen Wesen, Herkunft und Verbleiben ist bei ihm unklar, und Platon hat von einer Existenz des Nus ohne Seele nichts wissen wollen (Eus. Pr. ev. 15, 9, 1 ff.).[1]) Auch die alles umfassende Wirkung der platonischen Weltseele betont Attikos im Gegensatze zu Aristoteles, der für die Dinge verschiedene Ursachen annehme und die Welt unter dem Monde der Natur, die er nicht für Seele erkläre, unterstelle. Es bedürfe aber einer einheitlichen beseelten Kraft zur vollendeten Ordnung des Weltganzen (Eus. Pr. ev. 15, 12, 1 ff.).[2]) Selbstverständlich legt Attikos auch gegen die aristotelischen Angriffe auf die Ideenlehre Verwahrung ein. Die Ideen sind ihm, wie auch anderen Philosophen seiner Zeit (s. oben S. 554), Gedanken der Gottheit, ohne deshalb ihren Charakter als *ἀΐδιος οὐσία* zu verlieren (Eus. Pr. ev. 13, 1—5). Den Weltbildner des platonischen Timaios hält er nach Prokl. z. Tim. I S. 305, 6 f. D. für identisch mit dem Guten (der Idee des Guten; vgl. die Streitfrage oben S. 345) und gibt der Materie nach Prokl. z. Tim. I S. 391, 10 D. eine böse Seele zum Prinzip. Weitere Einwände des Attikos gegen die Vermengung platonischer und aristotelischer Lehre, unter denen besonders die Bekämpfung der Ansetzung eines fünften Elementes hervorzuheben ist, kommen bei Eus. Pr. ev. 15, 7, 1 ff., 15, 8, 1 ff. zur Sprache. Selbst auf Fragen der Logik dehnte er seine Einwürfe aus (vgl. Simpl. z. d. Kateg. S. 30, 17 ff.; 32, 20 f., Porph. z. d. Kateg. S. 66, 34 f.), ob in einer besonderen Schrift, bleibt dahingestellt.

Attikos ist entschieden unter den Platonikern seiner Zeit, soweit sie uns bekannt sind, derjenige, der sich dem genuinen Platonismus am meisten nähert. Aber auch nur nähert. Während seine Schulgenossen infolge des religiösen Interesses, das sie beherrscht, zur peripatetischen Annahme der göttlichen Transzendenz hinneigen, führt ihn dasselbe Interesse zu Anschauungen, die an die stoische Immanenzlehre erinnern. Wenn bei Eus. 15, 12, 3 *μία τις δύναμις ἔμψυχος διήκουσα διὰ τοῦ παντὸς καὶ πάντα συνδοῦσα καὶ συνέχουσα* angenommen und ebendort für die Anerkennung der Schönheit des Alls das *συνδῆσαι καὶ συναρμόσαι ἑνός τινος ὁμοίου κοινωνίᾳ* vorausgesetzt wird, so sind hier in die Auffassung der platonischen Weltseele allem Anschein nach stoische Vorstellungen mit eingeflossen. Von der Bedeutung, die Attikos der *πρόνοια* beimißt, ist bereits die Rede gewesen, ebenso von seinem Eintreten für die Autarkie der Tugend. Der stoisierende Charakter seiner Güterlehre ist schon im Altertum beachtet und im Peripatos — zur Replik auf seine Angriffe gegen Aristoteles — hervorgehoben worden: ein anonymer Kommentator der Nikomachischen Ethik (Comm. in Arist. Gr. XX S. 248, 25 f.) rechnet daraufhin Attikos zu den Philosophen, die unter platonischer Maske Stoisches lehren. — Schüler des Attikos war

---

[1]) Nach Prokl. z. Tim. III S. 234, 13 ff. D. erklärte Attikos den Nus allein für unsterblich. Ein Widerspruch ist nicht vorhanden, da es sich an der Proklosstelle um den Nus als Seelenteil, an der Eusebiosstelle hingegen um einen von der Seele losgelösten Nus handelt.

[2]) Der Inhalt dieses Kapitels wird von Eusebios nicht ausdrücklich dem Attikos zugeschrieben. Es stimmt aber in seiner gesamten Haltung so sehr zu Kap. 13, 1—5, wo Attikos spricht, daß es ohne Bedenken demselben Autor zugewiesen werden kann.

Harpokration aus Argos, der außer *Λέξεις Πλάτωνος* (Sammlung bemerkenswerter Ausdrücke bei Platon) einen wahrscheinlich den Timaios betreffenden Platonkommentar (oder Kommentare zu mehreren platonischen Schriften, Tim. [vgl. Prokl. z. Tim. I 304, 22 D.], Phaidon [vgl. Norvins Index z. Phaidonkommentar des Olympiodor S. 245 seiner Ausg.], Alkib. I [vgl. Olympiod. z. Alk. S. 48 Cr.]) verfaßte. Außer Attikos übte auch der Neupythagoreer Numenios Einfluß auf ihn aus. Ihm folgte er, wenn er den Weltbildner des platonischen Timaios in zwei Gottheiten (*πατήρ* und *ποιητής*, in Ausdeutung von Tim. 28c) zerspaltete, denen er als dritte die Welt (vgl. Tim. 34 b, oben S. 320) anschloß. Pythagoreische Einwirkung neben der des Attikos verrät auch seine Ansicht von der Herkunft des Bösen. Numenios und Kronios leiteten es aus der Materie, Harpokration aus dem Leibe ab, und demgemäß sah er wie Numenios und Kronios in dem Eingehen der Seelen in Leiber, ohne nähere Unterscheidungen zu treffen, unter allen Umständen ein Übel (Iambl. b. Stob. Ecl. I S. 375, 16; 380, 19 W.), wofür er sich auf Plat. Tim. 42 a, 69 c d berufen haben mag. — In besonderer Zuspitzung erscheint der Platonismus bei

Celsus (Kelsos), dem bekannten Christenbekämpfer, von dessen um 179 geschriebenem *Ἀληθὴς λόγος* uns durch die Gegenschrift des Kirchenvaters Origenes der größte Teil erhalten ist. Celsus kann seinen Anschauungen nach nicht, wie Origenes glaubt, Epikureer, sondern nur Platoniker gewesen sein. Seine Identität mit dem Celsus, welchem Lukian seinen *Ἀλέξανδρος* widmete, ist sehr unwahrscheinlich; vielmehr scheint dieser letztere sich zum Epikureismus bekannt zu haben. Die Grundlage der Argumentation des Christengegners, soweit sie von philosophischen Gesichtspunkten ausgeht, ist die stark betonte göttliche Transzendenz und der platonische Dualismus. Gott, so führt er aus, ist gut und schön und glückselig und lebt im Schönsten und Besten. Steigt er zu den Menschen herab, so bedarf es einer Veränderung, die nur ins Schlechte möglich wäre (Orig. c. Cels. 4, 14; vgl. Plat. Politeia S. 381 b f.). Gott hat, so heißt es ferner im Einklang mit dem platonischen Timaios (s. oben S. 322), nichts Sterbliches geschaffen. Nur die Seele ist sein Werk, alles Sterbliche, und damit auch der Leib, ist anderen Ursprungs (Orig. c. Cels. 4, 52. 54). Von Gott stammt nichts Böses, es haftet aber der Materie an und wohnt im Sterblichen (Orig. c. Cels. 4, 65; vgl. unter Harpokration). Zur Überbrückung des Abstandes zwischen Gott und der sterblichen Welt treten auch hier wieder die Gott untergeordneten übermenschlichen Wesenheiten, insbesondere die Dämonen, ein, unter die die Verwaltung der Welt verteilt ist und die deshalb von uns zu verehren sind (vgl. oben S. 548. 555. 558). Auf die Differenzen des Glaubens und des Kultus bei den verschiedenen Völkern kommt es nicht an. Im letzten Grunde sind alle einig, im einzelnen aber soll jedes nach seinen Gesetzen verfahren (Orig. c. Cels. 1, 14. 24; 5, 26. 41; 7, 68; 8, 24. 28. 33. 35. 58 u. a. St.; vgl. Plutarch, oben S. 549). Die göttliche Vorsehung erstreckt sich nur auf das Weltganze, das als Gottes Werk vollkommen sein muß. Namentlich wird hinsichtlich der Vorsehung die anthropozentrische Auffassung abgewiesen: die gesamten Dinge sind ebensowenig um des Menschen wie um des Löwen, des Adlers oder des Delphins willen geschaffen (Orig. c. Cels. 4, 74. 78. 99). Mit dem Platonismus wußte Celsus, wie es in seiner Schule üblich geworden war (s. oben S. 558), die Annahme der Anfangslosigkeit der Welt zu vereinigen (Orig. c. Cels. 1, 19; 4, 79). — In wieder anderer Verbindung erscheint die platonische Doktrin bei

Maximos von Tyros (um 180 n. Chr.). Er war ein Rhetor, dem philosophische Fragen den wesentlichen Stoff für seine Epideixeis darboten. In

dieser Mittelstellung zwischen Rhetorik und Philosophie ist er innerhalb seiner eigenen Schule mit Apuleius, innerhalb der kynisch-stoischen mit Dion Chrysostomos, innerhalb des spätesten Peripatos mit Themistios zu vergleichen. Wir besitzen von ihm 41 Reden, die sich auf zwei Sammlungen verteilen (vgl. H. Mutschmann, Sokrates 5 [1917], 187). Er ist durchaus Popularphilosoph. Für den Zweck der Erbauung und allgemein philosophischer Belehrung, den er verfolgt, kommt es ihm vor allem auf verständliche und — sofern er sich als Epideiktiker an ein gebildetes und anspruchsvolles Publikum wendet — elegante Darstellung an. An Tiefe der Spekulation und Reinhaltung des platonischen Bekenntnisses ist ihm noch weniger gelegen als den meisten der akademischen Schulphilosophen seiner Zeit. Platonisches, Aristotelisches, Stoisches verflechten sich bei ihm aufs engste, auch die Verherrlichung des *κυνικὸς τρόπος* fehlt nicht (or. 36), und die zum Wunderglauben gesteigerte Religiosität erinnert an den Neupythagoreismus. Aber die Grundlage der Philosophie des Maximos bildet die platonische Lehre in der Form, die ihr durch die Schultradition gegeben worden war. Daß Maximos Platon selbst gelesen hat, steht außer Zweifel. Schon die in der Zeit herrschende Verehrung der Schulbegründer spricht dafür, und für den Rhetor und Stilkünstler war Platonstudium unentbehrlich. Aber weitaus das Meiste entnahm er der schulmäßigen Lehrüberlieferung, in der die verschiedensten Einflüsse ineinanderspielten. Auf diesem Wege erklären sich wohl die Berührungen mit Poseidonios, der ihm auch die xenokratische Dämonologie vermittelt haben wird (vgl. R. Heinze, Xenokrates S. 98 ff., H. Mutschmann, Sokrates 5 [1917], 189 ff.) und mit der Schrift *Περὶ κόσμου* (Zeller, Sitz. d. Berl. Ak. 1885, 400 f. = Kl. Schr. I 329 ff.). Vor allem teilt Maximos mit dem zeitgenössischen Platonismus die Steigerung der göttlichen Transzendenz und das Korrelat hierzu, die Wertung der unteren Götter und der Dämonen als vermittelnder Instanzen (or. 8 Dübn. 2 Hob. c. 10, or. 14 Dübn. 8 Hob. c. 8, or. 15 Dübn. 9 Hob. c. 1. 4, or. 17 Dübn. 11 Hob. c. 5. 8. 11. 12, or. 19 Dübn. 13 Hob. c. 6, vgl. oben S. 562), sowie die Zurückführung des Bösen auf die *ὕλη* (vgl. oben S. 562) neben der *ψυχῆς ἐξουσία* (or. 41 c. 4). Die volkstümliche Behandlung ethischer Fragen führt zu mancherlei Berührungen mit der kynisch-stoischen Diatribe (s. darüber und über Quellenbeziehungen im einzelnen besonders die Dissertation Hobeins [unten S. 200*]). Für die Popularphilosophie des zweiten Jahrhunderts, insbesondere die platonische, ist Maximos eine nicht unergiebige Quelle und verdiente auch in Rücksicht auf seine anerkennenswerte Kompositionskunst mehr gelesen zu werden als es tatsächlich geschieht.

Ich stelle hier zum Schluß noch einiges fragmentarisch Erhaltene und zeitlich nicht genauer Fixierbare zusammen. Von

Hierax sind bei Stobaios unter dem Lemma *Ἱέρακος ἐκ τοῦ Περὶ δικαιοσύνης* Stücke aus einem besonderen Werke über die Gerechtigkeit oder aus einem der Gerechtigkeit gewidmeten Kapitel eines umfassenderen ethischen Werkes erhalten. Der Verfasser verficht die These, daß die Gerechtigkeit nicht ohne die anderen Tugenden bestehen könne. Das ergab sich schon aus der platonischen Auffassung der Gerechtigkeit (s. oben S. 287 f.), erinnert aber auch an die Antakoluthielehre des Albinos (s. oben S. 556), mit dem sich Hierax auch sonst berührt. Im einzelnen vereinigen die Ausführungen einen akademisch-stoischen Eklektizismus mit Polemik gegen Stoa und Peripatos, bekunden also das gleiche von dem eingewurzelten Lehrsynkretismus durchkreuzte Streben nach platonischer Orthodoxie, das uns bereits bei anderen Mitgliedern der Schule in dieser Periode begegnet ist. In charakteristischer

Weise stehen z. B. Stob. Flor. 8, 19 S. 345, 4 ff. H. die platonische und die stoische Definition der *δειλία* als gleichberechtigt unmittelbar nebeneinander (*δειλία τοίνυν ἐστὶ διαφθορὰ δόξης ἐννόμου δεινῶν τε πέρι καὶ μή* [vgl. Plat. Politeia 429 b f., 430 b, 433 c, Albin. Didask. 29 S. 183, 3 f.], *ἢ ἄγνοια δεινῶν τε καὶ οὐ δεινῶν καὶ οὐδετέρων* [vgl. Stoic. vet. fragm. III No. 262]). Hinsichtlich der Definition der Gerechtigkeit werden Peripatetiker und Stoiker ausdrücklich als Gegner genannt (Stob. Flor. 9, 54 S. 365, 19 ff. H.). Hierax selbst bestimmt die *δικαιοσύνη* als *ἕξις εὔλογος ψυχῆς ὀρθότητος ἐπιμελουμένη ἢ τιμωρίας ἀπαίτησις παρὰ τῶν προηδικηκότων*, d. h. er definiert sie einmal als Gesamttugend im Sinne Platons, aber unter Benutzung einer stoischen Definition der Philosophie (Stoic. vet. fragm. III No. 293, II S. 15 Anm. zu Z. 12), das andere Mal als diorthotische Tugend (ähnlich Apul. de Plat. et eius dogm. 2, 7 S. 109, 13 ff. [vgl. 9 S. 113, 2 ff.]; 110, 7 f. Th.). — In das Gebiet der platonischen Popularphilosophie führt uns wieder

Junkos, in dessen von Stobaios exzerpiertem Dialoge *Περὶ γήρως* von dem einen der Gesprächspartner die Nachteile, von dem andern die Vorzüge des Greisenalters erörtert werden. Die Schrift, für welche mancherlei ältere griechische Ausführungen des Topos vom Greisenalter, sowie Trostschriften und Florilegien aus solcher Literatur benutzt werden konnten,[1]) ist philosophisch ziemlich farblos. Immerhin empfehlen zahlreiche Berührungen mit Platon in Gedanken und Ausdruck, den Verfasser als Platoniker anzusprechen. Sein Name weist auf die Zeit vom Ende des letzten vorchristlichen bis ins zweite christliche Jahrhundert; die Sprache deutet auf den späteren Teil dieses Zeitraumes. Die von manchen vermutete Abhängigkeit von Ciceros Cato maior ist unerweislich und unwahrscheinlich. — Enger begrenzt ist der chronologische Spielraum für den

Anonymen Theaitetkommentar (Papyr. 9782), insofern sein Verfasser der weiteren Schule des Gaios zuzurechnen ist, wenn sich auch sein zeitliches Verhältnis zu diesem nicht mit Sicherheit feststellen läßt.[2]) Der uns noch vorliegende, im ganzen gut lesbare Papyrustext behandelt einen erheblichen Teil des Theaitet — 142 a bis 153 e — in einem freilich nicht lückenlosen Zusammenhange; einige kleineren Fragmente gelten späteren Partien, 157 b d e, 158 a. Das Werk bietet das älteste uns erhaltene Beispiel eines eigentlichen, dem Texte Schritt für Schritt folgenden Platonkommentars.[3]) Aus der mündlichen Lehrtätigkeit hervorgewachsen, gewährt es wertvolle Einblicke in die Technik der schulmäßigen Exegese und in die im Hörsaal gepflegte Schulpolemik. Nach der dogmatischen Seite liegt seine Bedeutung in der Ergänzung dessen, was sich aus Albinos und Apuleius über die Lehre des Gaios erschließen läßt. Manche Punkte, wie z. B. die wichtige Stellung der gaiischen Schule zur stoischen *Οἰκείωσις*-Lehre (Kol. 5, 18 ff.; die stoische Lehre s. oben S. 448. 454), treten hier völlig neu hervor, anderes, wie die Doktrin von *εὐφυεῖαι, τέλειαι ἀρεταί* und Antakoluthie der Tugenden (Kol. 4, 42 ff.; 9, 39 ff.; 11, 12 ff.; vgl. o. S. 556), erscheint in schärferer Beleuchtung. Das Gesamtbild ist wieder das bekannte: akademisch-peripatetisch-stoischer Eklekti-

---

[1]) Die eingefügte Wiedergabe eines Vortrages aus alter Zeit (Stob. Flor. 117, 9 S. 1060 ff. H.) erinnert an das in der 13. Rede des Dion Chrysostomos beobachtete Verfahren (s. oben S. 529).

[2]) Für einen frühen Ansatz scheint die Schreibweise des Papyrus zu sprechen; vgl. S. VIII der Ausgabe.

[3]) Anders verfährt Plutarch in seinen Schriften zur Platonexegese, oben S. 545.

zismus durchsetzt mit Polemik insbesondere gegen die Stoa. — Der in der Ausgabe des Theaitetkommentars als Anhang beigefügte

Papyrus Berolinensis N. 8 enthält eine Zusammenstellung von Plat. Phileb. 16 d e und Phaidr. 265 c d. Die beiden Zitate dienten, wie die Verwendung der gleichen Stellen bei anderen ergibt, als Belege für platonische Diairetik und Synthetik und stehen im Zusammenhange mit dem oben S. 541 (vgl. S. 544. 554) erwähnten Bestreben, dem System des Platonismus einen logischen Unterbau zu geben. — Besondere Wege ging in wichtigen Fragen

Severus (Seberos), den wir aus Procl. in Tim. I S. 204, 17 D. u. a. St. als Timaioskommentator, aus Euseb. Praep. ev. 13, 17, 7 als Verfasser einer Schrift *Περὶ ψυχῆς* kennen. Bemerkenswert ist bei ihm das starke Hervortreten des Mathematischen. Syrian. in Metaph. S. 84, 23 ff. Kr. rechnet ihn zu den Platoninterpreten, die die Mathematik wider den Sinn Platons für die Beweise physikalischer Ursachen mißbrauchten. Eine Erklärung bietet die Angabe des Proklos in Tim. II S. 153, 21 ff. D. (vgl. auch Iambl. b. Stob. Ecl. I S. 363, 26 ff. W.) über Severus' Lehre von der Weltseele. Im Anschluß an die platonische Ansetzung des Mathematischen zwischen dem Natürlichen und Übernatürlichen (s. oben S. 287 f.) fand er zunächst mit anderen Erklärern das Wesen der Weltseele, die an beiden Bereichen teilhat (s. oben S. 321. 325), im Mathematischen, und zwar hielt er sie nicht wie die meisten für eine arithmetische, sondern für eine geometrische Größe, indem er ihre beiden Grundbestandteile (Plat. Tim. 35 a) auf den (unteilbaren) Punkt und die (teilbare) Ausdehnung deutete. In ähnlicher Weise mag er das Wesen der menschlichen Seele aufgefaßt haben. Ein bei Euseb. Praep. ev. 13, 17 erhaltenes Fragment bietet nur das Negative, die Bestreitung der Zusammensetzung der Seele aus einem leidenslosen und einem leidensfähigen Teile, und bricht ab vor der positiven Ausführung, wie die betreffende Stelle des Timaios (69 c) zu verstehen sei.[1]) In der Frage nach Weltanfang oder Weltewigkeit vereinigte Severus die wörtliche und die peripatetisierende Auffassung des Timaios (vgl. oben S. 558. 562) durch ein Kompromiß: die Welt in absolutem Sinne hielt er für ewig, die Welt, wie sie jetzt ist und sich bewegt, für geworden (Procl. in Tim. I S. 289, 7 ff., II S. 95, 29 ff. D.; man vgl. auch das Kompromiß der von Hippolytos berücksichtigten Platoniker bei Diels, Dox. Gr. S. 567, 22 ff.). — Abweichend von Severus gibt

Die Quelle des Diogenes Laërtios für die platonische Lehre (Diog. Laërt. 3, 67—80) der Seele ein arithmetisches, dem Leibe ein geometrisches Prinzip. Mit der Psychologie beginnend hält sich der Verfasser in seiner Übersicht über die platonische Dogmatik in der Hauptsache an die Physik, für die er sich im ganzen dem Timaios anschließt. Was er von weiteren platonischen Lehren zu sagen weiß, ist äußerst dürftig. Man erkennt daraus, wie schon in der Zeit des mittleren Platonismus, der die Diogenesquelle angehört, das Vorwiegen des Timaios vor anderen Dialogen beginnt, das sich das ganze spätere Altertum und Mittelalter hindurch behauptet. Bei dem Anschluß an den Timaios im allgemeinen treten um so schärfer die Punkte hervor, in denen der Verfasser der späteren Schultradition folgt. Es ist bezeichnend, daß es sich dabei wesentlich teils um Aufnahme, teils um Abwehr stoischer Lehrelemente handelt. Die Definition der Seele als *ἰδέα τοῦ πάντῃ διεστῶτος πνεύματος*

---

[1]) Die Annahme, daß Severus die Timaiosstelle nicht umgedeutet, sondern ihren Inhalt verworfen habe, wäre durch den Wortlaut des Fragmentes nahe gelegt. Aber schwerlich hat Severus der Platoniker in einer so wichtigen Sache Platon bekämpft.

(Diog. L. 3, 67) geht letzten Endes auf Speusippos (Fragm. 40 L. . . . ἐν ἰδέᾳ δὲ τοῦ πάντῃ διαστατοῦ) zurück, verrät aber in der Auffassung der Seele als πνεῦμα stoische Vermittelung. (Berücksichtigung der speusippischen Definition durch Poseidonios bekundet Plut. de an. procr. 22.) Noch klarer stoisiert die Diogenesquelle, wenn sie der weltbildenden Gottheit selbst die Kugelgestalt der von ihr geschaffenen Welt zuschreibt (72; vgl. Stoic. vet. fr. II No. 1059 f., Cic. d. nat. deor. 1, 10, 24; auf Platon schon übertragen bei Aëtios 1, 7, 4 S. 299, 15 f. D.). Andererseits wendet sie sich gegen die Stoa, wenn sie die Welt für unvergänglich erklärt διὰ τὸ μὴ διαλύεσθαι εἰς τὸν θεόν (72). Stoischer Einfluß scheint wieder bei der Prinzipienlehre mit in Betracht zu kommen. Platon soll nach unserm Berichterstatter nur zwei Prinzipien aufgestellt haben, Gott und die Materie, ersteren auch unter den Bezeichnungen νοῦς und αἴτιον (69). Die Beschränkung der platonischen ἀρχαί auf zwei findet sich schon bei Theophrast, wohl auf Grund von Aristoteles Metaph. *A* 6, 988 a 9 f. (Diels, Dox. Gr. S. 485, 1 ff. mit Anm.). Aber die Übereinstimmung der Diogenesquelle mit der Stoa in der Formulierung θεὸν καὶ ὕλην (vgl. Stoic. vet. fragm. I No. 85, II No. 300. 301. 310. 312, Simpl. in Phys. S. 25, 17 D. = Diels, Dox. Gr. S. 477, 14 f., Diog. Oenoand. Fragm. 5 Kol. 2, 7 ff. S. 10 Will.; die Übereinstimmung der Stoiker und „Platons" ist angemerkt von Aristokles [s. Diels, Dox. Gr. S. 464 Anm. zu Z. 9] bei Eus. Pr. ev. 15, 14, 1) ist schwerlich zufällig. Der Anschluß an die Zweiprinzipientheorie war ein Schritt weiter auf dem Wege, den auch Albinos beging, indem er zwar drei Prinzipien: die Materie, die Ideen — als paradeigmatische ἀρχή — und Gott, ansetzte, die Ideen aber zu Gedanken Gottes machte (s. oben S. 554). Konsequenterweise sieht die Diogenesquelle in Gott auch das Paradeigma (76). Für die Weltschöpfung konnte dieser nur sich selbst zum Muster nehmen (71 f.; vgl. Aët. 1, 7, 4 = Diels, Dox. Gr. S. 299, 11 ff.). Er umfaßt die Formen von allem, wie die Welt alle Lebewesen umfaßt (72). Ausdrücklich genannt werden die Ideen in 76 und 77.

In dem ethischen Abschnitt (78 ff.) treffen wir wie bei anderen Mittelplatonikern (s. o. S. 543. 555) die ἐξομοίωσις τῷ θεῷ als Telos. Im übrigen verknüpft sich hier wieder Stoisches mit Platonisch-Aristotelischem. Die Tugend gilt als ausreichend zur Glückseligkeit (Stoic. vet. fr. III No. 49 ff.; vgl. Albin. Didask. 27 S. 180, 35 H., oben S. 556), soll aber doch der leiblichen und äußeren Güter als Hilfsmittel bedürfen, durch deren Nichtvorhandensein indes der Weise an Glückseligkeit nichts einbüße. Der Weise, so heißt es weiter, wird sich am Staatsleben beteiligen, den bestehenden Gesetzen gehorchen, heiraten und je nach Möglichkeit und Umständen sich in seinem Vaterlande als Gesetzgeber betätigen (78, vgl. Stoic. vet. fr. III No. 611. 616. 622, Diog. Laërt. 7, 121 [Stoic. vet. fr. III No. 697, I No. 270]). Auch das stoische ἀκόλουθον τῇ φύσει und ὁμολογούμενον fehlt nicht (79, vgl. oben S. 450). — Das immer wiederkehrende Bild der Aufnahme und Abwehr stoischer Lehrelemente im Verein mit platonischer Grundfärbung zeigen auch die

Ausführungen über die Heimarmene bei Ps.-Plutarch de fato, Chalcidius und Nemesios, deren Abhängigkeit von einer gemeinsamen mittelplatonischen Quelle durch A. Gercke nachgewiesen worden ist. Die εἱμαρμένη waltet nach dieser Darstellung nur bedingungsweise (ἐξ ὑποθέσεως, Ps.-Plut. 4), d. h. sie knüpft unabwendbare Folgen an Voraussetzungen, deren Eintreffen oder Nichteintreffen sie nicht bestimmt. Das ἐφ' ἡμῖν, die dem Platoniker am Herzen liegende Willens- und Handlungsfreiheit, ist damit gewahrt. Was wir tun, steht in unserer Macht, was daraus folgt, ist von der εἱμαρμένη festgesetzt. Daraus ergibt sich, daß der Satz Πάντα καθ'

εἱμαρμένην nur insoweit richtig ist, als er besagt, daß die εἱμαρμένη alles umfasse und kein Gebiet ihrem Walten entrückt sei; unrichtig aber, wenn er bedeuten soll, daß alles Geschehende schlechthin durch die εἱμαρμένη verfügt werde (Ps.-Plut. 5). Es ist der gleiche Standpunkt, den auch Albin. Didask. 26 S. 179, 2 H. einnimmt, wenn er Platon behaupten läßt πάντα μὲν ἐν εἱμαρμένῃ (ebenso Ps.-Plut. 11 Anf., vgl. 8 Anf.) εἶναι, οὐ μὴν πάντα καθειμάρθαι, und das Wirken der εἱμαρμένη nur in der Verbindung notwendiger Folgen mit freien Handlungen erkennt (a. a. O. Z. 7 ff.). Mit Albinos (a. a. O. Z. 4 ff.) stimmt unser Platoniker auch darin überein, daß ihm die εἱμαρμένη kein ἄπειρον ist, wie sie es sein müßte, wenn sie für die unendliche Zahl der Einzelfälle Bestimmungen träfe, sondern wie jedes Gesetz nur auf das Allgemeine geht, durch dessen Vermittlung sie das sich wiederholende Einzelne trifft (Ps.-Plut. 3 f.). Mit diesen Gedanken verknüpft er das stoische Dogma von den einander gleichenden Weltperioden, die er wieder mit den Weltjahren des platonischen Timaios (39 d) identifiziert (vgl. Stoic. vet. fragm. II No. 625). Der astrologische Fatalismus, nach welchem die Gestirne Ursachen unserer Handlungen sind, wird in dieser Erörterung abgewiesen. Aber doch werden wir nach der Meinung des Verfassers, insofern wir im neuen Weltjahre als die gleichen Menschen wieder auftreten, bei der Wiederkehr der gleichen (äußeren) Ursachen die gleichen Handlungen in gleicher Weise vollziehen (Ps.-Plut. 3. Tatsächlich ist mit dieser Theorie so wenig wie mit der oben S. 455 besprochenen des Chrysippos eine Willens- und Handlungsfreiheit vereinbar). Neben dieser Weltperiodenlehre ist für die freundliche Stellung des Autors zum Stoizismus besonders das Schlußkapitel des Ps.-Plutarch bemerkenswert. Darnach bildet die von ihm vertretene Heimarmenetheorie zwar einen Gegensatz zu dem absoluten Fatalismus (der Stoa, wie das Folgende lehrt). Aber er zählt mit sichtlicher Anerkennung eine Reihe von Konsequenzen auf, die sich aus der gegnerischen Ansicht ergeben — den ausnahmslosen Kausalzusammenhang, die natürliche Ordnung und Harmonie der Welt, das göttliche Wesen der Mantik, die Ergebung der Weisen in den Weltlauf und, auf dem Gebiete der Logik, den Satz vom ausgeschlossenen Dritten — und stellt eine sorgsam abwägende Prüfung beider Standpunkte in Aussicht, von der ein Teil bei Chalcid. c. 160 ff. erhalten scheint (vgl. Switalski, Chalc. Komm. z. Pl.s Tim. S. 93 f.).

Im Zusammenhange mit der εἱμαρμένη und ihrem Gegensatze, dem ἐφ' ἡμῖν, behandelt der Autor noch die Begriffe πρόνοια, τύχη, ἐνδεχόμενον, δυνατόν, αὐτόματον, προαίρεσις. Sie alle mit Ausnahme der πρόνοια werden von der εἱμαρμένη in dem oben bezeichneten Sinne umfaßt: sie sind ἐντὸς τῆς εἱμαρμένης, aber nicht καθ' εἱμαρμένην im Sinne einer absoluten Herrschaft der letzteren (Ps.-Plut. 5 ff. 8). Hingegen tritt bei der πρόνοια — wenigstens bei ihrer höchsten Art — die platonische Anschauung von der göttlichen Transzendenz in ihr Recht. Diese πρόνοια fällt nicht wie im Stoizismus mit der εἱμαρμένη als der allumfassenden Gesetzmäßigkeit zusammen, sondern steht als Wille oder Gedanke (oder beides) des Allvaters und Demiurgen über aller Gesetzmäßigkeit: sie ist der εἱμαρμένη weder unter- noch neben-, sondern übergeordnet und umfaßt sie. Ihr Ausgangspunkt ist dem platonischen Timaios (29 e f.) entsprechend die göttliche Güte, ihr Ziel das Beste der Welt. Außer dieser höchsten oder ersten πρόνοια gibt es aber noch eine zweite und dritte. Die zweite wird von den geschaffenen Göttern des platonischen Timaios (41 a), die dritte von den Dämonen als den Beaufsichtigern der menschlichen Dinge (vgl. oben S. 548) ausgeübt. Die zweite ist der εἱμαρμένη koordiniert und wird gleich dieser von der ersten πρόνοια umfaßt, die dritte steht zur εἱμαρμένη im Verhältnis der Subordination und wird

von ihr im gleichen Sinne umschlossen, wie das ἐφ' ἡμῖν, die τύχη usw., d. h. sie ist ἐντὸς τῆς εἱμαρμένης, aber nicht καθ' εἱμαρμένην im Sinne einer Unterwerfung (Ps.-Plut. 9 f., Nemes. d. nat. hom. 44 Anf., s. auch Apul. d. Plat. 1, 12 [die Stellen verglichen bei Gercke a. a. O. S. 285 f.]).

Anhangsweise sei hier noch des auf dem Papyrus 275 des Brit. Mus. in dürftigen Resten erhaltenen Traktates gedacht, als dessen Verfasser C. Haeberlin den unter Hadrian lebenden Platoniker ***Apollonios Syros*** zu erweisen sucht unter Vergleichung von A recto Kol. 1, 20 f.: *Νικηφόρῳ κεκλη[μένῳ* mit Spartian. Vit. Hadr. 2, 9: habuit autem praesumptionem imperii mox futuri ex fano quoque Niceforii Iovis manante responso, quod Apollonius Syrus Platonicus libris suis indidit. Die Berührung reicht aber zum Erweise einer Beziehung nicht aus, und *κεκλη[μένῳ* ist vermutlich falsche Ergänzung.[1]) Greifbare Spuren des Platonismus sind in den Textresten nicht vorhanden.

Der mittlere Platonismus in seinen variierenden Schattierungen hat als charakteristische Erscheinung der Übergangszeit, der er angehört, ein erhebliches geschichtliches Interesse. Er ist ferner von Belang als Vorstadium des Neuplatonismus, dessen Entstehung und Wesen nur zu begreifen ist, wenn klar liegt, was er vom mittleren Platonismus übernommen hat und worin er sich von ihm abhebt. Daß endlich diese Phase des Platonismus auch die christliche Patristik beeinflußt hat, ist an dem Beispiel des Gregorios Thaumaturgos von A. Brinkmann, Rhein. Mus. 56 (1901), 57 f., nachgewiesen worden. Weitere Forschung wird wohl ergeben, daß auch andere Kirchenschriftsteller dieser Zeit ihre Kenntnis platonischer Lehren weniger dem unmittelbaren Studium Platons als der durch den mittleren Platonismus vertretenen Schultradition verdanken.

§ 71. Die Peripatetiker im zweiten Abschnitte der hellenistisch-römischen Periode (Peripatetische Schule III. Teil, Fortsetzung zu § 67). Die Tätigkeit der Philosophen dieser Zeit und Schule äußert sich vor allem in der gelehrten Arbeit an den Werken des Aristoteles. Andronikos von Rhodos (um 70 v. Chr.), der hochverdiente Sammler, Ordner und Herausgeber der aristotelischen Schriften, eröffnet zugleich die lange Reihe der Aristoteleskommentatoren, unter denen sich Alexandros von Aphrodisias (um 200 n. Chr.) den größten, über die Grenzen des Altertums andauernden Ruhm erworben hat. Mehrere unter Alexandros' Kommentaren sind erhalten, ebenso andere Schriften, die er der Erklärung und Verteidigung der aristotelischen Lehre widmete. — Dogmatisch ist die Schule, an der gleichzeitigen platonischen gemessen, verhältnismäßig konservativ. Doch tritt nicht selten auch in eingreifenden Lehrbestimmungen eine Hinneigung zu platonischen und stoischen Anschauungen zutage. Die stoisierende Tendenz steht Hand in Hand mit einem Naturalismus, in welchem Straton der Physiker

---

[1]) Darüber an anderem Orte.

vorangegangen war. Ein interessantes Dokument der Vereinigung peripatetischer und stoischer Lehre ist die stark von Poseidonios beeinflußte pseudaristotelische Schrift *Περὶ κόσμου*. Eklektiker peripatetischer Grundrichtung waren der Geograph und Astronom Klaudios Ptolemaios und der Arzt Galenos (um die Mitte des 2. Jahrh. n. Chr.).

Antike Nachrichten über Leben, Schriften und Lehren: Über Nikolaos v. Damaskos, Alexandros v. Aigai, Ptolemaios Chennos, Klaudios Ptolemaios, Galenos und Aristokles v. Messene Artikel des Suidas. Nikolaos v. Dam. schrieb selbst über sein Leben: die Fragmente bei Müller, Fragm. hist. Graec. III S. 348 ff. Für Galenos reiche Angaben in seinen Schriften (über seine Werke Berichte in *Περὶ τῆς τάξεως τῶν ἰδίων βιβλίων* und *Περὶ τῶν ἰδίων βιβλίων*). Areios Didymos gibt bei Stob. Ecl. II S. 116 ff. W. eine Darstellung der Ethik „*Ἀριστοτέλους καὶ τῶν λοιπῶν Περιπατητικῶν*“ (abhängig von Antiochos von Askalon). Vgl. im übrigen das antike Material bei Zeller III 1⁴ S. 805 ff., Susemihl II S. 301 ff. und in der unten S. 201* angeführten Literatur. Verzeichnis der bekannten Peripatetiker dieser Zeit bei Zeller a. a. O. S. 805, 2.

Bildnis des Ptolemaios Chennos [Fälschung]: Chatzis, D. Philos. u. Gramm. Ptolem. Ch. S. XVII.

Schriften. Ausgaben. Fundorte der Fragmente. Fragmentsammlungen.

Andronikos. Fragmente s. bei Fr. Littig, Andronikos von Rhodos, II. Teil, Erlangen 1894, Pr., S. 27 ff., III. Teil, Erlangen 1895, Pr., S. 13 ff. *Pseudo-Andronikos.* Xav. Kreuttner, Andr. qui fertur libelli *π. παθῶν* pars prior de affectibus, novis codicibus adhibitis rec. et quaestiones ad Stoicorum doctr. de affect. pertinentes adiecit X. Kr., Heidelberg 1885, Diss. Car. Schuchhardt, Andronici Rhodii qui fertur libelli *π. παθῶν* pars altera de virtutibus et vitiis, Darmstadt 1883, Heidelberger Diss. Die in einer Randnotiz des cod. Leid. und darnach von Daniel Heinsius u. a. Andronikos zugeschriebene Paraphrase der Nikomachischen Ethik stammt jedenfalls nicht von ihm. Auf Grund der Annahme von Sainte-Croix und Val. Rose (Hermes 2 [1867], 212) gab sie der neueste Herausgeber, G. Heylbut (Comm. in Arist. Gr. XIX 2), dem Heliodoros von Prusa. Doch besteht begründeter Verdacht, daß dieser Heliodoros eine von Konstant. Palaeokappa erdichtete Person sei (vgl. L. Cohn, Berl. philol. Wochenschr. 1889, 1419 f.).

Ariston von Alexandreia. Fragmente bei Müller, Fragm. hist. Graec. III S. 324 f.

Nikolaos von Damaskos. Philosophische Fragmente bei Th. Roeper, Nic. Dam. de Aristotelis philosophia librorum reliquiae, in: Lectiones Abulpharagianae, Gedani 1844, S. 35 ff. Von der Schrift *Περὶ Ἀριστοτέλους φιλοσοφίας* befinden sich ansehnliche Fragmente in syrischer Übersetzung in einer Hs. in Cambridge. Vgl. Dräseke (nach Baumstark), Wochenschr. f. klass. Philol. 1902, 1272. Nic. Dam. de plantis libri duo, rec. E. H. F. Meyer, Leipz. 1841. Im übrigen s. Car. Müller, Fragm. histor. Graec. vol. III S. 348 ff.

Ptolemaios Chennos. Aristotelesbiographie: A. Baumstark, Aristot. b. d. Syrern S. 39 ff. Verzeichnis der aristotelischen Schriften, ebenda S. 61 ff. Fragmente mit Ausschluß der Aristotelesbiographie: A. Chatzis, s. unten S. 201*.

Περὶ κόσμου. Die Schrift ist in den Ausgaben des Aristoteles enthalten, ein Teil in neuer Textgestalt nach P. Wendland in U. v. Wilamowitz' Griech. Lesebuch II. — Die Schrift von der Welt, ein Weltbild im Umriß aus dem 1. Jahrhundert n. Chr., eingeleitet und verdeutscht von Wilh. Capelle, Jena 1907. Vgl. auch K. J. Neumann, Literar. Zentralbl. 1907, 1612.

Aspasios. Asp. in Eth. Nicom. quae supersunt comm., ed. G. Heylbut, Berol. 1889 (Comm. in Arist. Gr. XIX 1).

Adrastos. Echte Schriften nicht erhalten. Größere Entlehnungen bei Theon von Smyrna (s. o. S. 537. 539. 552) und Chalcidius (s. § 85).

Herminos. Fragmente bei Henr. Schmidt, De Hermino Peripatetico, Marp. Catt. 1907, Diss.

Klaudios Ptolemaios. Von der in der Biblioth. Teubner erscheinenden Gesamtausgabe liegen vor: Vol. I. part. I. II. Syntax. math.; vol. II. Oper. astron. minora, ed. J. L. Heiberg, Lpz. 1898—1907. Zur Ergänzung dienen vorläufig (für die philosophisch besonders in Betracht kommenden Schriften): *Τετράβιβλος*, ed. J. Camerarius, Norimb. 1535, lat. ed. Ph. Melanchthon, Basil. 1553. Harmonica, lat. ed. A. Gogavinus, Venet. 1563, gr. ed. J. Wallis, Oxon. 1682. 1699. *Περὶ κριτηρίου καὶ ἡγεμονικοῦ*, ed. J. Bullialdus, Par. 1663; rec. Frid. Hanow, Lips. 1870. Des Kl. Ptol. Handb. der Astron., aus d. Griech. übers. u. mit erkl. Anmerk. vers. v. Karl Manitius, I. II, Leipz. 1912. 1913. Weiteres bei Christ-Schmid, Gesch. d. griech. Lit. II⁵ S. 723 f.

Galenos. Editio princeps von Joh.-Bapt. Opizzone, Aldina von 1525 (vgl. Mewaldt, Sitz. d. Berl. Akad. 1912, 894 ff.). Später wurden Galens Schriften mit denen des Hippokrates zusammen hrsg. von Charterius, 13 Bde., Lüttich 1679, dann v. Kühn, 20 Bde., Lpz. 1821—1831. Fragments du Commentaire de Galien sur le Timée de Platon, publ. par Ch. Daremberg (Anhang: Essai sur Galien considéré comme philosophe), Paris 1848. G.s Dialog über d. Seele; aus d. Arab. ins Hebr. übers. v. Jehuda ben Salomo Alcharisi, hrsg. v. Ad. Jellinek, Leipzig 1852. M. Bonnet, De Claud. Gal. subfiguratione empirica, Bonn 1872, Diss. Gal. de placitis Hippocr. et Plat., rec. Iw. Mueller, I, Leipz. 1874. Gal. de elementis ex Hippocratis sententia libri duo, rec. G. Helmreich, Erlangen 1878. Galeni, qui fertur de partibus philosophiae libellus, primum ed. E. Wellmann, Berl. 1882. Gal. Scripta minora, rec. Ioa. Marquardt, Iw. Müller, G. Helmreich, Vol. I. ex recogn. Ioa. Marquardt, Leipz. (Bibl. Teubn.) 1884, Vol. II. ex recogn. Iwani Müller, 1891, Vol. III. ex recogn. G. Helmreich, 1893. Gal. Protrepticus, ed. G. Kaibel, Leipz. 1894. Gal. institutio logica, ed. Car. Kalbfleisch, Leipz. 1896. Gal. *περὶ τῶν ἑαυτῷ δοκούντων* fragmenta inedita, ed. G. Helmreich, Philol. 52 (1894), 431—434. Gal. de victu attenuante liber, ed. Car. Kalbfleisch, Leipz. 1898. Gal. de optima corporis constitutione; idem de bono habitu, rec. G. Helmreich, Hof 1901, Pr. Car. Gabler, Gal. libellus de captionibus, quae per dictionem fiunt, ad fidem unius qui superest codicis editus, Rostock 1903, Diss. Gal. de temperamentis libri III, rec. Georg. Helmreich, Leipz. 1904. Gal. de causis continentibus [*π. τῶν συνεκτικῶν*] libellus a Nicolao Regino in serm. Latin. transl., prim. ed. Carol. Kalbfleisch, Marp. Chatt. 1904. G. Helmreich, Gal. über die Kräfte der Nahrungsmittel, Ansbach 1905 bis 1909, Prr. J. Westenberger, Gal. qui fertur de qualitatibus incorporeis libellus, Marp. Catt. 1906, Diss. M. Simon, Sieben Bücher Anatomie des Galen (die in arabischer Übersetzung erhaltenen BB. 10—15 des Werkes *Περὶ τῶν ἀνατομικῶν ἐγχειρήσεων*), Leipz. 1906. Gal. de usu partium corporis humani libri XVII, rec. G. Helmreich, 2 voll., Leipz. 1907. 1909. G. Helmreich, Handschriftl. Studien zu Gal., Ansbach 1910. 1911. 1914, Prr. Guil. Herbst, Gal. Pergam. de Atticissantium studiis testimonia collecta atque examinata, Marp. Chatt. 1910, Diss., vollst. Lips. 1911. Frid. Albrecht, Gal. libellus An in arteriis natura sanguis contineatur, Marp. Chatt. 1911, Diss. Gal. de partibus artis medicativae, eine verschollene griech. Schrift in Übers. des 14. Jahrh. hrsg. v. Herm. Schöne, Greifsw. 1911, Univ.-Festschr. M. Cardini, Gli aforismi d'Ippocrate e il commentario di Gal.; traduz. e comm. con pref. di G. Baccelli, Firenze 1911. Rud. Beer, Galenfragmente im cod. Pal. Vindob. 16, Wiener Studien 34 (1912), 97 bis 108. Gal. de optimo docendi genere libellus, ed. A. Brinkmann, Bonn 1914, Pr. Herm. Wagner, Gal. qui fertur libellus *Εἰ ζῷον τὸ κατὰ γαστρός*, Marp. Chatt. 1914, Diss. Rud. Noll, Gal. *Περὶ χρείας ἀναπνοῆς* libellus, Marp. Chatt. 1915. E. Wenkebach, Das Proömium der Kommentare Galens zu den Epidemien des Hippokrates, Abhandl. d. Berl. Akad. philos.-histor. Kl. 1918 No. 8. — Im Corpus medicorum Graec. sind bis jetzt erschienen: Gal. in Hippocr. de natura hom. comm. III, ed. J. Mewaldt; in Hippocr. de victu acutorum comm. IV, ed. G. Helmreich; de diaeta Hippocr. in morbis acutis, ed. J. Westenberger (V 9, 1 der Sammlung, Leipz. Berl. 1914). Gal. in Hippocr. prorrhet. I comm. III, ed. H. Diels; de comate sec. Hippocr., ed. J. Mewaldt; in Hippocr. prognost. comm. III, ed. J. Heeg (V 9, 2 der Sammlung, Leipz. Berl. 1915). Ps.-Gal. in Hippocr. de septimanis comm. ab Hunaino qui fertur arabice versum ex cod. Monac. primum ed. et germ. vertit G. Bergsträßer (XI 2, 1 der Sammlung,

Leipz. Berl. 1914). — W. Schäfer (De parv. pil. exerc.) und Alb. Minor (*Περὶ ἀναπνοίας*) s. S. 203*. — Ps.-Galen, *περὶ φιλοσόφου ἱστορίας* bei Diels, Doxogr. Gr. S. 595—648. — Ps.-Gal. *περὶ τοῦ πῶς ἐμψυχοῦται τὰ ἔμβρυα* s. § 80 unter Porphyrios.

Aristokles. Bruchstücke von *Περὶ φιλοσοφίας* bei Euseb. Praep. ev. 11, 3. 1–9; 14, 17, 1—9; 14, 18, 1–30; 14, 19, 1—7; 14, 20, 1—8. 9—12; 14, 21. 1—7 (das die Vorsokratiker Betreffende bei Diels Vorsokr. [s. dort das Stellenregister II 1² S. 745 unter Aristocles]). Ausgaben von Euseb. Praep. ev. verzeichnet O. Stählin bei Christ-Schmid II⁶ S. 1139. — Referat über eine mündliche Ausführung bei Alex. v. Aphrod. d. anima S. 110, 5—113, 12 Br. (Suppl. Aristot. [s. oben S. 366] II 1).

Alexandros von Aphrodisias. Schriften von ihm sind schon im dritten Bande der aldinischen Ausg. des Arist., Ven. 1495—1498, herausgegeben worden; die Traktate De anima, De fato bei Themistii opera, Venet. 1534; einzelne Schriften öfters, in neuerer Zeit De fato, ed. Orelli, Turici 1824; Quaest. nat. et mor., ed. L. Spengel, Monachii 1842; Comm. in Arist. metaph., ed. H. Bonitz, Berol. 1847; Alex. Aphrod. quae feruntur problemat. libr. III. et IV., rec. H. Usener, Berlin 1859, Pr.; Comm. in Arist. *π. αἰσθήσεως καὶ αἰσθητῶν* ex codd. etc. eruit Ch. Thurot, Paris 1875 (Notices et extraits des manuscr. de la Bibl. nat. tome 25 partie 2); dazu Usener, Jenaer Literaturztg. 1876, 534 ff. = Kl. Schr. I 372 ff.; Die Abh. Al.s v. Aphr. üb. d. Intellekt, aus handschr. Quellen z. ersten Male herausg. u. durch d. Abh.: Die Nuslehre Al.s v. Aphr. u. ihr Einfluß auf d. arabisch-jüd. Philos. des Mittelalters, eingel. v. Aron Günsz, Berl. 1886, Leipz. Diss. Die Kommentare zu Aristot. und die Scripta minora jetzt in den Comment. in Arist. Graeca (I. II 1—3. III 1. 2) und dem Supplementum Aristot. (II 1. 2) der Berliner Akademie, s. oben S. 365 f. Zwei Fragmente hrsg. von G. Vitelli, Festschr. f. Th. Gomperz, Wien 1902, S. 90—93. Vgl. auch Freudenthal und Nourrisson unten S. 203*.

Unter den beiden oben S. 41 f. hervorgehobenen allgemeinen Merkmalen unseres Zeitabschnittes, der gelehrten Beschäftigung mit den Schulbegründern und dem mystisch-religiösen Zuge, tritt das erstere im Peripatos besonders stark zutage. Dafür fehlt das zweite so gut wie völlig. Ja es macht sich im Gegenteil mehrfach eine Neigung zum Naturalismus bemerkbar, in der die Schule die Richtung Stratons des Physikers verfolgt. Der reiche Schatz erhaltener Lehrschriften des Meisters beeinflußte die Lehrüberlieferung im konservativen Sinne, ganz anders als bei Platon, bei dem die oft vieldeutigen, an scharf formulierter Dogmatik ärmeren Dialoge die fast ausschließliche Grundlage der Lehrtradition bildeten und weitgehenden Neugestaltungen der Lehre freie Bahn ließen. Dazu kam in der aristotelischen Schule die strenge Zucht der dort vor allem gepflegten Logik, die dem Aufkommen mystischer Tendenzen ein Hindernis bereitete. Damit soll nicht gesagt sein, daß der Peripatos dieser Zeit in allen Punkten der Lehre des Meisters treu geblieben sei und sich jeder Einmischung fremder Philosopheme verschlossen habe. Gerade die naturalistische Neigung veranlaßte bei einigen Vertretern der Schule Annäherungen an den Stoizismus. und nicht minder hat der Platonismus mit manchen seiner Philosopheme starke Anziehungskraft ausgeübt. Wesentlich mitbestimmend für die konservative Richtung des Aristotelismus war durch seine gelehrte Arbeit an den aristotelischen Schriften

Andronikos von Rhodos (um 70 vor Chr., der elfte [Ammon. de interpr. S. 5, 29; Elias S. 117, 23; 113, 19] oder zehnte [Ammon. in Anal. pri. S. 31, 13] Schulleiter *ἀπὸ Ἀριστοτέλους*, je nachdem man bei der Berechnung Aristoteles mitzählte oder nicht). Er hat sich durch Sammlung, Ordnung und kritische Sichtung der aristotelischen Schriften, durch Veranstaltung einer Ausgabe, Abfassung von Kommentaren und sonstige philologische

Arbeit an Aristoteles wie auch an Theophrast um die aristotelischen Studien der Nachwelt ein bleibendes Verdienst erworben, und ihm gebührt deshalb eine angesehene Stelle in der Geschichte der Philosophie, so unerheblich auch das sein mag, was an eigenen philosophischen Bestimmungen von ihm zu melden ist. Sein Hauptinteresse scheint der Logik gegolten zu haben, in der er einige Aristoteles ergänzende oder von ihm sich entfernende Sätze aufstellte (eine Differenz in der Psychologie [Zeller III 1⁴, 645 f.] ist unerweislich). Mit ihr wollte er den philosophischen Kursus und dementsprechend sicherlich auch das Corpus Aristotelicum begonnen wissen. Die Logik, meinte er, sei das Werkzeug (Organon!) der Philosophie. Das Werkzeug aber müsse man zunächst kennen lernen, wie es auch in den Handwerken geschehe (Elias in Categ. S. 117, 20 ff., 118, 20 ff.). Anderer Ansicht war Andronikos' Schüler

Boëthos von Sidon. Er war für den Beginn mit der Physik und führte dafür an, daß sie leichter sei, da man sich von Kindesbeinen an mit Naturdingen befasse, daß die Ärzte ihre Kuren mit leichteren Mitteln begönnen und daß Aristoteles sich in seinen physikalischen Schriften am meisten auszeichne (Elias in Categ. S. 117, 20 ff., 118, 9 ff.). Bei Boëthos treffen wir neben anderen Abweichungen von Aristoteles eine höchst wichtige, und zwar in naturalistischer Richtung: Er erklärte das Allgemeine nicht für das von Natur Frühere dem Einzelnen gegenüber (Dexipp. in Categ. S. 45, 13 ff.; vgl. dagegen Arist. Anal. post. *A* 2, 71 b 33 ff. u. a. St.), und bei Beantwortung der Frage, welche Art des Seins in der Ansetzung der Kategorie der *οὐσία* von Aristoteles gemeint sei — Form, Stoff oder das aus beiden Zusammengesetzte —, meinte er, Stoff und Zusammengesetztes, nicht aber die Form entsprächen jener Kategorie, also nur auf diese beiden treffe der Begriff der *πρώτη οὐσία* zu. Er ging dabei von der Voraussetzung aus, daß jenes erste, in der Kategorie der *οὐσία* gesetzte Sein weder in einem Substrat vorhanden sein noch von einem andern Seienden ausgesagt werden dürfe (entsprechend Arist. Categ. 5, 2 a 11 ff.). Diesen Anforderungen genügten Stoff und Zusammengesetztes, nicht aber die Form, die Boëthos der Qualität oder Quantität oder sonst einer Kategorie zuweisen wollte (Simpl. in Categ. S. 78, 6 ff.; vgl. dagegen Aristot. Metaph. *Z* 7, 1032 b 1 f.; daß es sich bei der Frage um eine von Aristoteles selbst verschuldete Schwierigkeit handelt, ergibt sich aus dem oben S. 395 Bemerkten). Aus Dexippos in Categ. S. 45, 28 ersehen wir übrigens, daß Boëthos mit seiner Ansicht über das *πρότερον φύσει* unter den Peripatetikern nicht allein stand. Mit der Auffassung des Allgemeinen als des Späteren stand eine Deutung der platonischen Ideenlehre in Zusammenhang, als deren Vertreter Boëthos von Syrian in Metaph. S. 106, 5 ff. genannt wird. Darnach sind die Ideen nichts Anderes als die Gattungsbegriffe. Boëthos kann also als Vorläufer der mittelalterlichen Nominalisten und zugleich — hinsichtlich der Deutung Platons — der heutigen Marburger Schule gelten. — Außer dem Kategorienkommentar, in welchem die angeführten Philosopheme dargelegt sein werden, verfaßte Boëthos auch Exegesen zu anderen aristotelischen Schriften. — Ein weiterer Zeitgenosse des Andronikos und, wie es scheint, ebenfalls mit seinem Interesse besonders der Logik zugewandt war

Ariston von Alexandreia, der aus der akademischen Schule des Antiochos von Askalon in den Peripatos übertrat. Er schrieb jedenfalls einen Kommentar zu den Kategorien, den Simplikios nennt und berücksichtigt, möglicherweise auch einen solchen zur Ersten Analytik. Aus diesem könnte stammen, was Apul. *περὶ ἑρμ.* c. 13 über eine Vermehrung der aristotelischen Schlußformen und c. 14 über eine Berechnung der Zahl der Schluß-

figuren durch Ariston mitteilt. Daß er auch die im Peripatos herkömmliche naturwissenschaftliche und geschichtliche Gelehrsamkeit pflegte, bezeugen erhaltene Fragmente. — Von den mit Andronikos und der nächsten Generation seiner Schüler etwa gleichzeitigen Peripatetikern

Staseas von Neapel und ***Kratippos von Pergamon*** (der letztere war ebenfalls früher Schüler des Antiochos) sind philosophische Lehren von Bedeutung nicht bekannt. Dagegen verdient Beachtung, daß

Xenarchos von Seleukeia (in Kilikien) in einer besonderen Schrift (*Πρὸς τὴν πέμπτην οὐσίαν*) der aristotelischen Ansetzung des Äthers als fünften Körpers widersprach. Auch sonst erhob er gegen Philosopheme des Schulstifters Einwände, die zeigen, daß er sich auf dem Gebiete der Physik mit Scharfsinn und ohne Befangenheit in der Schultradition betätigte. — Bekannter als die zuletzt genannten Männer ist, vor allem durch seine historischen Arbeiten,

Nikolaos von Damaskos, der Ratgeber des jüdischen Königs Herodes und Freund des Kaisers Augustus. In den engeren Bereich aristotelischer Studien fällt seine in Überarbeitung durch fremde Hände erhaltene Pflanzengeschichte. Seine übrigen, der Metaphysik, Theologie, Kosmologie, Meteorologie, Tiergeschichte, sowie der Ethik gewidmeten Schriften sind uns großenteils nur ihrer Existenz und ihren Titeln nach bekannt. Eine umfangreiche Einleitung in das Studium des Aristoteles scheint das Werk *Περὶ τῆς Ἀριστοτέλους φιλοσοφίας* gewesen zu sein, das vielleicht auch mehrere oder alle uns unter Sondertiteln genannten philosophischen Schriften umfaßte. Über den philosophischen Standpunkt des Nikolaos läßt sich an der Hand des dürftigen Materiales nicht mehr urteilen, es sei denn, daß die von Baumstark hervorgezogenen syrischen Fragmente bei eingehenderer Untersuchung Näheres ergeben. — Ein weniger genannter Aristoteliker einer späteren Generation war

Alexandros von Aigai, der Lehrer des Kaisers Nero. Er suchte die im Peripatos mehrfach behandelte Frage, ob Worte (*φωναί*) oder das von den Worten bezeichnete Seiende selbst (*τὰ ὄντα αὐτά*) oder die einfachen Denkformen (*τὰ ἁπλᾶ νοήματα*) Gegenstand der aristotelischen Kategorien seien, in einer Weise zu lösen, die alle drei Auffassungen vereinigte, und in der später Alexander von Aphrodisias mit ihm übereinstimmte (Simpl. in Cat. S. 10, 19 f.). Da es sich bei dieser Frage um den *σκοπός* der aristotelischen Schrift handelt, der ein stehendes Kapitel in den Einleitungen der mündlichen Exegesen und der Kommentare bildete, so ist anzunehmen, daß die Nachschrift einer Kategorienexegese oder ein Kommentar zu den Kategorien von Alexander von Aigai im Umlaufe war. Eine wohl auch aus einem Kommentar entnommene Bemerkung zu der aristotelischen Schrift *Περὶ οὐρανοῦ* führt Alexander von Aphrodisias bei Simpl. in Arist. d. caelo S. 430, 29 ff. an. — Auf ein anderes Feld führt uns

Ptolemaios Chennos von Alexandreia (im ersten oder zweiten Jahrh. nach Chr.). Sein Werk über Leben und Schriften des Aristoteles (in der Biographie war auch das Testament mitgeteilt) weist in die Richtung der gelehrten Arbeit des Andronikos. Tatsächlich fußt er auf letzterem und ist dadurch von bleibender Bedeutung, daß sich Auszüge aus seinem Werke teils in griechischen teils in arabischen Texten erhalten haben (s. oben S. 365), die für die verlorene Arbeit des Andronikos teilweise Ersatz bieten. Demgegenüber kommt was sonst von dem Philosophen Ptolemaios bekannt ist wenig in Betracht. Die Bemerkung zu

Plat. Tim. 17a bei Procl. in Tim. I S. 20, 7 D.[1]) spricht mit Wahrscheinlichkeit dafür, daß er, wie sein Schulgenosse Adrastos, einen Kommentar zum platonischen Timaios verfaßte. Bei den von Iamblichos b. Stob. Ecl. I S. 378, 7 ff. und Eustratios in Arist. Eth. Nic. S. 322, 4 ff. mitgeteilten Ansichten ist nicht auszumachen, in welchem Werke sie entwickelt waren. (Das Nähere darüber bei Chatzis, D. Philos. u. Gramm. Ptol. Ch. [S. XXVIII ff.], der auch für die das philosophische Gebiet nicht unmittelbar berührenden Schriften des Ptolemaios zu vergleichen ist.) — Besonders bedeutsam, weil er eine neue metaphysisch-theologische Grundauffassung vertritt, ist der seiner Person nach unbekannte

Verfasser der pseudaristotelischen Schrift von der Welt (*Περὶ κόσμου*). Dieses wahrscheinlich gegen Ende des ersten oder zu Anfang des zweiten Jahrhunderts nach Chr. entstandene Werk, das zu den interessantesten literarischen Erscheinungen der nacharistotelischen griechischen Philosophie gehört, sucht in seiner Theologie den peripatetischen und den stoischen Standpunkt zu vereinigen. Wenn der stoische Pantheismus behauptet, daß die Gottheit in allem und jedem, auch in dem Häßlichen und ästhetisch Anstößigen gegenwärtig sei, so scheint dem Verfasser diese Lehre der Gottheit unwürdig. Er verwirft sie zugunsten der peripatetischen Transzendenz des göttlichen Wesens. Gleichwohl bleibt jene stoische Theorie nicht ohne Einfluß auf ihn. Wird auch der substantielle Pantheismus der Stoa abgelehnt, so soll doch ein dynamischer Pantheismus gelten. Die Gottheit ist, wenn auch nicht mit ihrem Wesen, so doch mit ihrer Macht überall gegenwärtig, sie trägt und erhält alles, und zwar so, daß ihre Wirkung sich zunächst und in besonderem Grade auf die ihr am nächsten liegende Sphäre der Welt und weiterhin durch deren Vermittlung auch auf das Entferntere erstreckt. Es liegt in der Schrift das Bestreben klar zutage, die Gottheit um ihrer Würde und Erhabenheit willen von der Welt möglichst zu entfernen, ohne deshalb ihr Wirken auf die Welt in Frage zu stellen. Der Befehlshaber eines Heeres oder einer Stadt oder eines Hauses, heißt es, assistiert nicht, wenn es gilt einen Bettsack zu schnüren oder sonst ein Geschäft zu vollbringen, das der erste beste Sklave besorgen kann. So zeigt das Werk schon die Anfänge einer Tendenz, die später in durchgreifenderer Weise den Neuplatonismus und seine Vorläufer beherrschte. Neben der Theologie sind es die kosmologischen und meteorologischen Ausführungen, die der Schrift einen besonderen Wert geben. Der Verfasser schöpft hier aus dem Stoiker Poseidonios, dessen Einfluß sich auch in der das Ganze durchziehenden religiösen Stimmung und in der schwungvollen, poetischen Sprache kundgibt. — Wieder in die Reihe der Aristotelesexegeten zurück führt uns

Aspasios (in der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts nach Chr.), von dem mehrere Aristoteleskommentare (zu den Kategorien, zu *Περὶ ἑρμηνείας*, zur Physik, zu *Περὶ οὐρανοῦ*, zur Metaphysik) nachweisbar sind und der zur Nikomachischen Ethik teilweise auch erhalten ist. — Gleichfalls Aristoteleskommentator war

Adrastos von Aphrodisias (zu Anfang des zweiten Jahrhunderts nach Chr.). Von einem Kategorienkommentar haben wir Kenntnis, ein Kommentar zur Physik läßt sich mit Wahrscheinlichkeit erschließen. In Form der Lösung einzelner Probleme beschäftigte sich Adrastos mit der Nikomachischen Ethik und der Ethik des Theophrast. Danebenher ging eine philologische

---

[1]) Zu dem dort dem Namen des Ptolemaios beigefügten ὁ *Πλατωνικός* vgl. Chatzis, Der Phil. u. Gramm. Ptol. Ch. S. XII.

Tätigkeit im Sinne des Andronikos: er schrieb über die Ordnung der aristotelischen Werke (*Περὶ τῆς τάξεως τῶν Ἀριστοτέλους συγγραμμάτων*) und handelte hier auch über verschiedene Rezensionen, über Titel der aristotelischen Schriften u. dgl. Weit überragt aber an Wichtigkeit werden diese beiden Zweige seiner Arbeit durch einen dritten. Adrastos besaß lebhaftes Interesse für Mathematik und Astronomie und erklärte, wie es scheint unter besonderer Hervorhebung dieser Gesichtspunkte, den platonischen Timaios, wobei er den berühmten, uns leider verlorenen Timaioskommentar des Poseidonios benutzte. Auch sein eigenes Werk ist nicht auf uns gekommen. Aber Spätere, deren Schriften erhalten sind, wie Theon von Smyrna, Proklos und Chalcidius, sind von ihm abhängig, und so hat Adrastos die Bedeutung einer Mittelquelle, durch die uns poseidonisches Gedankengut gerettet ist. — Als Aristoteleserklärer, der in einem wichtigen Punkte von der Lehre des Meisters abwich, erscheint

Herminos (um die Mitte des zweiten Jahrhunderts nach Chr.; er war Lehrer des Alexander von Aphrodisias). Er kommentierte jedenfalls die Kategorien, die Schrift *Περὶ ἑρμηνείας*, die Erste Analytik und die Topik, muß sich aber auch mit der Physik befaßt haben. Gerade hier liegt der Punkt, in welchem Herminos eine bemerkenswerte Heterodoxie entwickelte. Die platonische Lehre von der Weltseele in Verbindung mit dem ebenfalls platonischen Satze, daß die Seele das sich selbst in Ewigkeit Bewegende sei (s. oben S. 320 f. 295) bestimmte ihn, die Endlosigkeit der Bewegung des Himmels auf die Wirkung der ihn beherrschenden Seele, nicht auf die des (selbst unbewegten) *πρῶτον κινοῦν* (Arist. Phys. Θ 6, 258 b 12 u. a. St.) zurückzuführen (Simpl. in libr. d. caelo S. 380, 3 ff.). — Weiter im Eklektizismus ging Herminos' Zeitgenosse

Klaudios Ptolemaios, der bekannte Astronom und Geograph, dessen philosophischen Standpunkt Fr. Boll (s. u. S. 202*) eingehend untersucht hat. Darnach ist die Grundlage seiner Philosophie das peripatetische Bekenntnis, er ist aber auch beeinflußt durch stoische und platonische Anschauungen sowie durch die pythagoreische Zahlenspekulation. Nur in der *Μαθηματικὴ σύνταξις* (dem „Almagest") tritt der Aristotelismus ohne Einmischung fremder Lehren zutage, hat aber seine Quelle aller Wahrscheinlichkeit nach nicht in den aristotelischen Schriften selbst, sondern in einem späteren peripatetischen Handbuch. Die rein philosophische Schrift *Περὶ κριτηρίου καὶ ἡγεμονικοῦ* zeigt in ihrem psychologischen Teile eine Verbindung peripatetischer, platonischer und stoischer, vielleicht auch neupythagoreischer, Doktrin. Von besonderem Interesse ist hier die Annahme eines doppelten Hegemonikon, eines *ἡγεμονικὸν πρὸς τὸ ζῆν μόνον* mit Sitz im Herzen (stoisch) und eines *ἡγεμονικὸν πρὸς τὸ ζῆν καὶ τὸ εὖ ζῆν* (aristotelische Unterscheidung, vgl. Arist. 434 b 22 ff. 435 b 19 ff. [Boll a. a. O. S. 91]; s. auch oben S. 405. 414) mit Sitz im Gehirn (platonisch). Während in diesem Werke eine innerliche Verknüpfung der Lehren verschiedener Schulen erstrebt ist, bleibt es im dritten Buch der *Ἁρμονικά,* die übrigens auch die peripatetische Grundrichtung ihres Verfassers erkennen lassen, bei einem bloßen Nebeneinander verschiedener psychologischer Theoreme. Der Grundgedanke dieses Buches ist der pythagoreischen Zahlenspekulation entnommen. In der *Τετράβιβλος* ist die Hauptquelle Poseidonios, von dem aber Ptolemaios besonders in der Lehre von der *εἱμαρμένη* zur peripatetischen Doktrin abbiegt. — Ähnlich wie Ptolemaios steht zur aristotelischen Philosophie im ganzen und auch in einzelnen Punkten (vgl. Boll a. a. O. S. 86. 92 f.)

Galenos (129 bis etwa 199 n. Chr.), der einflußreiche medizinische Lehrer, die höchste Autorität für die Mediziner bis in die neuere Zeit. Er hat auch der Philosophie seinen Fleiß zugewandt und die Forderung aufgestellt, daß der Arzt allgemeiner, und zwar auch philosophisch gebildet sei. Insbesondere beschäftigte er sich eingehend mit der Erklärung von Schriften des Platon, Aristoteles, Theophrastos und Chrysippos. Philosophiegeschichtlich bedeutsam ist, daß Auszüge aus Schriften des vielbelesenen und mannigfach interessierten Arztes in eine Literatur einbezogen wurden, die vom platonischen Timaios ausgehend durch Vermittlung des poseidonischen Timaioskommentars in den Neuplatonismus und die christliche Genesisexegese ausmündete (vgl. W. W. Jaeger, Nemesios von Emesa S. 4 ff., K. Gronau, Berl. philol. Wochenschr. 1915 S. 141 ff.). Galen preist die Philosophie (die ihm mit der Religion identisch ist) als das größte unter den göttlichen Gütern (Protrept. c. 1). Sein Standpunkt ist der eines stark eklektischen Aristotelismus. In Logik, Physik und Metaphysik schließt er sich im wesentlichen Aristoteles an. Die nach ihm benannte vierte Schlußfigur ist von ihm nicht in ihren einzelnen Modis zuerst aufgebracht oder „erfunden“, sondern nur durch Verteilung der von Theophrastos und Eudemos in der ersten Figur zusammengestellten Modi gewonnen worden. In der Metaphysik vermehrt er die vier aristotelischen Prinzipien: Materie, Form, bewegende und Zweck-Ursache, um ein fünftes: das Werkzeug oder Mittel (*δι' οὗ*), welches von Aristoteles, wie es scheint, mit unter den Begriff der bewegenden Ursache subsumiert worden war. In der Psychologie neigt er zur platonischen Seelenteilung. Aber er vermag bei allem, was über den Kreis der Erfahrung hinausgeht, den Zweifel nicht zu überwinden. Das Hauptgewicht legt er auf die religiöse Überzeugung vom Dasein der Götter und vom Walten der Vorsehung. Von hier aus erklärt sich auch, daß er in der Vorstellung von einem alles durchdringenden Nus sich den Stoikern nähert. In diesem Punkte berührt er sich mit

Aristokles aus dem sizilischen Messene (in der zweiten Hälfte des zweiten Jahrh. n. Chr.). Er läßt den göttlichen Nus in allen, auch den irdischen und geringsten Körpern gegenwärtig sein und wirken, aber in verschiedener Weise je nach der Beschaffenheit und Aufnahmefähigkeit der Körper, wobei namentlich das größere oder kleinere Maß des in ihnen enthaltenen Feuers entscheidend ist (Alex. Aphr. d. anima S. 110, 4 ff. Br.). Ließ Aristokles sich hier vom Stoizismus beeinflussen, so scheint er sich auch zur platonischen Lehre zustimmend verhalten und sie nach Möglichkeit mit der aristotelischen in Einklang gebracht zu haben. Das lassen die bei Eusebios erhaltenen Bruchstücke seines Werkes *Περὶ φιλοσοφίας* erkennen, das in zehn Büchern eine Geschichte der Philosophie nach übersichtlich geordneten Systemen darbot. — Schüler des Aristokles und anderer Peripatetiker war

Alexandros von Aphrodisias (in Karien), dem zwischen 198 und 211 unter Septimius Severus der Lehrstuhl für peripatetische Philosophie in Athen übertragen wurde. Er war der verdienteste, einflußreichste und berühmteste Kommentator des Aristoteles, der Exeget *κατ' ἐξοχήν*, und wurde von Späteren der „zweite Aristoteles“ genannt. Von seinen Kommentaren sind noch vorhanden die zu Buch *A* der Analytica priora, zur Topik, zur Meteorologie, zu *Περὶ αἰσθήσεως*, zu Buch *A—Δ* der Metaphysik. Der zu Buch *E—N* der Metaphysik unter seinem Namen erhaltene Kommentar ist nicht von Alexander verfaßt, wie Freudenthal zunächst für Buch *Λ* mit Sicherheit aus den bei Averroës erhaltenen Bruch-

stücken des echten Kommentars Alexanders nachweist; er gehört vielmehr, wie eine Stilvergleichung ergibt, dem byzantinischen Aristoteleskommentator Michael von Ephesos (wahrscheinlich im 11. Jahrh. n. Chr.). Der nämliche Byzantiner ist auch Verfasser des unter Alexanders Namen überlieferten Kommentars zu den *Σοφιστικοὶ ἔλεγχοι* (vgl. Gött. gel. Anz. 1906, S. 863 Anm. 3; S. 882 ff.). Verloren sind Alexanders Kommentare zu mehreren logischen und physikalischen Schriften, wie auch zur Psychologie. Erhalten sind außer den genannten Kommentaren seine Schriften: *Περὶ ψυχῆς*, *Περὶ εἱμαρμένης* (wo er im Gegensatz gegen den stoischen Determinismus die Freiheit des Willens verteidigt), *Φυσικῶν σχολικῶν ἀποριῶν καὶ λύσεων βιβλ. α'—γ'*, *'Ηθικῶν προβλημάτων βιβλ. α'* (= B. 4 der *'Απορίαι καὶ λύσεις*, Echtheit fraglich), *Περὶ κράσεως καὶ αὐξήσεως* (= *Περὶ μίξεως*), worin er die stoische Lehre von der gegenseitigen Durchdringung der Körper bekämpft. Die „Probleme" und die Schrift „Über die Fieber" sind unecht. Einige andere Schriften haben sich nicht erhalten. Alexander will in seinen Werken nur die aristotelische Lehre erklären und gegenüber den entgegenstehenden Dogmen anderer Schulen, insbesondere der Stoa, rechtfertigen. Tatsächlich zeigen seine Anschauungen aber doch erhebliche Abweichungen von denen des Schulbegründers. Ihre Grundlage ist ein Naturalismus, der an den Physiker Straton erinnert. Während nach Aristoteles die Einzeldinge im Verhältnis zum Allgemeinen zwar für unsere Erkenntnis früher, absolut und von Natur aus aber später sind, sollen sie nach Alexander auch in letzterem Sinne früher sein. Er stellt sich ganz auf den Boden des Nominalismus. Das Allgemeine existiert nur in unserem Denken, es ist das Ergebnis einer Abstraktion aus den Einzeldingen (de anima S. 90, 6 ff. Br.: *Εἰ δὲ μὴ νοοῖτο* [scil. *τὰ καθόλου καὶ κοινά*], *οὐδὲ ἔστιν ἔτι. ὥστε χωρισθέντα τοῦ νοοῦντος αὐτὰ νοῦ φθείρεται, εἴ γε ἐν τῷ νοεῖσθαι τὸ εἶναι αὐτοῖς*). Alexander bildet mit dieser Auffassung, in der er mit Boëthos (s. oben S. 572) übereinstimmt, den Gegenpol gegen Platon: die universalia sind nicht nur nicht ante rem, wie Platon gelehrt hatte, auch nicht in re in dem Sinne, in welchem es Aristoteles angenommen hatte, sondern post rem. Eine zweite Differenz, die besondere Hervorhebung verdient, betrifft die Lehre vom *νοῦς*. Den Schwierigkeiten der unklaren und ins Mystische spielenden aristotelischen Doktrin sucht Alexander durch folgende Auffassung zu entgehen. Es gibt einen dreifachen *νοῦς*: 1. den *φυσικὸς* oder *ὑλικὸς νοῦς*, *ὑλικός* genannt wegen der Potentialität, die er mit der Materie gemein hat und die ihn befähigt alles zu werden, indem er zur *νόησις* von allem wird. Er ist den Menschen vergleichbar, die zur Aneignung einer Kunstfertigkeit imstande, aber noch nicht im Besitze dieser Kunstfertigkeit sind; 2. den *ἐπίκτητος νοῦς*, der die *ἕξις* des *νοεῖν* besitzt, den Künstlern vergleichbar, die im Besitze der Kunst diese auszuüben vermögen; 3. den *νοῦς ποιητικός*, der den ersten *νοῦς* zum zweiten entwickelt. Er ist kein Teil oder Vermögen unserer Seele, sondern tritt von außen in uns herein (de anima S. 108, 22 f.: *Θύραθέν ἐστι λεγόμενος νοῦς ὁ ποιητικός, οὐκ ὢν μόριον καὶ δύναμίς τις τῆς ἡμετέρας ψυχῆς, ἀλλ' ἔξωθεν γινόμενος ἐν ἡμῖν*; vgl. damit die aristotelische Lehre, oben S. 403). Er ist nichts anderes als *τὸ πρῶτον αἴτιον* (de anima S. 89, 18), die Gottheit. Das Nähere über diese Nustheorie de anima S. 106, 19 ff. 81, 24 ff. 88, 22 ff.

(Über die Bedeutung der Anhänger Alexanders, der Alexandristen, neben den Averroisten in der Scholastik und zu den Zeiten der Renaissance s. d. Grundr. Bd. II und III [Register u. d. WW. „Alexander von Aphrodisias" und „Alexandristen"].)

§ 72. Die Neupythagoreer. Die Hermetische Literatur. Die Chaldäischen Orakel. Der im ersten Jahrhundert vor Chr. erneuerte Pythagoreismus vereinigt in eklektischer Weise altpythagoreische Lehrelemente mit platonischen und stoischen Philosophemen. Je nach dem Vorwiegen eines pythagoreisch-platonischen Dualismus oder eines stoischen Monismus lassen sich zwei Hauptrichtungen unterscheiden. Für die dualistische Richtung ist die Gottheit transzendent, für die monistische immanent. Die altpythagoreische Zahlenspekulation wird direkt oder durch Vermittlung des Platonismus übernommen und fortgeführt. Ein weiteres Erbe des alten Pythagoreismus ist das religiöse Element, das jetzt durch die allgemeine Zeitrichtung verstärkt wird: Offenbarungsglaube und Mystik sind die hervorstechendsten Kennzeichen der wiedererweckten Schule. Ihre wichtigsten Vertreter sind der gelehrte Mystiker Nigidius Figulus (in der ersten Hälfte des letzten Jahrh. vor Chr.), der Wundermann und Pythagorasprophet Apollonios von Tyana (im ersten Jahrh. nach Chr.), die Zahlensymboliker Moderatos aus Gades (im gleichen Jahrh.) und Nikomachos aus Gerasa (um 140 nach Chr.), sowie Numenios aus Apameia (in der zweiten Hälfte des zweiten Jahrh.), einer der nächsten Vorläufer des Neuplatonismus und Urheber der Lehre von den drei (im Range einander folgenden) Gottheiten, dem obersten Prinzip (*νοῦς*), dem Demiurgen und der Welt. — Von erhaltener Literatur sind namentlich zu nennen der durch Diogenes Laërtios überlieferte Bericht des Alexander Polyhistor über die pythagoreische Lehre (nach neupythagoreischer Quelle), das dem Pythagoras zugeschriebene „Goldene Gedicht", die Schrift des angeblichen Lukaners Okellos „Über die Natur des Alls" und eine weitere umfangreiche, aber nur in Bruchstücken vorliegende pseudepigraphe Traktatliteratur, ferner des Nikomachos „Einführung in die Arithmetik" und seine auszugsweise erhaltene „Zahlentheologie" (*Ἀριθμητικὰ θεολογούμενα*), endlich die Biographie des Apollonios von Tyana von der Hand des gleichfalls dem Neupythagoreismus anhangenden Philostratos.

Mit dem Neupythagoreismus verwandt sind die Lehren der Hermetischen (unter dem Namen des Hermes trismegistos gehenden) Literatur und der Chaldäischen Orakel. Doch bildet hier das Philosophische nur den Unterbau einer

Heils- und Erlösungslehre, die praktisch-theologischen Zwecken dient.

Neupythagoreischer Einfluß zeigt sich u. a. auch in der Spruch- und Unterhaltungsliteratur, der ersteren zum wenigsten insofern, als philosophisch farblose Sentenzen auf neupythagoreische Verfasser zurückgeführt wurden.

Antike Nachrichten über Leben, Schriften und Lehre: Für Nigidius Figulus s. die Anführungen bei Zeller III 2⁴, S. 109 f. und A. Swoboda in der unten zu verzeichnenden Fragmentsammlung. Für Apollonios von Tyana romanhafte Vita des Philostratos (s. unten; zur Quellenfrage besonders Ed. Meyer, Apollonios von Tyana und Philostratos, Hermes 52 [1917], 371 ff.) und Artikel des Suidas. Für Apollonios von Tyana, Moderatos, Nikomachos, Philostratos, Numenios, Kronios und weitere Männer dieser Richtung das Material bei Zeller III 2⁴ S. 124 ff. 165 ff. 234 ff., für Philostratos s. auch Dittenberger Syll. II³ No. 878. 879. Vgl. auch Susemihl, Gesch. d. griech. Lit. in d. Alex. II S. 329 ff. Sextos-Florilegium: Harnack, Gesch. d. altchristl. Lit. I 765 ff. II 2, 190 ff. Über Sekundos Philostr. Vit. soph. II S. 54, 25 ff. Kays., Artikel des Suidas und Vita (s. unten unter Ausgaben). Lehre: Alexander Polyhistor *ἐν ταῖς τῶν φιλοσόφων διαδοχαῖς* (s. oben S. 26), woraus Diog. Laërt. 8, 24 ff. Mitteilungen macht (*φησὶ δὲ καὶ ὁ Ἀλέξανδρος . . . καὶ ταῦτα εὑρηκέναι ἐν Πυθαγορικοῖς* [d. h., wie der Inhalt ergibt, neupythagoreischen] *ὑπομνήμασιν.* Sext. Emp. adv. math. 10, 261 ff.). Für Hermetik und Chaldäische Orakel s. das Material in den S. 580 verzeichneten Arbeiten.

Antike Bildnisse: Apollonios von Tyana: R. Meyer-Krämer, Monatsh. d. Comeniusges. 15 (1906), 2 f. G. Macdonald, Numism. chronicle and journal of the royal numism. soc. 1909, part 1, series 4, No. 33, p. 19 ff. Conybeare in d. Ausg. d. Philostratos (s. unter diesem). Vgl. auch Dittenberger, Sylloge II³ No. 828.

Erhaltenes. Ausgaben. Fragmentsammlungen:

P. Nigidii Figuli operum reliquiae, coll. emend. enarr., quaest. Nigidianas praemisit A. Swoboda, Pragae, Vindob., Lips. 1889. (Die Fragmente, die durchweg den gelehrten Schriften des N. F. angehören, ergeben wenig für die Kenntnis seiner philosophischen Anschauungen.)

Auf altpythagoreische Namen gefälschte Schriften. Zusammenstellung der angeblichen Verfassernamen, Schriftentitel und Fundstellen der Fragmente bei Zeller III 2⁴ S. 115 Anm. 3, 119 Anm. 1. Das Meiste abgedruckt bei Mullach, Fragm. philos. Graec. I. II. S. auch unten S. 50* f. Pythagoreerbriefe bei Hercher, Epistologr. Gr. S. 601—608.

Apollonios von Tyana. Aus seinem Leben d. Pythagoras Iambl. Vita Pyth. 254—264. Aus der Schrift *Περὶ θυσιῶν* Bruchstück bei Euseb. Praep. evang. 4, 13, Demonstr. evang. 3, 3, 11. Die von Philostratos zitierten Briefstellen und mündlichen Äußerungen (s. den Index auctorum der Kayserschen Ausgabe) sind von höchst zweifelhafter Echtheit, ebenso die erhaltene Briefsammlung (in Kaysers Philostratos I S. 345 ff., in Herchers Epistologr. S. 110 ff.; einzelne Fragmente Stob. Ecl. I S. 70, 9 ff.; II S. 191, 1 ff., 263, 16 ff. 20 f. s. auch Conybeare unter Philostratos. Zur Frage der Echtheit der Briefe Ed. Meyer, Hermes 52 [1917], 411 f.). — Pseudepigraphes: *Βίβλος σοφίας καὶ συνέσεως ἀποτελεσμάτων Ἀπολλωνίου τοῦ Τυανέως,* Catal. cod. astrol. Graec. VII S. 175—181. Über anderes unter Apollonios' Namen Gehende Boll ebenda S. 174.

Moderatos. Fragmente bei Porphyr. Vit. Pyth., Simpl. zur aristot. Physik, Stob. Ecl.; s. die Indices der Ausgaben.

Nikomachos. *Νικομάχου Γερασηνοῦ ἀριθμητικῆς βιβλία δύο,* Nic. Ger. arithmeticae libri duo, nunc primum typis excusi, Parisiis 1538. Nicomachi Geraseni institutio arithm., herausg. von Friedr. Ast, bei seiner Ausgabe von (Iamblichi Chalcidensis) Theologumena arithmeticae, Lpz. 1817 (s. § 81). *Νικομάχου Γερασηνοῦ Πυθαγορικοῦ ἀριθμητικὴ εἰσαγωγή,* Nicomachi Geraseni Pytha-

gore introductionis arithmeticae libri II, rec. Ricardus Hoche, accedunt codicis Cizensis problemata arithm., Leipz. 1866. Kommentare und Scholien dazu: Iamblichi in Nicomachi arithmetic. introd. liber, ad fid. cod. Florent. ed. H. Pistelli, Lipsiae 1894 (Bibl. Teubn.). *Ἰωάννου γραμματικοῦ Ἀλεξανδρέως (τοῦ Φιλοπόνου) ἐξήγησις εἰς τὸ πρῶτον τῆς Νικομάχου ἀριθμητικῆς εἰσαγωγῆς*, primum ed. R. Hoche, Wesel 1864. 1865, Pr., und Leipz. 1864. . . . *εἰς τὸ δεύτερον* . . . ed. R. Hoche, Wesel 1867, Pr., und Berl. 1867. Soterichi ad Nicomachi Geraseni introduct. arithmet. de Platonis psychogonia scholia, ed. R. Hoche, Elberfeld 1871, Pr. C. Fr. A. Nobbe, Codicum Guelferbyt. et Norimberg. scholia graeca ad libr. I. isagoges Nicomachiae nunc prim. ed., Leipz. 1862, Pr. Anonymi Prolegomena in Introd. arithm. Nicom., in Tannerys Ausg. d. Diophantos II S. 73—77. Benutzt wurde Nikomachos von Domninos (s. § 83). — Des Nikomachos *Ἐγχειρίδιον ἁρμονικῆς* hat Meibom in den Antiquae musicae auctores septem (Amsterdam 1652) ediert. In der Bibl. des Photios (cod. 187) ist ein Auszug aus einer von Nikomachos verfaßten Schrift „Theologumena arithmeticae" enthalten. Bruchstücke aus dieser Schrift in Iamblichs Theolog. arithmet., s. dort S. 15. 32. 42. 177. 184 Ast.

Philostratos. Philostratorum quae supersunt omnia: vita Apollonii Tyanensis etc. Accedunt Ap. T. epistolae, Eusebii liber adv. Hieroclem etc. Ed. Godofr. Olearius, Lips. 1709. Ed. C. L. Kayser, Turici (1844. 1846) 1853: auctiora edid., 2 voll., Lips. 1870. 1871. Ed. Ant. Westermann, Parisiis 1848. Philostr., The Life of Apoll. of Tyana, The epistles of Apoll. and the Treatise of Eusebius, with an English transl. by F. C. Conybeare, 2 voll., London, New York 1912. Die Vita des A. ins Deutsche übers. u. erläutert von E. Baltzer, Rudolst. 1883. Philostr. in Honour of Ap. of Tyana, transl. with introd. and notes by J. S. Phillimore, Oxf. 1912, 2 voll.

Numenios. Frid. Thedinga, De Numenio philosopho Platonico, Bonn 1875, Diss.; darin S. 28 ff. die Fragmente. Weitere Stücke unter den Schriften Plotins nach der Annahme von Thedinga, Hermes 52 (1917), 592 ff.

Kronios. Kurzes wörtliches Fragment bei Prokl. z. Plat. Politeia II S. 22, 22 f. Kr.

Pythagoras. Inschrift bei J. Keil und A. v. Premerstein, Denkschr. d. Wiener Akad. Bd. 53 (1910) S. 34 No. 55 und Fig. 28, auch bei Brinkmann s. unten S. 206*.

Hermetische Literatur. Überliefertes Schriftenkorpus, herausgegeben von Gust. Parthey, Berl. 1854 (anastatischer Neudruck ebenda 1912). Übersetzungen: Louis Ménard, Hermès Trismégiste, traduction complète précédée d'une étude sur l'origine des livres hermétiques, Paris 1866. 1868. Theological and philos. works of Herm. Trism. Christian Neoplatonist, translated from the Greek with preface, notes and indices by J. D. Chambers, Edinb. 1882. Mead, Thrice greatest Hermes, London 1906. Asclepius (unter Apuleius' Schriften überliefert), in: Apul. Platon. Mad. de philos. libri, ed. P. Thomas (Lips. 1908) S. 36 ff. Harpokration (astrol. botan. Schrift), herausgegeben von Ch. Graux 1878, von Pierre Boudreaux im Catal. cod. astrol. Gr. VIII 3 (1912), S. 132 ff. Für weitere hermetische Traktate und Traktatfragmente sind von W. Kroll, Artikel Hermes Trismegistos bei Pauly-Wissowa-Kroll (S. 797 ff.) und Christ-Schmid, Gesch. d. griech. Lit. II⁵ S. 876 die Fundstellen und Ausgaben verzeichnet. Eine im Mittelalter arabisch verfaßte Schrift hat herausgegeben Otto Bardenhewer, Hermet. trism. qui apud Arabes fertur de castigatione animae libellum ed., latine vert., adnotationib. illustr., Bonnae 1873. Buch der vierundzwanzig Meister, s. Cl. Baeumker unten S. 206*. Zuckungstraktat: H. Diels, Abh. d. Berl. Ak. v. J. 1907, Berl. 1908, 39—42. S. auch Fr. Boll in: Aufs. z. Kultur- u. Sprachgesch., vornehml. des Orients, Ernst Kuhn z. 70. Geburtstage 7. II. 1916 gew., S. 230 f. Heinrici-v. Dobschütz s. Nachtrag zu S. 206*.

Chaldäische Orakel. Ausgaben verzeichnet bei W. Kroll, De Oraculis Chaldaicis (Breslauer philol. Abh. VII 1), Breslau 1894, S. 1. Kroll selbst bietet keine Ausgabe, fügt aber sämtliche Fragmente, soweit nötig mit kritischem Apparat, seiner Erörterung ein. Vgl. auch Kroll, Rhein. Mus. 50 (1895), 636 bis 639, und denselben, Artikel *Χαλδαϊκὰ λόγια* bei Pauly-Wissowa. Kommentatoren der Chald. Orakel bei Kroll, De or. Chald. S. 2 ff. S. auch Kroll, Artikel Iulianos 9 bei Pauly-Wissowa-Kroll.

Sextos-Florilegium. Sexti sententiarum recensiones latinam graecam syriacam coniunctim exh. Ioann. Gildemeister, Bonnae 1873. Sexti Pythagorici, Clitarchi, Euagrii Pontici sententiae ab Antonio Elter editae, Bonner Univ.-Progr. 1891/92. 1892. 1892/93, vereinigt in Gnomica I, Lipsiae 1892 (dazu Rhein. Mus. 47 [1892], 629 ff.). V. Ryssel, Die syrische Übersetzung d. Sextussentenzen, Zeitschr. f. wiss. Theol. 38 (1895), 617—630; 39 (1896), 568—624; 40 (1897), 131 bis 148 (Text der Sentenzen in deutscher Übers.).

Sekundos. Secundi (Atheniensis sophistae) sententiae, ed. Lucas Holstenius, bei den Sentenzen des Demophilos und Demokrates, Lugd. Bat. 1639, S. 810 ff. Ed. I. A. Schier (nebst dem *Βίος Σεκ. φιλοσόφου*), in: Demophili, Democr. et Sec. sent., Lips. 1754, S. 71 ff. Gr. et lat. ed. J. C. Orelli, in: Opuscula Graecorum vet. sententiosa et moralia, Lips. 1819—21, Bd. I, S. 208 ff. Mullach, Fragm. philos. Graec. II S. XXVII ff. (Leben), I S. 512 ff. (Sentenzen). Von dem *Βίος Σεκούνδου φιλοσόφου* hat Tischendorf einen Teil auf einem in Ägypten gefundenen Papyrusblatt erkannt, das nach seiner Annahme dem zweiten, spätestens dem dritten Jahrh. n. Chr. angehört (vgl. Herm. Sauppe, Philol. 17 [1861], 149—154 = Ausgew. Schr. S. 307 ff.), eine alte lateinische Übersetzung hat aus einem in der Königsberger Bibliothek befindlichen Codex Rud. Reicke veröffentlicht (Philol. 18 [1862], 523—534). E. Revillout, Vie et sentences de Secundus, d'après divers manuscrits orientaux, les analogies avec les ouvrages gnostiques (I. étude sur le mouvement des esprits dans les premiers siècles de notre ère), Paris 1873. Secundi philosophi taciturni vita ac sententiae secundum cod. Aethiopicum Berolinensem, quem in linguam Lat. vertit nec non introductione instruxit Ioannes Bachmann, Berol. 1887. Joh. Bachmann, Das Leben u. d. Sentenzen des Philos. Sec. d. Schweigs., nach d. Äthiop. u. Arab., Halle 1887, Diss. P. Cassel, Mischle Sindbad, Secundus-Syntipas, ediert, emendiert und erklärt, 3. Aufl., Berl. 1891. Das Leben u. d. Sentenzen d. Philosophen Secundus d. Schweigsamen in altarmenischer Übers. v. Jac. Dashian, Denkschr. d. Wiener Akad., philos.-hist. Kl. 44 (1896). Alf. Hilka, Das Leben u. d. Sentenzen d. Philos. Secundus d. Schweigsamen in d. altfranzös. Liter. nebst krit. Ausg. d. lat. Übers. d. Willelmus Medicus, Abtes v. Saint-Denis (S.-A. aus d. 88. Jahresb. d. Schles. Ges. f. vaterl. Cultur), Breslau 1910. S. auch K. Krumbacher, Gesch. d. byz. Lit.[2] S. 557.

Weitere neupythagoreische Spruchliteratur bei Elter, s. unten S. 206*.

Der im vierten Jahrhundert vor Chr. erloschene Pythagoreismus hat in den folgenden Jahrhunderten mancherlei Nachwirkungen gezeitigt, ohne daß eine Fortpflanzung seiner Lehre durch schulmäßige Tradition oder schriftstellerische Vertretung nachweisbar wäre. Erst aus dem letzten Jahrhundert vor Chr. ist von einem Wiederaufleben pythagoreischer Schule und Dogmatik, freilich in wesentlich veränderter Gestalt, zu berichten. Es erfolgte, wie schon die Verwandtschaft des Neupythagoreismus mit den Lehren Philons von Alexandreia vermuten läßt, wahrscheinlich in Alexandreia, dem Kreuzungspunkte griechischen und barbarischen Lebens, an dem sich die verschiedenen Richtungen hellenistischer Philosophie und fachwissenschaftlicher Gelehrsamkeit mit ägyptisch-orientalischen religiösen Überlieferungen begegneten, fand aber alsbald weitere Verbreitung, so auch in Rom. Dieser Entstehung entsprechend treten unter den oben S. 38. 41 f. genannten Kennzeichen der Zeit neben Eklektizismus und gelehrten Bestrebungen der Offenbarungsglaube und die religiöse Mystik stark zutage. Im Eklektizismus gehen der von alters her mit dem Pythagoreismus verbündete Platonismus und der in seiner Wirkung weitreichende Stoizismus des Poseidonios nebeneinander her. Es macht sich nämlich in dem wieder auflebenden Pythagoreismus eine doppelte Richtung geltend (Sext. adv. math. 10, 261 ff. 281 ff.): einmal eine dem Dualismus sich nähernde, nach der aus der Monas und aus der unbestimmten Dyas, die allerdings auch auf die Monas zurückgeführt wird, die Zahlen hervorgehen sollen und aus den Zahlen

die Punkte, Linien und Flächen, woraus dann die ganze Welt und alles in ihr entstand, indem die doppelten Prinzipien die wirkende Vernunft und die leidende Materie darstellen. Die andere Richtung, eine monistische, läßt alles aus einem Punkte (ἐξ ἑνὸς σημείου Sext. a. a. O. 281) entstehen: dieser erzeuge in seinem Flusse (ῥυέν) die Linie, diese durch den ihrigen die Fläche und die Fläche durch ihre Bewegung nach der Tiefe (εἰς βάθος κινηθέν) den dreifach ausgedehnten Körper. Faßt man den Dualismus und Monismus bei diesen Richtungen besonders ins Auge, so wird man die erstere mit dem Platonismus, die zweite mit dem Stoizismus in Verbindung bringen. Die platonische Richtung wird mit bemerkenswerten Gründen auf Antiochos den Askaloniten von Schmekel, Philos. d. mittl. Stoa S. 437 zurückgeführt, der auch das Verdienst hat, auf die Berührung der stoisierenden Richtung mit Poseidonios hingewiesen zu haben (a. a. O. S. 403 ff.). Das Gesamtbild der platonischen Richtung der neupythagoreischen Schule hat mit dem des mittleren Platonismus, das uns aus § 70 bekannt ist, vieles gemein, nur stehen im ganzen das Religiös-Mystische, der Offenbarungs- und Wunderglaube, die Betonung der göttlichen Transzendenz und des Dualismus von Gott und Welt, Seele und Leib, sowie — als Erbe des alten Pythagoreismus — die Zahlenspekulation noch mehr im Vordergrunde. Im Gegensatze zur göttlichen Transzendenz spricht die stoische Richtung von einem nach Art der Seele die ganze Welt durchziehenden Hauch (Sext. Emp. adv. math. 9, 127: ἓν γὰρ ὑπάρχει πνεῦμα τὸ διὰ παντὸς τοῦ κόσμου διῆκον ψυχῆς τρόπον), bekennt sich also zur Immanenzlehre.

Der Eklektizismus, und zwar der der stoisierenden Richtung, tritt uns sofort in der Darstellung entgegen, die

Alexandros Polyhistor bei Diog. Laërt. 8, 24 ff. von der pythagoreischen Lehre gibt — er beruft sich dafür auf fremde Πυθαγορικὰ ὑπομνήματα, deren Entstehung aber seiner eigenen Zeit (um 82 vor Chr.) schwerlich weit vorausliegt. Platonisches und Stoisches ist hier mit Altpythagoreischem vereinigt, so jedoch, daß das Stoische bei weitem überwiegt. — Als Erneuerer der pythagoreischen Philosophie bezeichnet Cicero Tim. 1 den

P. Nigidius Figulus (Prätor 58, gest. 45 vor Chr.). In seiner Person zeigt sich als weiterer Zug der Zeit der Hang zur Mystik, der sich bei ihm mit der ebenfalls für diese Epoche charakteristischen Gelehrsamkeit verbindet. Bedeutsam für die philosophisch-religiös-gelehrte Richtung des Nigidius war besonders sein Werk De dis. Auf weitere neupythagoreische Literatur aus der Zeit des Augustus läßt die bei Olymp. Prol. S. 13, 13 ff. Busse und Elias S. 128, 6 ff. Busse erhaltene Nachricht schließen, daß die Vorliebe des Königs Iobates (wahrscheinlich = Juba II.) zu

Fälschungen neuer Traktate auf altpythagoreische Namen Anlaß gegeben habe. Im ganzen wird dem ersten Jahrhundert vor und nach Chr. die große Zahl pseudepigrapher Pythagoreerliteratur zuzuweisen sein, von der namentlich Stobaios zahl- und z. T. auch umfangreiche Bruchstücke überliefert, und in der sich Platonisches, Peripatetisches und Stoisches mit einer verhältnismäßig geringen Anzahl altpythagoreischer Gedanken vermischt. Derselben Sphäre gehört das

Goldene Gedicht an, das dem Verfasser des pseudophokylideischen Mahngedichtes (im ersten Jahrhundert nach Chr.; s. § 74) bekannt gewesen zu sein scheint. Die gleichfalls neupythagoreische Schrift des angeblichen Lukaners

Okellos Περὶ τῆς τοῦ παντὸς φύσεως lag schon Varro vor, ist aber schwerlich älter als der Peripatetiker Andronikos (vgl. Diels, Dox. Gr. S. 187 f.).

Möglicherweise richtet sich gegen den aufkommenden Neupythagoreismus die Schrift eines Clodius *Πρὸς τοὺς ἀπεχομένους τῶν σαρκῶν*, falls Bernays (Theophrastos' Schrift Über Frömmigkeit S. 11 f.) in diesem Clodius mit Recht Sextus Clodius, den Lehrer des Triumvirn Marcus Antonius, erkennt.

Die religiöse Mystik des Neupythagoreismus, aber ohne den Zusammenhang mit einer umfänglichen Polymathie, in welchem sie bei Nigidius Figulus stand, fand ihre Verkörperung in dem vielgenannten

Apollonios von Tyana (im ersten Jahrhundert nach Chr.),[1] der als Wundermann, Zauberer, Theosoph und Prophet die Länder des Ostens durchzog, in Reden und Taten das Pythagorasideal verherrlichend, dem auch eine seiner Schriften (*Πυθαγόρου βίος*) gewidmet war. Das Bild, das sich die Nachwelt von Apollonios machte, beruht wesentlich auf dem Tendenzroman des um etwa anderthalb Jahrhunderte jüngeren Philostratos (*Τὰ ἐς τὸν Τυανέα Ἀπολλώνιον*), dem polemischen Gegenstück zu dem leider verlorenen Apollonioswerke eines Moiragenes, der wohl nicht lange nach Apollonios' Zeit anzusetzen ist. Im Gegensatze zu Moiragenes zeichnet Philostratos seinen Helden nicht als Betätiger niederer (magischer) Zauberkunst, schildert ihn aber um so mehr als gottbegnadeten Besitzer übernatürlicher Kräfte, gestaltet die Überlieferung über seine Person und sein Leben vielfach um und bereichert sie mit neuen, selbsterfundenen Zügen.[2] Neben dem Pythagoraskult und dem Bestreben, es dem samischen Weisen in religiöser und sittlicher Hinsicht gleichzutun, ist von einer spezifischen Dogmatik bei Apollonios nichts zu berichten. Daß sich der hellenistisch-römische Kosmopolitismus bemerkbar macht, ist bei dem Sohne einer kappadokischen Stadt und weit umhergekommenen Wanderer doppelt begreiflich. Die Ausdrücke, in denen sich dieser Kosmopolitismus in dem (wahrscheinlich echten) 44. Briefe (I S. 354, 20 ff. Kayser) ausprägt, erinnert an stoische Wendungen, doch erklären sich die Berührungen leicht aus der beiderseitigen Übereinstimmung in der Sache. Aus Apollonios' religiösen Anschauungen verdient die Unterscheidung des ersten Gottes und der übrigen Götter in dem Bruchstücke aus der Schrift *Περὶ θυσιῶν* bei Euseb. Praep. ev. 4, 13, Dem. ev. 3, 3, 11 Hervorhebung: dem Gotte, den Apollonios mit anderen den ersten nennt und der einer und von allem abgetrennt ist, darf man überhaupt nicht opfern, ihm kein Feuer anzünden und ihn mit keinem der Sphäre des Sinnlichen entnommenen Namen belegen; denn er bedarf nichts, und alle Pflanzen und Tiere, die aus der Erde oder der Luft entstammen oder ihre Nahrung ziehen, sind mit Unreinheit behaftet. Man soll mit ihm nur durch den besseren Logos, d. h. den der nicht durch den Mund geht (*λόγος* = Gedanke und = Rede) in Beziehung treten und von dem Schönsten alles Seienden durch das Schönste im Menschen — das aber ist die Vernunft, die keines Werkzeuges (weder der Sprache noch der Opfer) bedarf — das Gute erbitten. Neben diesem ersten Gotte verdienen aber auch die übrigen Götter Anerkennung (anders als es bei den Juden der Fall ist).[3] Ihnen sind Opfer darzubringen (Philostr. 3, 41 S. 116, 18 nach *Περὶ θυσιῶν*; anders Apoll. Epist. 26; gegen blutige Opfer Epist. 27). — Ungefähr gleichzeitig mit Apollonios lebte

---

[1]) In die flavischen Zeiten, vor allem unter Domitian, wird seine *ἀκμή* nach Eusebios (gegen Philostratos) angesetzt von Ed. Meyer, Hermes 52 (1917), 404.

[2]) Vgl. Ed. Meyer, Apollonios von Tyana und Philostratos, Hermes 52 (1917), 371—424.

[3]) Vgl. Ed. Norden, Agnostos Theos S. 39 Anm. 4.

Moderatos aus Gades. Er behauptet, die alten Pythagoreer selbst hätten die höchsten Wahrheiten, weil sie schwer zu erfassen und auszudrücken seien, in Zeichen dargestellt und zu diesem Zwecke sich der Zahlen bedient, ähnlich wie die Grammatiker, die die Lautelemente in Buchstaben darstellen, und die Geometer, die sich der Figuren bedienen, um unkörperliches Begriffliches klarzumachen. Die Zahl Eins sei das Symbol der Einheit und Gleichheit, der Ursache der Harmonie und des Bestandes aller Dinge, die Zweizahl das Symbol des Andersseins und der Ungleichheit, der Geteiltheit und Veränderung usw. (Porphyr. Vit. Pythag. 48 ff., aus Moderatos' *Πυθαγορικαὶ σχολαί*). Moderatos verrät durch die Art, wie er diese Sätze vorträgt, aufs deutlichste, daß er die pythagoreische Zahlenlehre in einem neuen Sinne umdeutet und ihr metaphysische Gedanken unterlegt, die ihr ursprünglich fremd waren. — Mit der Zahlenspekulation befaßte sich auch

Nikomachos aus Gerasa in Arabien, der um 140 n. Chr. gelebt zu haben scheint. Er hat in dem erhaltenen Werke *Ἀριθμητικὴ εἰσαγωγή* seiner Zahlenlehre eine philosophische Einleitung gegeben, worin er eine Präexistenz der Zahlen vor der Weltbildung im Geiste des Schöpfers lehrt; diesem Urbilde (*προχάραγμα, προκέντημα, ἀρχέτυπον παράδειγμα*) gemäß habe derselbe alle Dinge geordnet. Nikomachos reduziert demnach die pythagoreischen Zahlen ebenso, wie Philon die Ideen, auf Gedanken Gottes. In einer verlorenen Schrift, den *Ἀριθμητικὰ θεολογούμενα,* aus denen uns in den iamblichischen *Θεολογούμενα τῆς ἀριθμητικῆς* und bei Photios (cod. 187) Auszüge erhalten sind, legte Nikomachos die mystische Bedeutung der ersten zehn Zahlen dar. Das Bestreben, eine bereits seit längerer Zeit fortgeführte Tradition der Zahlensymbolik durch eine möglichst reiche Ausgestaltung dieser Lehre zu übertrumpfen, gibt sich in den oft widersprechenden Bedeutungen kund, die Nikomachos den einzelnen Zahlen beilegt. So ist ihm die Eins Vernunft, Gottheit, zugleich aber auch in gewissem Sinne Materie, Mischung aller Dinge, Chaos, Tartaros. Photios bemerkt dazu nicht unrichtig (S. 143 a 36 f. B.): *Ἀλλ' ἡ μὲν μονὰς οὕτω Νικομάχῳ καὶ τοῖς αὐτοῦ διδασκάλοις θεολογεῖταί τε ἅμα καὶ βάλλεται ὕβρει.* Die Zwei ist Materie, sie ist Ursache des Ungleichartigen, bewirkt aber infolge von Zusammensetzung und Mischung das Gleiche und heißt deshalb selbst gleich. Sie ist Quelle aller Zusammenstimmung, ist Harmonie und wird mit einer Reihe von Göttinnennamen bezeichnet, zugleich ist sie aber auch wieder Unwissenheit und Täuschung, Streit und Zwietracht, Verderben und Tod. Die altpythagoreische Antithese der Einheit und Zweiheit und die altakademische Tendenz, aus beiden Zahlen metaphysische Gegensätze herauszuarbeiten, sind hier völlig überwuchert durch den Versuch, in jede von ihnen möglichst viel hineinzudeuten. — Weniger scharfe philosophische Prägung zeigt

Philostratos, der im Anfange des dritten Jahrhunderts nach Chr. auf Wunsch der Kaiserin Julia Domna eine Biographie des Apollonios von Tyana verfaßte. Das Bekenntnis zum Pythagorasideal, das in diesem Werke enthalten ist, verbietet der Geschichte des Neupythagoreismus an Philostratos vorüberzugehen, so geringen Wert auch sein Abenteuerroman als Quelle für das Leben des Apollonios besitzt und so sehr sich in dem Verfasser dem philosophisch-theologischen Interesse das des Rhetors und Literaten zur Seite drängt. Eine scharfe Scheidung, was von den in dem Werke geäußerten Anschauungen Apollonios, was seinem Lobredner zuzuweisen ist, wird im einzelnen nicht möglich sein.[1]) Neben dem, was dem eigentlichen Bereich pythagoreischer Lehre und

[1]) Prinzipielle Gesichtspunkte für diese Scheidung s. in dem oben S. 583 Anm. 2 genannten Aufsatze Ed. Meyers.

Sitte zugehört (Seelenwanderungslehre, Vermeidung von Fleisch- und Weingenuß, Tragen leinener Kleidung u. a.) und der für das Zeitalter charakteristischen Empfänglichkeit für religiöse Überlieferung auch nichtgriechischer Herkunft — die Inder, die dem Aufgange der Sonne am nächsten wohnen, haben nach 6, 11 S. 219, 16 ff. die wahrsten Anschauungen über Natur und Götter — treffen wir manche Lehren, die uns aus anderen Schulen bereits bekannt sind, so die Auffassung der Welt als eines Lebewesens (3, 34 S. 112, 4 ff. K.; vgl. oben S. 320. 444), die Annahme von fünf Elementen (3, 34 S. 111, 29 ff.), die Ansetzung einer das Weltgeschehen beherrschenden Notwendigkeit (7, 9 S. 259, 17 ff.; 8, 7 S. 324, 20 ff.). — Besser als Neupythagoreer denn als Platoniker wird auch

Numenios aus Apameia in Syrien, der in der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts nach Chr. lebte, anzusprechen sein. Er wird von den meisten unter den Alten, die ihn erwähnen, den Pythagoreern zugezählt. In der Tat gesteht er selbst dem Pythagoras die oberste Autorität zu. Den Platon, dessen Einwirkung auf ihn freilich besonders stark hervortritt, läßt er in seiner Lehre von Pythagoras abhangen oder, wie an einer andern Stelle gesagt wird, zwischen Pythagoras und Sokrates in der Mitte stehen (Eus. Praep. ev. 14, 5, 7. 9 = Fragm. 1 Th.). Die Philosophie der Griechen führt Numenios auf die Weisheit der Orientalen zurück und nennt Platon einen attisch redenden Moses (*Μωϋσῆς ἀττικίζων*, Clem. Alex. Stromat. 1, 22, 150 S. 93 St. = Fragm. 13 Th.; Euseb. Praep. ev. 11, 10, 14). Ohne Zweifel war er mit Philon und überhaupt der jüdisch-alexandrinischen Theosophie wohl vertraut. Aber bemerkenswert bleibt, daß er als Nichtjude die gleiche Ansicht vertritt wie Philon. Das rege Interesse für Platon tritt auch in den Titeln und den Fragmenten einiger seiner Schriften hervor. Er hat u. a. *Περὶ τῶν παρὰ Πλάτωνι ἀπορρήτων*, *Περὶ τἀγαθοῦ* und *Περὶ τῆς τῶν Ἀκαδημαϊκῶν πρὸς Πλάτωνα διαστάσεως* geschrieben (Euseb. Praep. ev. 13, 4, 4; 14, 4, 16). Die wichtigste Abweichung des Numenios von Platon, die freilich von ihm selbst nicht als Abweichung erkannt wird, liegt darin, daß er (vielleicht nach dem Vorgange christlicher Gnostiker, namentlich der Valentinianer, und mittelbar veranlaßt durch die Unterscheidung der jüdisch-hellenistischen Philosophie zwischen Gott selbst und seiner in der Welt wirkenden Kraft, dem *λόγος*) den Weltbildner (*δημιουργός*) als einen zweiten Gott von dem obersten Gotte unterscheidet. Der erste Gott ist gut an und durch sich selbst; er ist reine Denktätigkeit (*νοῦς*) und Prinzip des Seienden (*οὐσίας ἀρχή*, Euseb. Praep. ev. 11, 22, 3 = Fragm. 25 Th.) und als *βασιλεύς* von aller Werktätigkeit frei (Euseb. a. a. O. 11, 18, 8 = Fragm. 27 Th.). Der zweite Gott (*ὁ δεύτερος θεός*, *ὁ δημιουργὸς θεός*) ist gut durch Teilnahme an dem Wesen des ersten (*μετουσίᾳ τοῦ πρώτου*); er schaut auf die übersinnlichen Urbilder hin, wirkt auf die Materie und bildet hierdurch die Welt, indem er Prinzip des Werdens ist (*γενέσεως ἀρχή*). Die Welt, das Erzeugnis des Demiurgen, ist der dritte Gott. Numenios bezeichnet die drei Götter als *πάππος*, *ἔγγονος* und *ἀπόγονος* (Procl. in Plat. Tim. I, S. 303, 27 ff. D.). Er schreibt diese Lehre nicht nur dem Platon, sondern sogar schon dem Sokrates zu (Euseb. Praep. ev. 14, 5, 6 = Fragm. 1 Th.). In der Psychologie unterschied Numenios nicht etwa drei oder zwei Seelenteile, sondern zwei Seelen, eine vernünftige und eine vernunftlose, die er in jedem Menschen vereinigt dachte (Porph. b. Stob. Ecl. I S. 350 f. W. = Fragm. 53 Th.), und spannte so den psychologischen Dualismus aufs stärkste. Zu dieser dualistischen Tendenz stimmt es auch, daß er den Eintritt der Seele in einen Leib für alle Fälle als ein Übel erklärte (Iambl. bei Stob. Ecl. I S. 380 W. = Fragm. 50 Th.). Daß Numenios in Metaphysik und Kosmologie

den Gegensatz des unkörperlichen Seienden und des körperlichen Werdenden (Eus. Praep. ev. 11, 10, 7) sowie der guten und bösen Weltseele (Chalcid. in Plat. Tim. c. 297) von Platon übernahm, ist ebenfalls im Sinne dieses Dualismus.

Numenios ist eine für seine Zeit und namentlich für den Neupythagoreismus sehr bezeichnende Erscheinung. Orientalisch-griechischer Synkretismus, Harmonisierung von Pythagoras und Platon, möglichste Steigerung der göttlichen Transzendenz, die wieder die Setzung eines Mittelgliedes zwischen der (obersten) Gottheit und der Welt veranlaßt, Schärfung des Gegensatzes zwischen Höherem und Niederem, Gutem und Schlechtem wie im Seienden überhaupt, so insonderheit im seelischen Wesen des Menschen, das sind die hervortretendsten Züge seines Denkens, durch deren besondere Prägung er sich neben Philon als wichtigstes Verbindungsglied zwischen dem Neuplatonismus und der vorangehenden griechischen Philosophie erweist. Als für seine Zeit charakteristisch (vgl. oben S. 41) verdient auch die Forderung strengen Festhaltens an dem System des Schulgründers hervorgehoben zu werden, deren Erfüllung im Epikureismus er anerkennend betont (Euseb. Praep. ev. 14, 5, 1 ff. = Fragm. 1 Th.). — Mit Numenios scheint

Kronios, der öfters mit ihm zusammen genannt und von Porphyrios (De antro nymph. 21) als sein ἑταῖρος bezeichnet wird, die gleiche Richtung geteilt zu haben. Seine Erklärung der homerischen Beschreibung der Nymphenhöhle (Od. ν 102 ff.), die er, wie auch Numenios, allegorisch ausdeutete, erwähnt Porphyr. de antr. nymph. 2 f. 21.

Anhangsweise sei hier des

Pythagoras, eines Namensvetters und Verehrers des Weisen von Samos, gedacht. Er lehrt auf einem zu Alaschehir in Kleinasien gefundenen Inschriftsteine aus dem Anfang des 1. Jahrh. nach Chr. ethische Weisheit in Form des Bildes. Die Darstellung zeigt das *Y*, die „Litera Pythagorae" (Maximinus in der Anthol. Lat. rec. Riese No. 632; weitere antike Erwähnungen bei Brinkmann, Rhein. Mus. 66 [1911], 620 f.) als Symbol des nach der moralisch guten und schlechten Seite sich gabelnden Lebensweges. Einige Figuren des Steines versinnbildlichen den auch im Texte der Inschrift gerühmten πόνος und sein Gegenteil, die Schwelgerei, und knüpfen z. T., wie es scheint, unmittelbar an die Synkrisis der Prodikosfabel (oben S. 138; unten S. 40*. 63*. 191* [Kebes]) an, mit der ja auch die Litera Pythagorae selbst in einem durch gemeinsame Abhängigkeit von den hesiodeischen „Zwei Wegen" vermittelten Zusammenhange steht. Bemerkenswert ist die Verherrlichung des πόνος als Denkmal der durch Diodoros von Aspendos (s. oben S. 78) inaugurierten kynisierenden Richtung des Pythagoreismus. Die Einkleidung eines philosophischen Gedankens in ein Bildwerk erinnert an die oben S. 512 erwähnte Reliefdarstellung des kebetischen Pinax. — Wichtiger als diese immerhin charakteristische Einzelerscheinung ist die

Hermetische Literatur. Sie verdankt ihren Namen dem griechischen Gotte Hermes, in welchem die Griechen den ägyptischen Gott Thoth wiederfanden. Dem „Großen Thoth", wie er ägyptisch genannt wird, entspricht die Bezeichnung *Hermes Trismegistos*. Eine in den ersten Jahrhunderten nach Chr. entstandene reiche mystische Literatur erborgte seinen Namen und machte sich damit den Ruf uralter ägyptischer Weisheit zunutze. Daß sie sich an ein tatsächlich vorhandenes ägyptisches Schrifttum theologischen Inhaltes anlehnte, ist möglich; aber in der uns vorliegenden hermetischen Literatur — einer nach dem

Titel des ersten Traktates häufig Poimandres genannten Sammlung und zahlreichen Einzelschriften und Fragmenten — tritt das Ägyptische völlig hinter griechischem Gedankengute zurück. Auf eine Verwandtschaft mit dem Neupythagoreismus weist es dabei schon hin, wenn Ammian. Marc. 21, 14, 5 den Hermes außer mit Sokrates auch mit Pythagoras und mit Apollonios von Tyana zusammenstellt. Der philosophisch-theologische Inhalt der auf uns gekommenen hermetischen Schriftstücke bestätigt diesen Zusammenhang. Sie bilden teils eine von der gleichen Zeitströmung getragene Parallele zur neupythagoreischen Literatur, teils stehen sie unter dem Einfluß dieser Literatur und verdanken ihr, was sie von älteren, insbesondere platonischen und stoischen Lehrelementen enthalten. Das Band, das die im einzelnen hinsichtlich ihrer dogmatischen Voraussetzungen stark variierenden Schriften zusammenhält, ist das theologisch-eschatologische Interesse. Das Ziel ist eine Erlösung, die den Auserwählten durch die Erkenntnis — *γνῶσις* — Gottes zuteil wird. Auch hier knüpft die Hermetik an Früheres, insbesondere die Mystik des Poseidonios, an, die ihr neben orphisch-pythagoreischen Mysteriengedanken auch orientalische Anschauungen vermittelt. Spezifisch neuplatonische Philosopheme und neuplatonische Systematik liegen der hermetischen Literatur noch fern, sie trägt vielmehr in der wechselnden Mischung der überkommenen Elemente den oben S. 43 beschriebenen Charakter der Übergangsepoche, nur ist diese Mischung von theologischen Grundgedanken beherrscht. Durch die Rolle, welche dabei der Gotteserkenntnis als Heilsquelle zugewiesen ist, nähert sich die Hermetik den gnostischen Systemen (vgl. W. Kroll, Art. Hermes Trismegistos bei Pauly-Wissowa-Kroll; über die Gnosis Grundriß II[10] S. 35 ff.). — Das nämliche Verhältnis zum Neupythagoreismus bekunden die

Chaldäischen Orakel, ein um 200 nach Chr. entstandenes religiöses Gedicht, in welchem gleichfalls ein orphisch-pythagoreische, platonische und stoische Dogmen umfassender philosophischer Synkretismus die Unterlage einer mystisch-theologischen Heilslehre bildet. — Die sittliche Reinheit des *Πυθαγόρειος βίος*, die bei der Verbindung von Pythagoreismus und Erlösungsverheißung eine Rolle spielt, ist wohl auch der Grund dafür, daß allgemein moralische Sentenzen, wie die des

Sextos-Florilegiums, in der Überlieferung als pythagoreisch auftreten, obwohl in ihnen von spezifisch pythagoreischen Lehren nichts zu finden ist. Daß die Sentenzen dieses Florilegiums wirklich einem Pythagoreer Sextos (Hieron. in Jerem. 4, 22 [Migne Patrol. Lat. Bd. 24 S. 817], Epist. ad Ctesiph. [Migne Patrol. Lat. Bd. 22 S. 1152]) angehören könnten, ist durch ihre Farblosigkeit natürlich nicht ausgeschlossen. Ihres moralischen Gehaltes wegen waren sie auch bei den Christen beliebt. Rufinus von Aquileia übersetzte den größten Teil der Sammlung ins Lateinische und verzeichnete als Gerücht, daß der christliche Bischof und Märtyrer Sixtus (um die Mitte des dritten Jahrhunderts) ihr Verfasser sei. Die Bearbeitung und Benutzung durch Christen hatte Umänderungen und Anklänge an das N. T. zur Folge, von denen auch der durch Elter i. J. 1880 wiedergefundene griechische Text nicht frei ist. Anders als bei Sextos liegt die Sache bei

Sekundos. In einer erhaltenen Lebensbeschreibung erscheint dieser als *φιλόσοφος*, und zwar *σιωπὴν ἀσκήσας, Πυθαγορικὸν ἐζηλωκὼς βίον*, wobei er sich in Askese und Tracht dem Kynismus anschloß. (Über diese Vereinigung von Pythagoreismus und Kynismus s. oben S. 77 f.) Sein Leben fiel unter Hadrian, zu dem er in persönliche Beziehungen trat. Die Vita enthält außer dem Ausdruck *προφορικὸς λόγος* (s. oben S. 448) und der chrysippischen Definition der

Welt als *σύστημα τοῦ οὐρανοῦ καὶ τῆς γῆς καὶ τῶν ἐν αὐτοῖς πάντων* (Stoic. vet. fragm. II No. 527) kaum etwas philosophisch Bemerkenswertes. Unter dem Namen dieses Sekundos gehen nun „Sentenzen“ (in Form von Antworten auf Fragen Hadrians), in denen für eine Reihe von Objekten jeweilen verschiedene ihr Wesen bekundende Bezeichnungen zusammengestellt werden. Auch diese Sentenzen haben mit Philosophie so gut wie nichts zu tun. Sie enthalten allem Anscheine nach eine Sammlung von Wendungen, deren sich ein Rhetor in der Epideixis bedienen mochte.[1]) Dazu stimmt, daß wir durch Philostratos und Suidas einen *σοφιστής* Sekundos kennen, der Lehrer des Herodes Attikos war, also der hadrianischen Zeit angehörte. Weshalb ihn die Legende zum kynisierenden Pythagoreer und zum Gegenstand einer abenteuerlichen Lebensbeschreibung machte, ist fraglich. Vita und Sentenzen fanden später viel Beachtung und wurden in verschiedene Sprachen übersetzt.

Für ***weitere neupythagoreische Spruchliteratur*** und ***neupythagoreische Einflüsse*** auf die nicht im engeren Sinne philosophischen Kreise, insbesondere die Verfasser von Unterhaltungsschriften, sei auf die S. 206* f. verzeichneten Arbeiten verwiesen.

§ 73. Die Sextier. Potamons eklektische Schule.

Die Schule der Sextier, die in Rom um den Anfang der christlichen Zeitrechnung eine kurze Zeit hindurch blühte, bekannte sich in der Hauptsache zu einem kynisierenden Stoizismus, vereinigte damit aber auch pythagoreische und platonisch-aristotelische Lehrelemente.

Eine Schule, die den Eklektizismus zum Prinzip erhob und auch den Namen „eklektische Sekte“ geführt zu haben scheint, gründete Potamon von Alexandreia, ein älterer Zeitgenosse des Kaisers Augustus.

Antike Nachrichten über Leben, Schriften und Lehren: Für die Sextier s. das Material bei Zeller III 1⁴ S. 699 ff. Fragmente bei Seneca (s. Index d. Ausg. s. v. Sextius, Sotion, Fabianus) und Stobaios (s. Index zum Floril. s. v. Sotion). Das Sextos-Gnomologion (s. darüber § 72 und unten S. 206*) hat mit den Sextiern nichts zu tun (vgl. unten S. 207*).

Über Potamon berichten kurz Diog. Laërt. prooem. 21 und Suidas s. v. *Ποτάμων Ἀλεξανδρεύς*. Schrift oder Fragmente nicht erhalten.

Wir vereinigen in diesem Paragraphen zwei kleinere eklektische Sekten.

Von der Schule der ***Sextier*** sagt Seneca (Nat. quaest. 7, 32, 2), sie sei nach regen Anfängen bald wieder erloschen. Q. Sextius (geb. um 70 v. Chr.), der politische Ämter und Ehren um der Philosophie willen aufgegeben hatte, war ihr Begründer. Neben ihm sind außer seinem Sohne Sextius als Angehörige der Schule bekannt: Sotion von Alexandreia (sein Schüler war um 18—20 nach Chr. Seneca, der durch ihn mit pythagoreischen Lehren befreundet wurde

---

[1]) So erfolgt z. B. auf dic Frage: *Τί ἐστιν ἥλιος;* die Antwort: *Οὐράνιος ὀφθαλμός, νυκτὸς ἀνταγωνιστής, αἰθέριον κύκλωμα, κοσμικὸς ἔλεγχος, ἀκήρατος φλὸξ κτλ.*, der Mond wird genannt *οὐρανοῦ πορφύρα, νυκτερινὴ παραμυθία, πλεόντων παννύχισμα, ὁδευόντων παρηγορία κτλ.*

[Sen. Epist. 108, 17]), Cornelius Celsus, L. Crassicius aus Tarent und Fabianus Papirius. Q. Sextius und Sotion schrieben griechisch. Die Grundfärbung der Sextierlehre ist stoisch, wiewohl Sextius nicht auf das stoische Schulbekenntnis eingeschworen sein wollte (Sen. Epist. 64, 2). Durch Beschränkung auf die Ethik, innerhalb deren auch wieder die Theorie zurücktreten sollte (Sen. d. brev. vit. 10, 1), nähert sich ihr Standpunkt dem kynischen. Ermahnungen zu sittlicher Tüchtigkeit, zur Seelenstärke, zur Unabhängigkeit von allem Äußeren scheinen den Hauptinhalt der Lehre gebildet zu haben; der Weise, sagte Sextius, gehe durchs Leben, gegen alle Wechselfälle des Geschicks durch seine Tugenden gerüstet, umsichtig und kampfbereit, gleichwie ein wohlgeordnetes Heer in der Nähe des Feindes (Sen. Ep. 59, 7). Zum Wesen des Römers und Mannes der Praxis stimmte es dabei, wenn Sextius in der Tugend nicht ein aller Wirklichkeit entrücktes Ideal sah, sondern ihre Erreichbarkeit betonte (Sen. Epist. 64, 5). Mit dem Stoischen verbanden sich pythagoreische Elemente. Sextius übernahm die Gewohnheit der allabendlichen Selbstprüfung (Sen. d. ira 3, 36, 1; vgl. Carm. aur. 40 ff.) und die Enthaltung von Fleischkost (Sen. Epist. 108, 17), Sotion die Seelenwanderungslehre (Sen. ebenda 20). Endlich wird wohl auf platonisch-aristotelische Einflüsse die den Stoizismus durchbrechende Lehre von der Unkörperlichkeit und Unräumlichkeit der Seele zurückzuführen sein, eine Lehre, die aber doch wieder mit dem stoischen Satze, daß die Seele den Körper zusammenhalte, vereinigt wurde (Claud. Mam. d. statu animae 2, 8 [Migne Patrol. Lat. Bd. 53 S. 750]; vgl. Stoic. vet. fr. II No. 802, Zeller III 1[4] S. 199, 1).

Für die Philosophiegeschichte war die Sextierschule ohne größere Bedeutung und Wirkung — von ihrem Einfluß auf Seneca abgesehen. Aus dem Mangel einer fest umrissenen Dogmatik erklärt sich ihr baldiges Verschwinden. Immerhin ist sie durch die sittlich kraftvolle Persönlichkeit einiger ihrer Hauptvertreter eine erfreuliche Erscheinung und erinnert an die Paarung von Stoizismus und Römertum, wie sie sich in Cato, Paetus Thrasea u. a. vollzogen hat.

In dem wenigen, was von der Philosophie des **Potamon** bekannt ist, lassen sich stoische und peripatetische Lehrelemente deutlich erkennen. In seiner *Στοιχείωσις* stellte er nach Diog. Laërt. prooem. 21 zwei Wahrheitskriterien auf, *τὸ μὲν ὡς ὑφ᾽ οὗ γίγνεται ἡ κρίσις, τουτέστι τὸ ἡγεμονικόν· τὸ δὲ ὡς δι᾽ οὗ, οἷον τὴν ἀκριβεστάτην φαντασίαν* (anschließend an die stoische *καταληπτικὴ φαντασία*. Zu der Unterscheidung der beiden Kriterien vgl. „Alkinoos" [Albinos] c. 4). Prinzipien nahm er vier an, *τήν τε ὕλην καὶ τὸ ποιοῦν ποίησίν τε καὶ τόπον*, entsprechend den vier Kategorien *ἐξ οὗ, ὑφ᾽ οὗ, ποίῳ, ἐν ᾧ*. Als Telos bezeichnete er in peripatetischer Weise *ζωὴν κατὰ πᾶσαν ἀρετὴν τελείαν οὐκ ἄνευ τῶν τοῦ σώματος κατὰ φύσιν* (vgl. die stoischen *πρῶτα κατὰ φύσιν*) *ἀγαθῶν καὶ τῶν ἐκτός* (vgl. Stob. Ecl. II S. 50, 11 f. W.: *᾽Αριστοτέλης [τέλος λέγει] χρῆσιν ἀρετῆς τελείας ἐν βίῳ τελείῳ χορηγουμένην*. Zur Schätzung der leiblichen und äußeren Güter vgl. auch o. S. 495. 503). Daß auch Platon nicht beiseite blieb, läßt sich daraus schließen, daß P. einen Kommentar zur Politeia verfaßte (Suid. s. v.). So war es wohl begründet, wenn er, wie es nach Diog. Laërt. prooem. 21 der Fall gewesen zu sein scheint, seine Schule eine *᾽Εκλεκτικὴ αἵρεσις* nannte. — Daß Potamon zur Zeit des Augustus lebte, ist nicht zu bezweifeln. Suidas setzt ihn an *πρὸ Αὐγούστου καὶ κατ᾽* (so Zeller jedenfalls richtig für das überlieferte *μετ᾽ αὐτόν*). Damit läßt sich die Angabe des Diogenes Laërtios (prooem. 21) *ἔτι δὲ πρὸ ὀλίγου καὶ ἐκλεκτική τις αἵρεσις εἰσήχθη ὑπὸ Ποτάμωνος τοῦ ᾽Αλεξανδρέως* durch die Annahme vereinigen, daß hier die Zeitbestimmung *πρὸ ὀλίγου* der Quelle des Diogenes angehört und von ihm gedankenlos übernommen wurde, eine Annahme,

die bei der von Usener (Epicurea S. XXII ff.) aufgehellten Arbeitsweise des D. durchaus nichts Befremdliches hat.

§ 74. Die jüdisch-hellenistische Philosophie. Eine Verknüpfung jüdischer Theologie mit griechischen Philosophemen konnte bei der vielfachen Berührung gebildeter Juden namentlich in Alexandreia, aber auch in Palästina selbst, mit griechischer Philosophie nicht ausbleiben. Sie ist nur ein Glied des Synkretismus zwischen hellenistischer Philosophie und orientalischen Religionen überhaupt, der sich im späteren Altertum geltend macht, aber ein besonders beachtenswertes Glied dadurch, daß uns in den zahlreichen Schriften Philons die Mittel zu seiner genaueren Erforschung zur Verfügung stehen, und daß es auf die christliche Dogmatik nachhaltig eingewirkt hat. Naturgemäß bahnte sich diese Verknüpfung allmählich an, bis sie in Philon ihren Höhepunkt erreichte. In den alttestamentlichen Schriften hat sie verhältnismäßig wenige Spuren hinterlassen. Nicht unerheblich war der stoische und platonische Einfluß auf das pseudosalomonische Buch der Weisheit. Von außerbiblischer Literatur kommen in erster Linie der angebliche Aristeasbrief, die Fragmente des Aristobulos und das Pseudophokylideische Gedicht in Betracht. Aristeas und Aristobulos üben in stoischer Weise die allegorische Deutung religiöser Sätze und verraten auch sonst Bekanntschaft mit griechischen Philosophemen. Als Synkretist ist Aristobulos eine charakteristische Erscheinung, insofern er durch Textesfälschungen ältere griechische Literatur judaisiert und Lehren griechischer Philosophen auf Moses zurückführt. Pythagoreische Einwirkungen machen sich in der Sekte der Essäer bemerkbar, mit denen wieder die Therapeuten, wie Philon sie schildert, vieles gemein haben.

Erst Philon (geb. um 25 v. Chr.) hat ein allseitig durchgeführtes System der Theosophie aufgestellt. Die Erklärung der alttestamentlichen Schriften, der der größte Teil seiner Werke gewidmet ist, gilt ihm als die Philosophie seines Volkes; seine Erklärung trägt aber vermittelst der Allegorie in jene Urkunden die philosophischen Gedanken hinein, die sich ihm zum Teil aus der natürlichen inneren Fortbildung des jüdischen Vorstellungskreises, zum andern Teil aus der Aneignung der hellenistischen Philosophie ergeben haben. Wesentlich für seine Anschauung ist die stark betonte Transzendenz Gottes, die er mit dem Platonismus und Pythagoreismus seiner Zeit teilt und deren Annahme bei ihm durch den hohen Gottesbegriff des

Judentums begünstigt wurde. Gott ist körperlos, unsichtbar, nur durch die Vernunft zu erkennen, das universellste der Wesen, das Seiende als Seiendes; er ist ein Besseres als die Tugend, als die Wissenschaft, ja als das Gute an sich und das Schöne an sich. Er ist einheitlich und einfach, unvergänglich und ewig; er existiert an und für sich, getrennt von der Welt: die Welt ist sein Werk. Wer die Welt selbst für Gott den Herrn hält, ist dem Irrtum und Frevel verfallen. Gott steht nicht in Berührung mit der Materie, die ihn beflecken würde. Nur mit seiner Wirkung, nicht mit seinem Wesen ist er in der Welt gegenwärtig. Er allein ist frei; alles Endliche ist mit der Notwendigkeit verflochten. Seinem Wesen nach ist Gott unbegreiflich; wir können nur wissen, daß er ist, nicht, was er ist. Alle Namen, die auf einzelne seiner Eigenschaften gehen, gelten nur im uneigentlichen Sinne, da Gott in Wahrheit eigenschaftsloses, reines Sein ist.

Wie im Platonismus und Neupythagoreismus so machte auch bei Philon die Erhebung Gottes über alle Berührung mit der Welt die Ansetzung von Mittelwesen notwendig, durch die sich die Einwirkung Gottes auf die Welt vollzieht. Das oberste dieser Mittelwesen, das zugleich alle anderen in sich befaßt, ist der Logos. Er ist der Ort der Ideen und verbreitet sich durch die sinnlich wahrnehmbare Welt als die in ihr sich offenbarende göttliche Vernunft. Diese eine göttliche Vernunftkraft gliedert sich in viele Teilkräfte (*δυνάμεις*, *λόγοι*) welche dienstbare Geister und Werkzeuge des göttlichen Willens, unsterbliche Seelen, Dämonen oder Engel sind. Sie sind identisch mit den Gattungs- und Art-Wesen, den Ideen; der Logos aber, dessen Teile sie sind, ist die Idee der Ideen, das Universellste von allem, was nicht Gott ist. Der Logos ist nicht ungeworden gleich wie Gott, aber auch nicht geworden gleich wie wir und die übrigen Geschöpfe; er ist der erstgeborene Sohn Gottes und ein Gott für uns, die Unvollkommenen; die Weisheit Gottes wird mit dem Logos identifiziert. Der Logos ist der ältere, die Welt der jüngere Sohn Gottes.

Durch Vermittlung des Logos hat Gott die Welt geschaffen und sich der Welt offenbart; der Logos vertritt auch die Welt bei Gott als der Hohepriester, Fürbitter und Paraklet. Die Offenbarung Gottes ist den Juden zuteil geworden; von ihnen haben die Griechen ihre Weisheit entnommen. Erkenntnis und Tugend sind Gaben Gottes; nur wer sich selbst verleugnet, kann sie erlangen. Das praktisch-politische Leben steht dem

beschaulichen nach. Die Einzelwissenschaften dienen zur Vorbildung für die Gotteserkenntnis; unter den philosophischen Doktrinen sind Logik und Physik von geringem Werte; das Höchste ist die Anschauung Gottes, zu der der Weise durch göttliche Erleuchtung gelangt, indem er unter vollkommener Selbstentäußerung und im Heraustreten aus seinem endlichen Selbstbewußtsein sich (in der Ekstase) widerstandslos der göttlichen Einwirkung hingibt.

Antike Nachrichten über Leben, Schriften und Lehren: Das Material für die Alttestamentlichen Schriften und die Oracula Sibyllina bei O. Stählin (Christ—Schmid, Gesch. d. griech. Lit. II[5] S. 411 ff. 463 ff.). Aristeas: Das Material in Wendlands Praefatio seiner Ausgabe (s. unten) und bei O. Stählin (Christ—Schmid, Gesch. d. griech. Lit. II[5] S. 473 ff.). Die Umstände der Fälschung des Aristeasbriefes und ihr Einfluß auf die kirchliche Tradition sind aus dem Briefe selbst und den von Wendland in seiner Ausgabe S. 85 ff. zusammengestellten Zeugnissen über die Entstehung der Septuaginta zu beurteilen. Aristobulos: Das Material bei Valckenaer, Diatribe de Aristobulo Judaeo, philosopho Peripatetico Alexandrino, ed. J. Luzac, Lugd. Bat. 1806 (wiederabgedruckt im 4. Bd. von Euseb. Praep. evang. ed. Gaisford), A. Elter, De gnomol. Gr. hist. atque orig., part. 5—9, Bonn 1894 ff., Prr. Vgl. auch Zeller III 2[4] S. 277 ff., Susemihl, Gesch. d. griech. Lit. in d. Alex. II S. 629 ff., O. Stählin bei Christ—Schmid, Gesch. d. griech. Lit. II[5] S. 457 ff. Ps.-Phokylides: Suidas s. v. *Φωκυλίδης* (urteilt falsch über die Beziehung zu Oracula Sibyllina 2, 56 ff.). Essäer: Das Material bei Zeller III 2[4] S. 308 ff. Therapeuten: Philon *Περὶ βίου θεωρητικοῦ*. Philon: Hauptquelle Philons eigene Angaben. S. die Belege bei Zeller III 2[4] S. 385 ff. Testimonia über Philon und seine Schriften in der Philonausgabe von Cohn und Wendland I S. LXXXXV ff.

Erhaltenes. Ausgaben:

Ausgaben der *Alttestamentlichen Schriften* s. in den Werken über die theologische Literatur und bei Stählin (Christ—Schmid, Gesch. d. griech. Lit. II 1[5] S. 418 ff.). *Oracula Sibyllina*, bearb. von Joh. Geffcken, Leipzig 1902 (Ausg. d. Kirchenväter-Kommission d. Berl. Akad.). Fragments of *Greco-jewish Writers*, collect. by W. N. Stearns, Chicago 1908 (wenig förderlich).

Aristeas: Aristeae ad Philocratem epistula cum ceteris de origine versionis LXX interpretum testimoniis, Lud. Mendelssohn schedis usus ed. Paulus Wendland, Lipsiae 1900. Frühere Ausgaben bei Wendland S. XXIII ff.

Aristobulos: Die Fundorte der Fragmente sind zusammengestellt von O. Stählin bei Christ—Schmid, Gesch. d. griech. Lit. II[5] S. 458 Anm. 7. Fragmente bei A. Elter, De gnomol. Gr. hist. atque orig., part. 5 ff., Bonn 1894 ff., Prr.

Ps.-Phokylides. Text außer in Th. Bergks Poëtae lyr. Graeci und in Anthologien (Bergk-Hiller-Crusius, Stadtmüller, Pomtow) auch am Schlusse der unten S. 208* verzeichneten Abhandlung von J. Bernays. Griech. u. deutsch bei K. F. A. Lincke, Samaria und seine Propheten, Tüb. 1903, S. 166 ff. Frühere Übersetzungen s. bei Engelmann-Preuß und Klußmann.

Philons Werke sind u. a. von Thom. Mangey, Londini 1742, A. F. Pfeiffer, Erlangae 1785—92, ed. sec. 1820, C. E. Richter, Lips. 1828—30, ferner stereotypiert Lips. 1851—53 herausgegeben worden (Tauchnitiana). Eine neue Ausgabe veranstalteten Leop. Cohn u. Paul Wendland, editio maior u. editio minor, Berlin 1896 ff. (noch nicht abgeschlossen), eine Musteredition, durch die für die Philonstudien der Zukunft eine feste Grundlage geschaffen ist. Schon jetzt hat sie das Studium in ergiebigster Weise befruchtet, nicht zum wenigsten dadurch, daß die beiden Herausgeber selbst durch die Beschäftigung mit dem Schriftsteller zu einer Reihe wertvoller, z. T. ganz neue Ausblicke eröffnender Arbeiten angeregt wurden (s.

Literaturverz. S. 209* ff.). Das Buch von der Weltschöpfung hat mit einer ausführl. Einleitung J. G. Müller besonders herausgegeben, Berl. 1841. Libellus de opificio mundi, ed. L. Cohn, Berl. 1889. De aeternitate mundi, ed. F. Cumont, Berlin 1891 (der die Echtheit der Schrift erweist). Philonea ed. C. Tischendorf, Leipz. 1868. Jak. Bernays, Die unter Ph.s Werken stehende Schrift „Über die Unzerstörbarkeit des Weltalls“ nach ihrer ursprünglichen Anordnung wiederhergestellt und ins Deutsche übertragen (aus d. Abhandl. d. Akad. d. Wissensch.), Berl. 1876. P. Wendland, Neuentdeckte Fragmente Philos, Berl. 1891. Fr. C. Conybeare, Philo about the contemplative life or the fourth book of the treatise concerning virtues, critic. edit. with a defence of its genuiness, Oxf. 1895. K. Praechter, Unbeachtete Philon-Fragmente, Arch. f. Gesch. d. Philos. 9 (1896), 415—426. Philon-Papyrus: Oxyrh. Pap. IX Nr. 1173, XI Nr. 1356. Philon, Commentaire allégorique des saintes lois après l'oeuvre des six jours; texte grec, traduct. franç., introduct. et index, par E. Bréhier, Paris 1909 (Text. et docum. p. l'étude hist. du christian. 9). Deutsche Übersetzung herausg. von Leop. Cohn (die einzelnen Schriften übersetzt von Verschiedenen); bis jetzt zwei Teile (Breslau 1909. 1910) erschienen.

Für uns ist das früheste Dokument alexandrinisch-jüdischer Bildung die ***Septuaginta.*** Die ältesten Stücke derselben, wozu insbesondere die Übersetzung des Pentateuchs gehört, reichen bis in die früheste Zeit der Regierung des Ptolemaios Philadelphos (der von 283—247 vor Chr. König war) hinauf. Aristobulos sagt bei Clem. Alex. Strom. 1, 22, 148 S. 92 St., Euseb. Praep. ev. 9, 6, 7; 13, 12, 2, schon vor der Zeit Alexanders und sogar schon vor der Herrschaft der Perser über Ägypten seien die vier letzten Bücher des Pentateuchs übersetzt worden, die Übersetzung des Ganzen des Gesetzes aber sei unter Ptolemaios Philadelphos unternommen worden, nachdem Demetrios der Phalereer sich die Sache habe angelegen sein lassen. Nach einer Angabe des Kallimacheers Hermippos (bei Diog. Laërt. 5, 78) lebte Demetrios nur am Hofe des Ptolemaios Lagu und wurde unter Philadelphos (wahrscheinlich bald nach dessen Regierungsantritt) verbannt. Diese Nachricht widerspricht jener des Aristobulos nicht, und es ist ungerechtfertigt, aus dem vermeintlichen Widerspruch mit R. Simon, Hody u. a. auf Unechtheit der Fragmente des Aristobulos zu schließen. Es kann vielmehr wohl sein, daß die Übersetzung unter Ptolemaios Lagu (aber vermutlich erst in der letzten Zeit seiner Regierung) durch Demetrios vorbereitet, vielleicht auch schon begonnen, hauptsächlich aber unter Philadelphos ausgeführt worden ist, so wenig auch im übrigen Aristobul als ein zuverlässiger Zeuge angesprochen werden kann. Ob wirklich früher schon einzelne Teile des Pentateuchs ins Griechische übersetzt waren, ist zweifelhaft, gewiß aber nicht in so früher Zeit, wie Aristobulos behauptet. Die Übersetzung der kanonischen Hauptschriften mag unter Ptolemaios Euergetes (247—221), dem Nachfolger des Philadelphos, vollendet worden sein. Zu den Hagiographa sind mindestens noch bis 130 vor Chr. (gemäß dem Prolog des Siraciden), vielleicht aber noch später Stücke hinzugekommen. In der Septuaginta hat nun Dähne, Geschichtl. Darst. d. jüd.-alex. Religionsphilos. II S. 1—72, bereits vielfache Spuren der später von Philon weiter ausgebildeten jüdisch-alexandrinischen Philosophie zu entdecken geglaubt; jene Bibelübersetzer sollen die Hauptsätze derselben gekannt und geliebt, durch anscheinend geringe Abweichungen vom Urtext angedeutet und die spätere allegorische Interpretation vorhergesehen, beabsichtigt und befördert haben. Aber die Stellen, auf Grund deren Dähne argumentiert, nötigen zu dieser sehr gewagten Annahme keineswegs (s. Zeller, Philos. d. Gr. III 2⁴, S. 274 ff.); es wird nur die sinnliche Erscheinung Gottes in der Regel beseitigt, mitunter Anthropopathisches, wie die Reue Gottes, gemildert, Gott wird seinem Wesen nach mehr von der Welt entfernt, und die Vorstellung von Vermittelndem zwischen ihm und der Welt (wie namentlich von göttlichen Kräften, Engeln, der

göttlichen δόξα, dem Messias als einem himmlischen Mittler) erscheint ausgebildeter als im Urtext. Keime der späteren Religionsphilosophie liegen hierin allerdings, aber diese selbst noch nicht. Eine Verbindung griechischer Philosopheme mit dem jüdischen Vorstellungskreise braucht darin noch nicht gefunden zu werden.

Das Verhältnis der Apokryphen des Alten Testaments und anderer religiöser jüdischer Literatur der hellenistischen Zeit zur griechischen Philosophie ist verschieden.

Im *zweiten Buche der Makkabäer*, das ein Auszug aus der von Iason aus Kyrene verfaßten Geschichte der Syrerkriege ist, wird (3, 38 f.) gesagt, um Jerusalem walte eine gewisse Macht Gottes; denn der im Himmel Wohnende selbst beaufsichtige den Ort und helfe ihm (. . . διὰ τὸ περὶ τὸν τόπον ἀληθῶς εἶναί τινα θεοῦ δύναμιν. αὐτὸς γὰρ ὁ τὴν κατοικίαν ἐπουράνιον ἔχων ἐπόπτης ἐστὶ καὶ βοηθὸς ἐκείνου τοῦ τόπου). Prüft man die Stelle unbefangen, so wird man ihr einen dogmatischen Gehalt absprechen und sie nicht, wie es geschehen ist, für eine Verselbständigung der göttlichen Macht im philonischen Sinne geltend machen. Ebenso hat man im *dritten* und *vierten Buche der Makkabäer*, im *dritten Buche Esra*, in den jüdischen Stücken der *Sibyllinen* und in der *Weisheit des Siraciden* ohne zureichenden Grund Anklänge an philosophische Lehren angenommen. Auch die Berührungen des *Ekklesiastes* mit stoischen Gedanken sind zu allgemeiner Art, um die Annahme eines ursächlichen Zusammenhanges wahrscheinlich zu machen. Hingegen zeigt das *vierte Buch der Makkabäer*, das mit Unrecht unter dem Titel περὶ αὐτοκράτορος λογισμοῦ dem Iosephos beigelegt worden ist, in der Tugendlehre und in der gebotenen Herrschaft der Vernunft über die Affekte deutlich die Einwirkung der Stoa, wahrt aber sonst den jüdisch-theologischen Standpunkt. Das pseudosalomonische *Buch der Weisheit*, welches vor der Zeit des Philon verfaßt zu sein scheint, verrät den Einfluß stoischer und platonischer Doktrin. Es beschreibt die Weisheit als einen Abglanz des göttlichen Lichtes, einen Spiegel der göttlichen Wirksamkeit, einen Ausfluß der göttlichen Herrlichkeit. Der Verfasser erkennt in ihr ein πνεῦμα νοερὸν . . . . διὰ πάντων χωροῦν πνευμάτων νοερῶν καθαρῶν λεπτοτάτων, und behauptet, daß die Weisheit διήκει καὶ χωρεῖ διὰ πάντων διὰ τὴν καθαρότητα (7, 22 ff.). Sowohl in den Ausdrücken als auch in dem Inhalt der Lehre ist hier stoische Einwirkung (vgl. oben S. 444; an das stoische πῦρ τεχνικόν erinnert in diesem Zusammenhange auch die Bezeichnung der Weisheit als τεχνῖτις [V. 21]; gegen das stoische Dogma von der Gottheit als πῦρ aber 13, 2) zu bemerken (s. M. Heinze, Lehre v. Logos, S. 192 ff.; vgl. auch in Pfleiderers unten S. 49* zitiertem Werk den Anhang über heraklitische Einflüsse im alttestamentlichen Kohelet und besonders im Buch der Weisheit). Ferner wird die Präexistenz der Einzelseelen (8, 20) gelehrt (in den Worten: ἀγαθὸς ὢν ἦλθον εἰς σῶμα ἀμίαντον), eine Auferstehung aller, der Guten zur Seligkeit, der Bösen zum Gericht, angenommen, die wahre Glückseligkeit im jenseitigen Leben gefunden und Gott die Erschaffung der Welt aus einer (präexistierenden) Materie zugesprochen (11, 18; so Platon [oben S. 320] und die gesamte platonische Schule). Die vier Kardinaltugenden erscheinen 8, 7 in der stoischen Terminologie (φρόνησις statt der platonischen σοφία). Bemerkenswert ist auch die euhemerisierende Erklärung des Bilderdienstes 14, 16 ff. — Greifbar ist die Bekanntschaft mit griechischen Philosophemen auch bei

Aristeas. Er ist der angebliche Verfasser eines Briefes an Philokrates, worin die Vorgänge bei der Übersetzung der heiligen Schriften der Hebräer durch die 70 (oder 72) Dolmetscher erzählt werden: Aristeas sei von dem ägyp-

tischen Könige nach Jerusalem an den Hohenpriester Eleazar gesandt worden, um sich das Gesetz und Übersetzer zu erbitten. Der Brief ist unecht und die Erzählung voll von Fabeln. Die Entstehung fällt wahrscheinlich in die Zeit um 100 v. Chr. Die Stellen des Briefes, an denen von *θεοῦ δύναμις, θεία δύναμις* und *θεοῦ δυναστεία* die Rede ist (s. d. Ind. verb. in Wendlands Ausg.), sind so wenig wie die oben angeführte Stelle des II. Makkabäerbuches philosophisch bedeutsam. Anders liegt es, wenn der Verfasser, der die Maske eines Heiden annimmt, in stoisch etymologisierender Weise redet von *Ζεύς, δι' ὃν ζωοποιοῦνται τὰ πάντα καὶ γίνεται* (§ 16). Auch andere Stellen erinnern an die Stoa, so § 201: *προνοίᾳ γὰρ τῶν ὅλων διοικουμένων* und § 143: *τὸ γὰρ καθόλου πάντα πρὸς τὸν φυσικὸν λόγον ὅμοια καθέστηκεν ὑπὸ μιᾶς δυνάμεως οἰκονομούμενα.* Die allegorische Deutung jüdischer Gesetzesbestimmungen §§ 144 ff. entspricht der stoischen Methode und liegt auf dem Wege zu Philon.

Aristobulos pflegt (nach Klemens v. Alex. und Eusebios) als Peripatetiker bezeichnet zu werden. Seinen hellenistisch-jüdischen Synkretismus deutet Euseb. Praep. ev. 8, 9, 38 durch die Bezeichnung *καὶ τῆς κατ' Ἀριστοτέλην φιλοσοφίας πρὸς τῇ πατρίῳ μετειληχώς* an. Die Verschmelzung des Jüdischen und Griechischen vollzog Aristobulos dem jüdischen Nationalstolz entsprechend in der Weise, daß er Lehren griechischer Philosophen und Dichter aus dem Alten Testament herleitete und zum Erweis dieser Abhängigkeit einerseits die griechischen Texte verfälschte, andererseits alttestamentliche Stellen durch allegorische Deutung den Anschauungen griechischer Philosophen annäherte und die Mär von frühzeitigen Übersetzungen aus dem Alten Testament aufbrachte. So sollten schon Pythagoras, Sokrates und Platon mosaische Lehren übernommen haben (Eus. Praep. ev. 13, 12, 1 ff.). Von großer geschichtlicher Bedeutung ist diese Auffassung dadurch, daß sie jahrhundertelang auch von christlichen Theologen geteilt wurde, die dadurch ihre Bewunderung griechischer Weisheit mit ihrer Anschauung von der Überlegenheit und dem göttlichen Ursprung der biblischen Lehren in Einklang zu bringen suchten. Obwohl nun dieser Synkretismus auf dem Wege liegt, der zu Philon führt, so ist doch Aristobulos von der spezifischen Ausgestaltung, die Philon der hellenistischen Philosophie gegeben hat, noch weit entfernt. Er schrieb einen Kommentar zum Pentateuch, den er einem Philometor widmete. Schon Klemens von Alex. und Eusebios, die aus dem Werke größere Stücke mitteilen, dachten bei diesem Philometor an den ersten und bekanntesten Träger dieses Beinamens, Ptolemaios VI. (181—146), und ihnen sind die meisten Neueren gefolgt. Doch legen Gründe, auf die hier nicht eingegangen werden kann, die Vermutung nahe, daß es sich in Wirklichkeit um einen späteren Philometor, Ptolemaios VIII. (117—81) handele (Gercke, Artikel Aristobulos No. 15 bei Pauly-Wissowa S. 919, Stählin bei Christ-Schmid II[5] S. 460). In den Fragmenten bei Eusebios zitiert Aristobulos mehrere Stellen, die nach seiner Angabe aus den Gedichten des Orpheus, Homer, Hesiod und Linos stammen, auf die Form aber, in der sie vorliegen, offenbar von einem Juden und vermutlich von Aristobulos selbst gebracht worden sind (über die Bekämpfung der letzteren Annahme durch neuere Gelehrte s. Zeller III 2[4] S. 281 Anm. 1). Am umfangreichsten und bedeutendsten ist das angeblich dem *Ἱερὸς λόγος* des Orpheus entlehnte Fragment (bei Euseb. Praep. ev. 13, 12, 5), das uns in anderer Gestalt in den dem Justinus Martyr zugeschriebenen Schriften De monarchia (c. 3) und Cohort. ad gent. (c. 15) sowie an verschiedenen Stellen des Clem. Alex. und in anderer theologischer Literatur (s. Orphica rec. Abel S. 144 ff.; Elter, De gnomol. Gr. hist. atque orig. part. 5, Bonn 1894, S. 155 f.) aufbewahrt worden ist, so daß sich die aristobulischen Änderungen noch nach-

weisen lassen. Die Hauptlehren des verfälschten orphischen Gedichtes faßt Aristobulos dahin zusammen: *διακρατεῖσθαι θείᾳ δυνάμει τὰ πάντα καὶ γενητὰ ὑπάρχειν καὶ ἐπὶ πάντων εἶναι τὸν θεόν* (Euseb. Praep. ev. 13, 12, 4). In dem Gott, der alles vollendet und durchwaltet (V. 8 ff. des Gedichtes: *κόσμοιο τυπωτής . . . αὐτοῦ δ' ὕπο πάντα τελεῖται, ἐν δ' αὐτοῖς αὐτὸς περινίσσεται*), erkennt Aristobulos seinerseits nicht wie griechische Dichter und Philosophen (namentlich die Stoiker) die Gottheit selbst, sondern nur die weltbeherrschende göttliche Kraft (*σαφῶς οἶμαι δεδεῖχθαι, ὅτι διὰ πάντων ἐστὶν ἡ δύναμις τοῦ θεοῦ*, Euseb. Praep. ev. 13, 12, 7). Aber von einer Verselbständigung dieser Kraft im philonischen Sinne findet sich keine Spur. Kommt hier überhaupt philosophische Einwirkung in Frage, so läßt sich nur an eine Vermittlung zwischen stoischem Pantheismus und peripatetischer Transzendenzlehre denken, wie sie der Verfasser des pseudaristotelischen Buches von der Welt unternimmt, indem er den stoischen Pantheismus dynamisch umdeutet und die Gottheit nicht mit ihrer Substanz, sondern nur mit ihrer Kraft allgegenwärtig und allwirkend sein läßt. Auch die Änderungen, die Aristobulos an dem Gedichte vorgenommen hat, deuten nicht auf eine größere Annäherung an spezifisch Philonisches. Was Gottes Wirken auf die Welt betrifft, so schafft er nach der aristobulischen Version nichts Böses. Das Böse beruht vielmehr auf den Kräften seines Gefolges, unter denen sich neben schlechten auch gute befinden (V. 13 ff.: *αὐτὸς δ' ἐξ ἀγαθῶν θνητοῖς κακὸν οὐκ ἐπιτέλλει ἀνθρώποις· αὐτῷ δὲ χάρις καὶ μῖσος ὀπηδεῖ καὶ πόλεμος καὶ λοιμὸς ἰδ' ἄλγεα δακρυόεντα*). Auch bei dieser Äußerung braucht man nicht an hypostasierte Kräfte im Sinne der ausgebildeten hellenistisch-jüdischen Philosophie zu denken. Was Aristobulos ausdrücken will, ist nur der Gedanke, daß Gott für das Böse nicht verantwortlich zu machen sei. Die in sein Gefolge verwiesenen Kräfte, wie Gunst auf der einen, Haß, Krieg usw. auf der andern Seite, sind lediglich poetische Personifikationen, und zwar sehr blasser Art, zu denen der Anlaß in dem überkommenen Gedichte gegeben war.

Läßt sich bei Aristobulos nach Ausweis seiner Fragmente auch nicht von einer systematischen Durchdringung jüdischer Lehren mit griechischer Philosophie reden, so tritt doch der Einfluß der letzteren deutlich zutage. Das Gedicht sprach davon, daß kein Sterblicher Gott sehe, er selbst aber alle sehe: V. 10 f.: *οὐδέ τις αὐτὸν εἰσοράᾳ θνητῶν, αὐτὸς δέ γε πάντας ὁρᾶται*. Die Übersinnlichkeit Gottes wird von Aristobulos mit Hilfe der philosophischen Unterscheidung von *ψυχή* und *νοῦς* (vgl. o. S. 550) noch verschärft, indem er die Stelle folgendermaßen umändert: *οὐδέ τις αὐτὸν εἰσοράᾳ ψυχῶν θνητῶν, νῷ δ' εἰσοράαται*. In der Deutung des Siebentagewerks der Weltschöpfung bezieht Aristobulos metaphorisch das Licht, das am ersten Tage geschaffen wurde, auf die Weisheit, durch die alles erhellt werde, und beruft sich dabei auf einige peripatetische Philosophen, die der Weisheit die Bedeutung einer Fackel gegeben hätten; deutlicher und schöner, setzt er freilich hinzu, habe einer seiner Volksgenossen (Salom. Proverb. 8, 22 ff.) von ihr bezeugt, sie sei vor Himmel und Erde (Euseb. Pr. ev. 13, 12, 10 f.). Dann sucht Aristobulos, Lehren der griechischen Philosophie folgend, nachzuweisen, wie alle Weltordnung auf der Siebenzahl beruhe: *δι' ἑβδομάδων δὲ καὶ πᾶς ὁ κόσμος κυκλεῖται* (Euseb. Pr. ev. 13, 12, 13); die in diesem Zusammenhange vorkommende *γνῶσις ἀνθρωπίνων καὶ θείων πραγμάτων* (Euseb. Praep. ev. 13, 12, 12) erinnert an die bekannte stoische Definition der Weisheit (Stoic. vet. fragm. II No. 35 f.). Die allegorische Methode, mittelst deren Aristobulos z. B. die Arme, Hände, Füße, das Herumgehen Gottes *φυσικῶς* deutet, d. h. als Ereignisse und Entwicklungen in der Natur versteht (Euseb. Praep. ev. 8, 10, 1 ff.),

ist die der Stoiker. — Die Echtheit der Fragmente wurde schon früher von Hody, Lobeck, Georgii und in neuerer Zeit von Graetz, Joël, Kuenen (De Godsdienst van Israel II), Elter angegriffen. Joël ist der Ansicht, daß die unter dem Namen des Aristobulos uns überlieferten Fragmente sämtlich gefälscht und zwar im 2. Jahrh. nach Chr. entstanden seien. Man ist hier in der Kritik zu weit gegangen; namentlich beweist das Schweigen der Schriftsteller vor Klemens über Aristobulos durchaus nicht, daß eine solche Schrift wie die Aristobuls nicht bald nach d. J. 100 v. Chr. hätte geschrieben sein können (vgl. zu der Frage besonders O. Stählin bei Christ-Schmid II[5] S. 459 f.).

Das Pseudophokylideische Gedicht, eine Sammlung moralischer Weisungen, die wahrscheinlich von einem Juden des ersten Jahrhunderts nach Chr. dem griechischen Gnomendichter Phokylides (im sechsten Jahrh. vor Chr.) unterschoben wurde, ahmt in V. 8 (*πρῶτα θεὸν τίμα, μετέπειτα δὲ σεῖο γονῆας*) den Anfang des neupythagoreischen Goldenen Gedichtes nach unter Beseitigung des für Juden unbrauchbaren Heidnischen (Polytheismus, Verehrung der Heroen und Dämonen). Es zeigt ferner in seinem Inhalte manche Berührungen mit Gedanken der kynisch-stoischen Diatribe und andererseits mit Iosephos und Philon (vgl. die Nachweise bei Wendland, Jahrbb. f. klass. Philol. 22. Suppl. [1896], 709 ff.), mit letzterem freilich wieder nur soweit, daß von einem Zusammentreffen in charakteristischen Grundgedanken der hellenistisch-jüdischen Philosophie nicht gesprochen werden kann.

Ungewiß ist die Entstehungszeit der Gemeinschaft der ***Essäer (Essener)*** in Palästina. Iosephos erwähnt sie zum erstenmal bei der Darstellung der Zeit des Makkabäers Jonathan (um 160 vor Chr.); es seien damals drei *αἱρέσεις* unter den Juden gewesen, nämlich die der Pharisäer, Sadducäer und Essäer (Ant. Jud. 13, 5, 9. Über die Ableitung des Namens herrscht Streit. Nach einer Annahme wäre er auf *chaschah* = schweigen, geheimnisvoll sein, zurückzuführen, wonach die Essäer als die Bewahrer von Geheimdoktrinen, die Mystiker, aufzufassen wären). Sie überlieferten einander eine Geheimlehre über Engel und Natur, woraus, wie es scheint, später die Kabbala erwuchs; vgl. Grundr. II[10] S. 392. In manchen Satzungen ihres Gemeinlebens, Gütergemeinschaft, Enthaltsamkeit, Ehelosigkeit, Verwerfung der Tieropfer und der Fleischkost und in der Erfüllung gewisser Ritualien erinnern sie an die orphischen und pythagoreischen Vereine Griechenlands. Mit den Pythagoreern teilen sie auch die Degradation des Leibes (er ist ihnen ein Gefängnis der Seele, die aus dem feinsten Äther durch eine Zaubermacht der Natur in ihn herabgezogen wird, Ios. Bell. Jud. 2, 8, 11, vgl. oben S. 84), und die Lehre von der Präexistenz der Seele und ihrer Fortdauer nach dem Tode. Nach diesen und anderen Anzeichen hat Zellers Annahme eines geschichtlichen Zusammenhanges zwischen den Neupythagoreern und dieser jüdischen Sekte die Wahrscheinlichkeit für sich. Den Essäern nahe verwandt waren die mehr der bloßen Kontemplation in mönchischer Absonderung sich hingebenden ***Therapeuten*** in Ägypten, deren Richtung, wie sie uns in der philonischen Schrift *Περὶ βίου θεωρητικοῦ* geschildert wird, wieder an die pythagoreische und besonders an die neupythagoreische erinnert. D. E. Lucius (Die Therapeuten und ihre Stellung in der Gesch. der Askese, Straßb. 1879, s. auch Graetz, a. a. O. S. 463 ff.) hat zu erweisen gesucht, daß die Therapeuten überhaupt nicht existiert hätten und daß die erwähnte Schrift von einem christlichen, philosophisch gebildeten Verehrer des Mönchtums gegen Ausgang des dritten oder Anfang des vierten Jahrhunderts verfaßt und, um dem asketischen Leben mehr Achtung zu verschaffen, dem Philon untergeschoben worden sei. S. jedoch Weingarten, Theol. Real.-Enc. Art. Mönchstum, Ad. Harnack, ebd. Art. Thera-

peuten, Conybeare, Ph. about the contemplative life critically edit. with a defence of its genuineness, Oxf. 1895. Entscheidend für die Echtheit P. Wendland, Die Therapeuten u. d. philon. Schr. vom beschaulichen Leben, Jahrbb. f. klass. Philol. 22. Suppl. (1896).

Philon, der Jude, lebte in Alexandreia, das von ihm in seiner Schrift De legatione ad Gaium 22, 150 S. 567 M. VI 183 C.-W. *ἡ ἡμετέρα Ἀλεξάνδρεια* genannt wird. Nach Josephos (Ant. 18, 8, 1; vgl. Euseb. Hist. eccl. 2, 4, 2) stammte er aus einer der angesehensten Familien des Landes; nach Hieronymus (de vir. ill. 11; vgl. Phot. cod. 105 a. E.) war er von priesterlichem Geschlechte. Sein Bruder war der Alabarch (Vorsteher der alexandrinischen Juden). In der ersten Hälfte des Jahres 40 nach Chr. war Philon in Rom als Gesandter der alexandrinischen Juden an den Kaiser Gaius. Er stand damals bereits in höherem Alter (de legat. ad Gaium 28, 182 S. 572 M. VI 189 C.-W.) und rechnet sich zu der Zeit, da er seine Schrift über diese Gesandtschaft verfaßte, was wahrscheinlich bald nach dem Tode des Gaius (41 n. Chr.) unter der Regierung des Claudius geschah, zu den Greisen (*γέροντες* — De leg. ad G. 1, 1 S. 545 M. VI 155 C.-W.; gegen die Verwendung der Stelle zur Zeitbestimmung Wendland, Berl. philol. Woch. 1898, 330 f.). Seine Geburt fällt demnach etwa in das dritte Dezennium vor Chr. — Wir besitzen von ihm noch eine große Anzahl von Schriften. Ein Verzeichnis, das auch jetzt verlorene Werke enthält, gibt Euseb. Hist. eccles. 2, 18. Es leidet, ebenso wie die Schriftenfolge in unseren Hss., an dem Mangel zureichender Einteilungskriterien. Besser ist folgendermaßen zu gruppieren.[1]) I. Hauptgruppe: Die Schriften rein philosophischen Inhaltes, wahrscheinlich Lesefrüchte des noch jugendlichen Philon aus seinem Studium der griechischen Philosophie. Das Jüdisch-Religiöse tritt hier völlig zurück. Es handelt sich wesentlich um Exzerpte aus der philosophischen Literatur. Deshalb sind die meisten Schriften dieser Gruppe als unecht verdächtigt worden. Den Gegenbeweis hat für die Schrift *Περὶ προνοίας* Wendland geführt und mit seiner Darlegung auch das Verständnis der übrigen Schriften dieser Gruppe erschlossen. Es gehören hierher die Werke: *Περὶ ἀφθαρσίας κόσμου* (De aeternitate mundi: VI 72 ff. C.-W.), *Περὶ τοῦ πάντα σπουδαῖον εἶναι ἐλεύθερον* (Quod omnis probus liber sit: VI 1 ff. C.-W.), *Περὶ προνοίας* (De providentia: VIII 1 ff. Richter) und *Ἀλέξανδρος ἢ περὶ τοῦ λόγον ἔχειν τὰ ἄλογα ζῷα* (Alexander sive de eo quod rationem habeant bruta animalia: VIII 101 ff. Richter). II. Hauptgruppe: Die Erläuterungsschriften zum Pentateuch, und zwar 1. Der allegorische Kommentar zur Genesis (*Νόμων ἱερῶν ἀλληγορίαι τῶν μετὰ τὴν ἑξαήμερον*). Dazu gehören außer den in den Ausgaben als *Νόμων ἱερῶν ἀλληγορίαι α΄ β΄ γ΄* (Legum allegoriarum libri I II III — zu Genes. 2, 1—17; 2, 18—3, 1; 3, 8—19: I 61 ff. C.-W.) bezeichneten Schriften die folgenden nur mit Sondertiteln überlieferten Traktate: *Περὶ τῶν Χερουβὶμ κτλ.* (De Cherubim — zu Gen. 3, 24; 4, 1: I 170 ff. C.-W.). *Περὶ γενέσεως Ἄβελ καὶ ὧν αὐτός τε καὶ ὁ ἀδελφὸς αὐτοῦ Κάιν ἱερουργοῦσιν* (De sacrificiis Abelis et Caini — zu Gen. 4, 2—4: I 202 ff. C.-W.). *Περὶ τοῦ τὸ χεῖρον τῷ κρείττονι φιλεῖν ἐπιτίθεσθαι* (Quod deterius potiori insidiari soleat — zu Gen. 4, 8—15: I 258 C.-W.). *Περὶ τῶν τοῦ δοκησισόφου Κάιν ἐγγόνων καὶ ὡς μετανάστης γίνεται*

---

[1]) Nach Leop. Cohn, Einteilung u. Chronologie der Schriften Philos, Philol. Suppl. 7 (1899), 387—435. Ich füge die Fundstellen in der Ausgabe von Cohn und Wendland, und, soweit diese die betreffenden Stücke noch nicht enthält, in der Richterschen Ausgabe bei.

(De posteritate Caini — zu Gen. 4, 16—25: II 1 ff. C.-W.). *Περὶ γιγάντων* und *Ὅτι ἄτρεπτον τὸ θεῖον* (De gigantibus. Quod deus sit immutabilis — zu Gen. 6, 1—12: II 42 ff. 56 ff. C.-W.). *Περὶ γεωργίας α' β'* (De agricultura, De plantatione — zu Gen. 9, 20: II 95 ff. 133 ff. C.-W.). *Περὶ μέθης α' β'* (De ebrietate — zu Gen. 9, 21: II 170 ff. C.-W.). *Περὶ ὧν νήψας ὁ Νῶε εὔχεται καὶ καταρᾶται* (De sobrietate — zu Gen. 9, 24—27: II 215 ff. C.-W.). *Περὶ συγχύσεως διαλέκτων* (De confusione linguarum — zu Gen. 11, 1—9: II 229 ff. C.-W.). *Περὶ ἀποικίας* (De migratione Abrahami — zu Gen. 12, 1—6: II 268 ff. C.-W.). *Περὶ τοῦ τίς ὁ τῶν θείων πραγμάτων ἐστὶν κληρονόμος κτλ.* (Quis rerum divinarum heres sit — zu Gen. 15, 2—18: III 1 ff. C.-W.). *Περὶ τῆς πρὸς τὰ προπαιδεύματα συνόδου* (De congressu eruditionis gratia — zu Gen. 16, 1—6: III 72 ff. C.-W.). *Περὶ φυγῆς καὶ εὑρέσεως* (De profugis — zu Gen. 16, 6—14: III 110 ff. C.-W.). *Περὶ τῶν μετονομαζομένων καὶ ὧν ἕνεκα μετονομάζονται* (De mutatione nominum — zu Gen. 17, 1—22: III 156 ff. C.-W.). *Περὶ τοῦ θεοπέμπτους εἶναι τοὺς ὀνείρους* (De somniis I II — zu Gen. 28, 12 ff.; 31, 10 ff.; 37, 6 ff.; 40, 5 ff.; 41, 1 ff.: III 204 ff. 259 ff. C.-W.). 2. *Τῶν ἐν Γενέσει καὶ τῶν ἐν Ἐξαγωγῇ ζητημάτων τε καὶ λύσεων βιβλία* (Quaestiones et Solutiones in Genesim et in Exodum), ein kurzer Kommentar zu Genesis und Exodos in Frage und Antwort (in Aufnahme eines auch aus der philosophischen und sonstigen Kommentarliteratur bekannten Verfahrens; vgl. z. B. Porphyrios' und Dexippos' Kommentare zu den aristotelischen Kategorien [Comm. in Aristot. Gr. IV 1. 2]; sieh auch Hermes 51 [1916], 512 ff.): VI 250 ff. VII 1 ff. Richter. 3. Historisch-exegetische Darstellung des Inhaltes des Pentateuchs und insbesondere der Mosaischen Gesetze, gegliedert nach den drei Teilen des Pentateuchs: Schöpfungsbericht, Erzählung über die Erzväter und ihre Umgebung und der Mosaischen Gesetzgebung selbst. Hierher gehören: *Περὶ τῆς κατὰ Μωυσέα κοσμοποιίας* (De opificio mundi: I 1 ff. C.-W.). *Βίος σοφοῦ τοῦ κατὰ διδασκαλίαν τελειωθέντος ἢ νόμων ἀγράφων ⟨α'⟩, ὅ ἐστι περὶ Ἀβραάμ* (De Abrahamo: IV 1 ff. C.-W.). *Βίος πολιτικοῦ ὅπερ ἐστὶ περὶ Ἰωσήφ* (De Josepho: IV 61 ff. C.-W.). *Περὶ τῶν δέκα λόγων ἃ κεφάλαια νόμων εἰσίν* (De decalogo: IV 269 ff. C.-W.). *Περὶ τῶν ἐν μέρει διαταγμάτων α' β' γ' δ'* (De specialibus legibus I—IV: V 1 ff. C.-W.). Von den in Hss. und Ausgaben üblichen Untertiteln werden häufig zitiert: *Περὶ περιτομῆς* (De circumcisione: V 1 ff. C.-W.). *Περὶ μοναρχίας α' β'* (De monarchia I II. Nach besserer Überlieferung: *Οἱ περὶ μοναρχίας νόμοι* = *Περὶ μοναρχίας α'*. *Περὶ ἱεροῦ* = *Περὶ μοναρχίας β'*: V 3 ff. 17 ff. C.-W.). *Γέρα ἱερέων* (De praemiis sacerdotum: V 32 ff. C.-W.). *Περὶ ζῴων τῶν εἰς τὰς ἱερουργίας καὶ τίνα τῶν θυσιῶν τὰ εἴδη* (De victimis: V 39 ff. C.-W.). *Περὶ θυόντων* (De sacrificantibus: V 62 ff. C.-W.). Einen Anhang zu De specialibus legibus bilden die Traktate *Περὶ ἀνδρείας* (De fortitudine: V 266 ff. C.-W.), *Περὶ φιλανθρωπίας* (De caritate [De humanitate]: V 279 ff. C.-W.), *Περὶ μετανοίας* (De paenitentia: V 321 ff. C.-W.), *Περὶ εὐγενείας* (De nobilitate: V 324 ff. C.-W.), einen zweiten Anhang die Schriften *Περὶ ἄθλων καὶ ἐπιτιμίων* (De praemiis et poenis: V 336 ff. C.-W.), *Περὶ ἀρῶν* (De execrationibus: V 365 ff. C.-W.). III. Hauptgruppe: Die historisch-apologetischen Schriften. Es sind die folgenden: *Περὶ βίου Μωυσέως α' β'* (De vita Mosis I II: IV 119 ff. 200 ff. C.-W.), *Ὑποθετικά* (nur durch Fragmente bei Eus. Praep. ev. 8, 5, 11—8, 7, 20 [= Phil. ed. Richter VI 176 ff.] bekannt), wahrscheinlich identisch mit *Ὑπὲρ Ἰουδαίων ἀπολογία*, zu welch letzterer Schrift vermutlich gehört *Περὶ βίου θεωρητικοῦ* (De vita contemplativa: VI 46 ff. C.-W.), ferner *Εἰς Φλάκκον* (Contra Flaccum: VI 120 ff. C.-W.) und *Πρεσβεία πρὸς Γάιον* (Legatio ad Gaium: VI 155 ff. C.-W.). Die chronologische Folge der Schriften scheint, was die Hauptgruppen und

innerhalb der zweiten Gruppe die drei Abteilungen betrifft, im wesentlichen mit der in dieser Aufzählung befolgten Anordnung übereinzustimmen.

Die allegorische Deutung der heiligen Bücher, von der uns schon oben innerhalb des hellenistischen Judentums Spuren begegnet sind, eignet sich Philon in vollem Maße an. Ihren freiesten Gebrauch begünstigt sein Grundsatz, die Propheten seien nur willenlose Werkzeuge des aus ihnen redenden Geistes. Philon weist das bloße Festhalten am Wortsinn der Schrift als niedrig, unwürdig und abergläubisch zurück; er läßt dasselbe nicht als „ungeschminkte Frömmigkeit ohne Prunk" (*ἀκαλλώπιστον εὐσέβειαν μετὰ ἀτυφίας*) gelten, wofür offenbar die Altgläubigen es erklärten, nimmt diese ehrende Bezeichnung vielmehr für seine mystische Deutung in Anspruch und hält die Gegner für behaftet mit der unheilbaren Krankheit der Wortklauberei und für befangen im Blendwerk der Gewohnheiten (De Cherubim 12, 42 I S. 146 M., I S. 180 C.-W.). Gott könne ja doch nicht im eigentlichen Sinne hierhin oder dorthin gehen oder Füße haben, um vorwärts zu schreiten, er, der ungeschaffene Erzeuger aller Dinge, der das All erfülle; nur zum Frommen der sinnlichen Menschen wende die Schrift die anthropomorphistische Darstellung an, erkläre aber daneben auch für die einsichtigen, geistigen Menschen, daß Gott nicht sei wie ein Mensch, noch wie der Himmel, noch wie die Welt (Quod Deus sit immutabilis 11, 51 ff. I S. 280 ff. M., II S. 68 ff. C.-W.). Nicht überall verwirft Philon den Wortsinn; oft nimmt er, namentlich bei historischen Angaben, diesen und den höheren Sinn nebeneinander als gültig an; niemals aber soll der letztere fehlen. Ebenso entschieden, wie gegen die Buchstäbler, wendet sich Philon jedoch auch gegen solche Symboliker, welche zu einer Konsequenz fortgingen, die das positive Judentum aufzuheben drohte, indem sie nämlich wie den Lehren, so auch den Geboten des Zeremonialgesetzes nur sinnbildliche Gültigkeit beimaßen, ihre Befolgung nach dem Wortsinn für überflüssig und nur die Beobachtung der Tugendlehren, worauf ihr wahrer Sinn gehe, für notwendig erklärten. Philon erkennt zwar an, daß auch in den Geboten neben dem Wortsinn noch ein geheimer und höherer Sinn liege; aber man müsse sie auch nach jenem ersteren beobachten, da beides zusammengehöre, wie Seele und Leib. Wenn auch die Beschneidung eigentlich Entfernung von jeglicher Leidenschaft und Wollust und von gottlosen Gedanken bedeute, so dürfe man deshalb den anbefohlenen Gebrauch nicht hintansetzen: denn sonst müßte man auch dem Gottesdienst im Tempel und tausend anderen Dingen entsagen, wenn man sich nur an den Sinn halten wolle, der den Gebräuchen zugrunde liege (De migratione Abrahami 16, 92 I S. 450 M., II S. 286 C.-W.). Die von Philon abgewiesene Konsequenz brach sich später dennoch Bahn in der Lehre, daß auch ohne die Werke des Gesetzes der (christliche) Glaube allein das Heil gewähre. Daß sich der gotteswürdige Gedanke einen andern und adäquateren „Leib" schaffen werde als den des mosaischen Zeremonialgesetzes, zu dieser Überzeugung vermochte Philon noch nicht zu gelangen.

In seine Philosophie oder Theosophie hat Philon sehr vieles aus der stoischen und platonischen Lehre herübergenommen, so daß sie eine Verschmelzung von Judaismus und griechischer Philosophie ist. Er faßt Gott unbeschadet seiner Verehrung als eines persönlichen Wesens doch auch als das Allgemeinste: *τὸ γενικώτατόν ἐστιν ὁ θεός* (Leg. alleg. 2, 21, 86, I S. 82 M., I S. 107 C.-W.). Gott ist *τὸ ὄν* (De somm. 1, 39, 230, I S. 655 M., III S. 254 C.-W.), *τὸ ὄντως ὄν* (De post. Caini 48, 167, I S. 258 M., II S. 37 C.-W.). Von Platon entfernt sich aber Philon in einer ähnlichen Weise wie später die Neuplatoniker dadurch, daß er Gott nicht nur über das Wissen und die Tugend des Menschen

erhebt (worüber ihn schon Platon erhoben hatte), sondern auch über die Idee des Guten (womit ihn Platon, wenigstens nach einer nahe liegenden Auffassung, identifiziert; s. oben S. 343. 345): *κρείττων ἢ ἀρετὴ καὶ κρείττων ἢ ἐπιστήμη καὶ κρείττων ἢ αὐτὸ τὸ ἀγαθὸν καὶ αὐτὸ τὸ καλόν* (De opif. mundi 2, 8, I S. 2 M., I S. 2 f. C.-W.), und daß er nicht in der wissenschaftlichen Beweisführung (*λόγων ἀποδείξει*), sondern in der unmittelbaren Gewißheit (*ἐναργείᾳ*) das Mittel der Erfassung des Absoluten findet (De post. Caini 48, 167, I S. 258 M., II S. 37 C.-W.). Doch führt zu einer gewissen Art von Gotteserkenntnis, die aber nur die zweite an Rang ist, die ästhetische und teleologische Betrachtung der Welt nach dem sokratischen Grundsatze: *οὐδὲν τῶν τεχνικῶν ἔργων ἀπαυτοματίζεται.* Gott ist einheitlich und einfach: *ὁ θεὸς μόνος ἐστὶ καὶ ἕν, οὐ σύγκριμα, φύσις ἁπλῆ . . . τέτακται οὖν ὁ θεὸς κατὰ τὸ ἓν καὶ τὴν μονάδα, μᾶλλον δὲ ἡ μονὰς κατὰ τὸν ἕνα θεόν* (Leg. alleg. 2, 1, 2 f., I S. 66 f. M., I S. 90 C.-W.). Gott ist *ἡ μόνη ἐλευθέρα φύσις*, er ist sich selbst genügend, *τὸ γὰρ ὄν, ᾗ ὄν ἐστιν, οὐχὶ τῶν πρός τι, αὐτὸ γὰρ ἑαυτοῦ πλῆρες καὶ αὐτὸ ἑαυτῷ ἱκανόν* (De mutat. nom. 4, 27 I S. 582 M., III S. 161 C.-W.). Trotz der pantheistisch klingenden Neutra, mit denen Philon oft Gott bezeichnet, schreibt er ihm doch auch die reinste Seligkeit zu: *ἄλυπός ἐστι καὶ ἄφοβος καὶ ἀκοινώνητος κακῶν, ἀνένδοτος, ἀνώδυνος, ἀκμής, εὐδαιμονίας ἀκράτου μεστός* (De Cherubim 25, 86, I S. 154 M., I S. 191 C.-W.). Gott ist überall der Kraft nach (*τὰς δυνάμεις αὐτοῦ διὰ γῆς καὶ ὕδατος ἀέρος τε καὶ οὐρανοῦ τείνας*), an keinem Orte aber dem Wesen nach, weil er selbst allem Körperlichen Raum und Ort erst gegeben hat (De conf. ling. 27, 136, I S. 425 M., II S. 254 C.-W.). Gott ist der Weltort; denn er ist es, der alles enthält und umschließt (De somniis 1, 63, I S. 630 M., III S. 218 C.-W.).

Zur Weltschöpfung bediente sich Gott, da er nicht selbst die unreine Materie berühren durfte, der unkörperlichen Kräfte oder Ideen: *ἐξ ἐκείνης (τῆς οὐσίας) γὰρ πάντ' ἐγέννησεν ὁ θεός, οὐκ ἐφαπτόμενος αὐτός· οὐ γὰρ ἦν θέμις ἀπείρου καὶ πεφυρμένης ὕλης ψαύειν τὸν εὐδαίμονα καὶ μακάριον· ἀλλὰ ταῖς ἀσωμάτοις δυνάμεσιν, ὧν ἔτυμον ὄνομα αἱ ἰδέαι, κατεχρήσατο πρὸς τὸ γένος ἕκαστον τὴν ἁρμόττουσαν λαβεῖν μορφήν* (De sacrificantibus 13, 329, II S. 261 M., V S. 79 C.-W.). Eine ähnliche Betätigung von Mittelinstanzen bei der Weltschöpfung trafen wir bereits im platonischen Timaios (s. oben S. 322. 325); nur war es dort der Gedanke, daß die unsterbliche Gottheit nichts Sterbliches schaffen könne, der die Wirksamkeit vermittelnder Mächte verlangte, während bei Philon die Transzendenz der Gottheit und der aufs äußerste gespannte Gegensatz zwischen ihr und der Materie eine solche Vermittlung verlangt. Zweifellos aber hat sich die philonische Anschauung aus der platonischen unter Mitwirkung des jüdischen Theismus entwickelt. Die Kräfte nun umgeben Gott als dienende Geister, wie ein Hofstaat den Monarchen. Unter ihnen treten zwei Grundkräfte hervor, die schaffende (*ποιητική*), die nach Philon in der Schrift auch den Namen *θεός* führt (*διὰ γὰρ ταύτης τῆς δυνάμεως*, sagt Philon De mut. nom. 4, 29, I S. 583 M., III S. 161 f. C.-W., *ἔθηκε τὰ πάντα ὁ γεννήσας καὶ τεχνιτεύσας πατήρ*), und die herrschende (*βασιλική*), die *κύριος* benannt wird (De vita Mosis 2, 8, 99, I S. 150 M., IV S. 224 C.-W.: *ὀνομάζεται δ' ἡ μὲν ποιητικὴ δύναμις αὐτοῦ θεός, καθ' ἣν ἔθηκε καὶ ἐποίησε καὶ διεκόσμησε τόδε τὸ πᾶν, ἡ δὲ βασιλικὴ κύριος, ᾗ τῶν γενομένων ἄρχει καὶ σὺν δίκῃ βεβαίως ἐπικρατεῖ*). Sachlich macht es keinen Unterschied, wenn anderwärts *ἀγαθότης* und *ἐξουσία* als die beiden ersten Kräfte Gottes genannt werden. Denn die Güte ist schon bei Platon die Ursache des Schaffens, und zur gleichen Ansicht bekennt sich Philon, wenn er De Cherub. 9, 27 I S. 144 M., I S. 176 C.-W. sagt: *δύο τὰς ἀνωτάτω εἶναι καὶ πρώτας δυνάμεις ἀγαθότητα καὶ ἐξουσίαν, καὶ ἀγαθότητι μὲν τὸ πᾶν γεγεννηκέναι*

ἐξουσίᾳ δὲ τοῦ γεννηθέντος ἄρχειν (vgl. auch De sacr. Ab. et Cain. 15, 59, I S. 173 M., I S. 226 C.-W.; De plant. 20, 86, I S. 342 M., II S. 150 C.-W.; De sobr. 11, 55, I S. 401 M., II S. 226 C.-W.; Quis rer. div. her. 34, 166, I S. 496 M., III S. 38 C.-W.). Daran schließen sich die δύναμις προνοητική, νομοθετική und viele andere. Diese alle faßt Philon nicht etwa nur als göttliche Eigenschaften, sondern auch wieder als relativ selbständige Wesen, die den Menschen erscheinen können und einzelne, wie z. B. Abraham, ihres näheren Verkehrs würdigen (De Abrah. 22, 113 ff., II S. 17 M., IV S. 26 C.-W.).

Die beiden Grundkräfte, und mit ihnen alle anderen göttlichen Kräfte, unterstehen dem Logos (an manchen Stellen gilt dieser allerdings in abweichender Darstellung als jenen untergeordnet). Er ist πρεσβύτατος καὶ γενικώτατος τῶν ὅσα γέγονε (Leg. alleg. 3, 61, 175, I S. 121 M., I S. 151 C.-W.; vgl. De migr. Abr. 1, 6, I S. 437 M., II S. 269 C.-W.). In dem göttlichen λόγος hat die Ideenwelt (ὁ ἐκ τῶν ἰδεῶν κόσμος) ihren Ort (τόπος), gleichwie der Plan einer Stadt in der Seele des Baumeisters (De opif. mundi 4, 17 ff., I S. 4 M., I S. 5 f. C.-W.). An anderen Stellen scheint es freilich, als sei die Weisheit (σοφία) Gottes die oberste Kraft. De prof. 20, 109 I S. 562 M., III S. 133 C.-W. ist sie die μήτηρ, δι' ἧς τὰ ὅλα ἦλθεν εἰς γένεσιν (vgl. Quod det. pot. ins. 16, 54, I S. 202 M., I S. 270 C.-W.; De ebr. 31, I S. 362 M., II S. 176 C.-W.; De carit. 2, 62, II S. 385 M., V S. 283 C.-W.), und De somn. 2, 36, 242, I S. 690 M., 297 C.-W. heißt sie die Quelle des Logos. In wieder anderer Kombination ist sie nach Leg. alleg. 1, 19, 65, I S. 56 M., I S. 78 W. mit dem Logos identisch. Aber an der Mehrzahl der Stellen behauptet der Logos unter seinem Namen den Rang der obersten Kraft. Der Logos selbst erscheint wieder in doppelter Form, und zwar sowohl beim Menschen als im All. Im Menschen ist ein λόγος ἐνδιάθετος und ein λόγος προφορικός (De vit. Mos. 2 [3], 13, 127, II S. 154 M., IV S. 230 C.-W., zum Ausdruck vgl. oben S. 448), jener ist die ihm innewohnende Vernunft, dieser das gesprochene Wort, jener gleichsam die Quelle, dieser der Strom. In bezug auf das All wohnt der eine λόγος, der dem ἐνδιάθετος des Menschen entspricht, in den unkörperlichen und urbildlichen Ideen, aus welchen die intelligible Welt besteht, und der andere, der dem προφορικός des Menschen entspricht, in den sichtbaren Dingen, welche Nachahmungen und Abbilder jener Ideen sind und die sinnlich wahrnehmbare Welt ausmachen. Mit anderen Worten: in Gott ist ἔννοια als ἐναποκειμένη νόησις und διανόησις als νοήσεως διέξοδος (Quod Deus sit immut. 7, 34, I S. 277 M., II S. 63 C.-W.). Das Symbol dieses zweifachen Logos findet Philon in dem gedoppelten Brustschilde (διπλοῦν λογεῖον) des Hohenpriesters (De vit. Mos. a. a. O. S. 229 C.-W.). Gewöhnlich aber redet er nur von dem göttlichen λόγος schlechthin, ohne jene Unterscheidung, als dem Mittler zwischen Gott und der Schöpfung (Quis rerum divin. heres sit 42, 205, I S. 501 M., III S. 47 C.-W. u. a.). Dieser Logos ist zugleich das Werkzeug, dessen sich Gott zur Welterschaffung bediente (De Cherub. 35, 125 ff., I S. 162 M., I S. 199 f. C.-W.). Philon unterscheidet in Anknüpfung an die aristotelische Prinzipienlehre (s. oben S. 396) vier Prinzipien: τὸ ὑφ' οὗ, τὸ ἐξ οὗ, τὸ δι' οὗ, τὸ δι' ὅ und bemerkt a. a. O. (§ 127): εὑρήσεις αἴτιον μὲν αὐτοῦ (sc. τοῦ κόσμου) τὸν θεὸν ὑφ' οὗ γέγονεν, ὕλην δὲ τὰ τέσσαρα στοιχεῖα ἐξ ὧν συνεκράθη, ὄργανον δὲ λόγον θεοῦ δι' οὗ κατεσκευάσθη, τῆς δὲ κατασκευῆς αἰτίαν τὴν ἀγαθότητα τοῦ δημιουργοῦ. Daß der göttliche Logos zugleich der Ort der Ideen ist, wurde schon oben gesagt. Philon trifft hier, gewiß nicht zufällig, mit dem mittleren Platonismus zusammen, der die Ideen zu Gedanken Gottes macht (s. o. S. 554. 566). Der Anschluß an diese Lehre lag für Philon um so näher, als er dadurch, nachdem er die Schöpfung aus dem Nichts zugunsten einer präexistierenden

Materie aufgegeben hatte (vgl. Zeller III 2[4] S. 436), wenigstens der Annahme eines weiteren von Gott dem Weltschöpfer unabhängigen Prinzips überhoben war und so der jüdischen Theologie näher blieb. Seiner Auslegungsmethode entsprechend fand er die Ideenlehre bei Moses wieder (*τὸ δὲ δόγμα τοῦτο Μωυσέως ἐστίν, οὐκ ἐμόν*), da ja Moses lehre (Genes. 1, 27): *καὶ ἐποίησεν ὁ θεὸς τὸν ἄνθρωπον κατ' εἰκόνα θεοῦ*, und da, wenn dies vom Menschen gelte, es gewiß auch auf den ganzen *κόσμος αἰσθητός* zu beziehen sei (De opif. mundi 6, 25, I S. 5 M., I S. 7 f. C.-W.).

In seinen Äußerungen über den Logos ebenso wie in denen über die Ideen oder Kräfte überhaupt schwankt Philon unablässig zwischen der attributiven und substantiellen Auffassung; die letztere, wonach der Logos zur Person hypostasiert ist, hat bei ihm bereits einen zu festen Bestand gewonnen, als daß die Personifikation für sein eigenes Bewußtsein eine bloß poetische wäre (zumal, da ja auch die Ideen bei Platon nicht Attribute der Gottheit sind, sondern eine selbständige und — in der späteren Ausbildung der Ideenlehre — persönliche Existenz haben), und doch noch nicht einen so durchaus festen Bestand, daß ganz im Sinne eines formellen Dogmas neben Gott dem Vater eine zweite Person stände, die nicht mehr auf eine bloße Eigenschaft oder Funktion jener ersten Person zu reduzieren wäre. Philon hat nicht das Bedürfnis empfunden, über diese Frage zur vollen Klarheit zu kommen. Sofern er aber, sei es in einer mehr poetischen oder in einer mehr lehrhaften Weise, personifiziert, bekennt er einen entschiedenen Subordinationismus. Der Logos ist ihm gleichsam der Wagenlenker, dem die übrigen göttlichen *δυνάμεις* gehorchen müssen; dem Logos aber schreibt Gott als der Herr des Wagens die einzuhaltende Bahn vor. Philon schwankt demnach zwischen den beiden Auffassungen, deren Analoga später in der christlichen Kirche als Monarchianismus und Arianismus wiederkehren (vgl. Grundriß II[10] S. 88 f.); eine dem Athanasianismus analoge Lehre aber ist ihm völlig fremd und würde sowohl seinem religiösen als auch seinem philosophischen Bewußtsein widerstreiten. Von einer Verkörperung des Logos aber kann bei ihm wegen seiner Ansicht von der Unreinheit der Materie keine Rede sein — ein Bedenken, welches später den Doketismus mit veranlaßte —, und schon aus diesem Grunde konnte Philon nicht zur Identifizierung des Logos mit dem erwarteten Messias fortgehen, zu der doch das praktische und gemütliche Interesse der Erlösung durch den Messias hindrängte.

Die Aufgabe des Menschen ist nach Philon möglichste Verähnlichung mit Gott (De opif. mundi 50, 144, I S. 35 M., I S. 50 C.-W.: *μόναις ψυχαῖς θέμις προσέρχεσθαι τέλος ἡγουμέναις τὴν πρὸς τὸν γεννήσαντα θεὸν ἐξομοίωσιν*. De human. 23, 168, II S. 404 M., V S. 319 C.-W.: *μάθημα ἀναδιδάσκει τῇ λογικῇ φύσει πρεπωδέστατον, μιμεῖσθαι θεὸν καθ' ὅσον οἷόν τε, μηδὲν παραλιπόντα τῶν εἰς τὴν ἐνδεχομένην ἐξομοίωσιν*). Philon fußt hier auf der Telosbestimmung, die sich in der platonischen Schule auf Grund der Stelle Plat. Theait. 176 b herausgebildet hatte (s. oben S. 543. 553. 555. 566). Die Seele soll sich bestreben, Gottes Wohnstätte zu werden, sein heiliger Tempel (De somn. 1, 23, 149, I S. 643 M., III S. 237 C.-W.). Sind wir *λογικοί*, haben wir den Logos, so sind wir auch glücklich, d. h. wir üben die Tugend, sind wir *ἄλογοι*, so haben wir nichts von Tugend in uns. Unsere Aufgabe und unsere höchste Lust ist der Gottesdienst (*χαίρει δ' ἐπ' οὐδενὶ μᾶλλον ἡ κεκαθαρμένη διάνοια ἢ τῷ δεσπότην ἔχειν τὸν ἡγεμόνα πάντων ὁμολογεῖν, τὸ γὰρ δουλεύειν θεῷ μέγιστον αὔχημα καὶ οὐ μόνον ἐλευθερίας, ἀλλὰ καὶ πλούτου καὶ ἀρχῆς καὶ πάντων ὅσα τὸ θνητὸν ἀσπάζεται γένος τιμιώτερον*. De Cherub. 31, 107, I S. 158 M., I S. 195 f. C.-W.; vgl. De somn. 2, 15, 100, I S. 672 M., III S. 275 C.-W.). Der Gipfel der Glückseligkeit

ist das Beharren in Gott (*πέρας εὐδαιμονίας τὸ ἀκλινῶς καὶ ἀρρεπῶς ἐν μόνῳ θεῷ στῆναι*). Die Erkenntnis des Logos und das volle Aufnehmen desselben (das begriffliche, vermittelte Denken), wodurch dies erreicht wird, ist jedoch nur der *δεύτερος πλοῦς*. Es gibt noch etwas Höheres: das unmittelbare Ergreifen des unfaßbaren Gottes, des wahren Seins, das über aller begrifflichen Erkenntnis steht. Dieses Sichversenken in die Gottheit ist nur möglich in einem rein passiven Zustande, ähnlich dem korybantischen Wahnsinn, bei einem Sterben des individuellen Menschen. Selbstverständlich ist dieser Zustand nicht jedem erreichbar. Er ist ein nur Eingeweihten zugängliches Mysterium (Quis rer. div. her. 14, 68 ff., I S. 482 M., III S. 16 C.-W.; De gigant. 11, 52 f., I S. 270 M., II S. 52 C.-W.). Wir finden also bereits hier, wie später im Neuplatonismus, die Ekstase als höchstes dem Menschen gesetztes Ziel.

Für die Geschichte der Theologie ist Philon besonders durch sein Ansehen in der christlichen Kirche und seinen Einfluß auf die christliche Dogmatik von größter Bedeutung. Aber es bleibt eine scharfe Linie, durch die das entwickelte Christentum von der philonischen Theosophie geschieden war. Philon konnte weder eine Fleischwerdung des göttlichen Logos annehmen, noch das positive mosaische Gesetz für ungültig erklären. In beiden Punkten war ihm durch sein Judentum die Grenze gezogen, die er nicht überschritt.

§ 75. Der spätere Epikureismus. Der Epikureismus erlebte in unserem Zeitabschnitte eine Nachblüte. Als literarisches Denkmal derselben liegen uns die in der Inschrift des Diogenes von Oinoanda vereinigten epikureischen Schriftstücke größtenteils physikalischen und ethischen Inhalts vor. Sie wahren in allem Wesentlichen den altepikureischen Standpunkt, lassen dabei aber doxographisches Interesse und Polemik gegen andere Schulen stark hervortreten. Mit Wahrscheinlichkeit ist dieser Zeit auch Diogenianos zuzuweisen, von dessen Bekämpfung des chrysippischen Fatalismus uns Bruchstücke erhalten sind.

Antike Nachrichten über Leben, Schriften und Lehre, Schulverfassung: S. im allgemeinen § 60. Zeugnisse über Fortdauer und Erlöschen der Schule bei Usener, Epicurea S. LXXIII ff., Friedländer, Darstell. aus der Sitteng. Roms IV[8] S. 321 Anm. 2. Pollius Felix: Stat. Silv. 2, 2, 112 f. u. ö. P. Octavius Secundus: G. Gatti, Bullettino della commiss. archeolog. comun. di Roma 37 (1909), 306; hier S. 308 zwei weitere inschriftlich bezeugte Epikureer (C. I. L. IX 48, X 2971). Epikureerinschrift betreffend Ordnung der Diadochoswahl in der Schule zur Zeit Hadrians veröffentlicht von Kumanudes, *Ἐφημ. ἀρχαιολ.* 1890 S. 143. Dittenberger, Syll. inscr. Gr. II[3] No. 834.

Schriften. Erhaltene Fragmente:

Diogenes von Oinoanda. G. Cousin, Inscriptions d'Oenoanda, Bull. de corresp. hellén. 16 (1892), 1—70. H. Usener, Epikureische Schriften auf Stein, Rhein. Mus. 47 (1892), 414—456. R. Heberdey und E. Kalinka, Die philosophische Inschrift von Oinoanda, Bull. de corresp. hellén. 21 (1897), 346—443. Diogenis Oenoandensis fragmenta, ordinavit et explicavit Ioh. William, Lipsiae 1907.

Diogenianos. Fragmente bei A. Gercke, Chrysippea, Jahrbb. f. klass. Philol. Suppl. 14 (1885), 748 ff.

Der Aufschwung des Epikureismus im zweiten Jahrhundert nach Chr. erklärt sich als der natürliche Rückschlag gegen den zunehmenden Glauben an göttliche Offenbarungen und gegen den die Zeit beherrschenden Hang zur Mystik. Die Geistesrichtung, die im Neupythagoreismus und verwandten Erscheinungen ihren Ausdruck fand, drängte Andersgesinnte zu einer um so entschiedeneren Parteinahme für die mechanische Welterklärung der Gartenphilosophen. Auch äußere Vorgänge im Leben der Schule deuten auf die Gunst hin, deren sie sich erfreute. Die Diadoche der Schulleitung wurde von Kaiser Hadrian auf Bitten der Kaiserin-Mutter Plotina, die sich selbst zum Epikureismus bekannte, in einer dem Wunsche der Schulmitglieder entsprechenden Weise neu geordnet. (Das Nähere bei Diels in dem S. 211* verzeichneten Aufsatze.) Marc Aurel stellte wie für die Schulen der Platoniker, Peripatetiker und Stoiker, so auch für die der Epikureer in Athen staatlich besoldete Lehrer an. Für die Fortpflanzung der epikureischen Lehre besitzen wir ein leider nur trümmerhaft erhaltenes Dokument in der Rieseninschrift, die

Diogenes von Oinoanda *(im Grenzgebiete von Pisidien und Lykien)* in seiner Vaterstadt in die Wand einer Säulenhalle einmeißeln ließ. Sein Ziel war dabei das nämliche, das Epikur selbst und seinen Jüngern von Anfang an vorschwebte und in schärfster Weise von Lucrez hervorgehoben wurde. Die Philosophie soll von Furcht vor den Göttern, vor dem Tode, vor Schmerzen und Betrübnissen befreien; sie soll die über das natürliche Maß hinausgehenden Begierden beschneiden, die wie eine ansteckende Krankheit über die ganze Menschheit verbreitete *ψευδοδοξία*, die zu falscher Bewertung der Dinge führt, beseitigen und so zur Ataraxie geleiten (Fragm. 1 Kolumn. 3, Fragm. 2 Kolumn. 1. 4. 6, Fragm. 16 Kolumn. 1, Fragm. 29 Kolumn. 1. 2 der Ausg. Williams). So hat sich denn Diogenes im Gefühl des herannahenden Todes entschlossen, die epikureische Erlösungsbotschaft zum Nutzen seiner Mitbürger und der „sogenannten Fremden" — denn in Wirklichkeit gibt es keine Fremden, Diogenes ist, wie er Fragm. 24 Kol. 2 nachdrücklich betont, Kosmopolit (vgl. Fragm. 62) — an einem allen zugänglichen Orte zu verkünden (Fragm. 1 Kol. 2. 3, Fragm. 2 Kol. 1 ff., Fragm. 23 Kol. 3). Zu diesem Zwecke stellt er eine Anzahl epikureischer Ausführungen zusammen. Dem praktischen und populären Ziele entsprechend muß wie bei Lucrez die Kanonik, von einer Polemik gegen die skeptische Akatalepsie abgesehen,[1]) zurückstehen. Dafür finden sich ein Abriß der epikureischen Physik, der durch einen Brief des Verfassers an seinen Freund Antipatros über die Zahllosigkeit der Welten ergänzt wird (Fragm. 1 ff. 15 ff.), eine Auseinandersetzung der Hauptpunkte der epikureischen Ethik (Fragm. 22 ff.) und Ausführungen über das Greisenalter, das gegen die üblichen Angriffe verteidigt wird (Fragm. 67 ff.). Dazu kommen gemäß dem epikureischen Brauche, Wahrheiten in kurzen Leitsätzen zu formulieren, eine Anzahl von Sentenzen, die z. T. mit den *κύριαι δόξαι* (s. o. S. 469) übereinstimmen (Fragm. 42 ff.), sowie Äußerungen mehr persönlichen Inhaltes: ein Brief des Diogenes an seine Mutter (daß es sich um einen solchen, nicht,

[1]) Fragm. 4. Das Stück, in welchem übrigens Aristoteles als Bekenner der Akatalepsie angeführt wird, ist nicht ohne Interesse wegen der Begründung des Skeptizismus auf die Flußlehre, also der Annäherung von Skeptizismus und Heraklitismus (vgl. Ainesidemos [unten S. 608] und s. Sext. Empir. Hypot. Pyrr. 1, 217 ff. sowie Plat. Theaitet, oben S. 301). Die etwas naive Entgegnung des Diogenes lautet, daß die Dinge freilich schon fließen, aber doch nicht so rasch, daß es unmöglich wäre, ihre Beschaffenheit wahrzunehmen.

wie angenommen wurde, um ein Schreiben des Epikur oder eines älteren Epikureers handelt, macht William S. XX ff. wahrscheinlich), ein Brief an Freunde und das Testament des Diogenes (Fragm. 62 ff.). Auf die vorgetragenen Lehren, die einiges Neue und z. T. Auffällige bieten, kann ich hier im einzelnen nicht eingehen. Wohl aber ist hervorzuheben, daß die geschichtlich-gelehrte Richtung, die seit Apollodor dem Kepotyrannos in der Schule Epikurs Einfluß gewann, sich auch in diesem spätepikureischen Dokument bemerkbar macht. Fragm. 5 enthält eine Doxographie als Grundlage einer ausgedehnten Bekämpfung früherer Philosophen. Polemik geht Schritt für Schritt durch die ganze Inschrift hindurch. Sie wendet sich gegen Empedokles und die Seelenwanderungslehre (Fragm. 35); gegen Demokrit, dessen Atomentheorie im allgemeinen zwar gelobt (Fragm. 5 Kol. 2), der aber in seiner Lehre, daß alles außer den Atomen *νομιστεί* sei, scharf kritisiert wird (Fragm. 6 Kol. 2) und sich die Berichtigung seiner Weltkonstruktion durch das epikureische Dogma von der *παρέγκλισις* im Interesse der Freiheit gefallen lassen muß (Fragm. 33 Kol. 3, vgl. oben S. 476); gegen die Stoa (gegen die Mantik Fragm. 31; gegen die Heimarmene Fragm. 33; gegen die stoische Lehre von der Seelenfortdauer Fragm. 36); gegen die Skepsis (Fragm. 4). Verschiedene Richtungen werden getroffen durch die Ausführung, daß nicht die Tugenden, sondern die Lust das Telos, die Tugenden hingegen nur *ποιητικαὶ τοῦ τέλους* seien (Fragm. 25) und man die Sprache nicht als *θέσει* entstanden zu erklären habe (Fragm. 10 Kol. 2 ff.). — In der Bekämpfung der stoischen Lehre von Mantik und Heimarmene trifft mit Diogenes zusammen

Diogenianos, der in scharfer Tonart die chrysippische Doktrin über diese Gegenstände bestreitet. Daß er Epikureer ist, hat A. Gercke, Jahrbb. f. klass. Philol. Suppl. 14 (1885), 701 f. nachgewiesen (vgl. besonders Fragm. 4 S. 754, 31: *ἐν ἄλλοις ἀποδώσομεν πληρέστερον παρατιθέμενοι τὰ Ἐπικούρῳ καὶ περὶ τούτου δοκοῦντα*). Für die Bestimmung seiner Zeit fehlt es an festen Anhaltspunkten. H. v. Arnim, Artikel Diogenianos 3 bei Pauly-Wissowa, setzt ihn mit Wahrscheinlichkeit ins zweite Jahrhundert nach Chr., „wo die Polemik gegen Chrysippos von den verschiedensten Seiten mit Erbitterung geführt wurde". Das Zusammentreffen Diogenians mit Diogenes kann dafür zur Bestätigung dienen.

Die epikureischen Erörterungen des Diogenes waren durch ihre Einmeißelung in festen Stein vor Zerstörung geschützt, die Fragmente des Diogenianos hat Eusebios (Praep. ev. 6, 7, 44 ff., vgl. 4, 3, 1 ff.) erhalten, dem sie zur Bekämpfung der unchristlichen Heimarmenelehre willkommen waren. Weitere epikureische Literatur aus dieser Zeit hat sich nicht gerettet. Der Sieg verblieb der religiösen Richtung. Das Vordringen des Christentums machte vollends Entstehung und Verbreitung einer ausgedehnteren epikureischen Literatur unmöglich. In den Zeiten des Kaisers Julianus und des Kirchenvaters Augustinus war nach dem Zeugnis dieser beiden Schriftsteller der Epikureismus ausgestorben (vgl. Usener, Epicur. S. LXXV). Eine Gegeninstanz liegt natürlich nicht in der vereinzelten Tatsache, daß — wie hier anhangsweise bemerkt sei — noch um die Wende des vierten und fünften Jahrhunderts der Epigrammendichter *Palladas* einen stark eklektisierenden Epikureismus bekundet (vgl. Alfr. Franke, De Pallada epigrammatographo, Lips. 1899, Diss., S. 46).

§ 76. Der spätere Skeptizismus. Die vom letzten Jahrhundert vor bis ins zweite Jahrhundert nach Chr. blühende jüngere Skepsis knüpft an die erloschene ältere skeptische

Schule des Pyrron und Timon (§ 64) sowie an die skeptische, aber seit Antiochos von Askalon wieder zum Dogmatismus zurückgekehrte neuere Akademie (§ 65) an. Ihre Hauptvertreter sind Ainesidemos, Agrippa und Sextos der Empiriker. Von letzterem, der um die Mitte des zweiten Jahrhunderts nach Chr. lebte, liegt noch in Gestalt dreier Werke, der Pyrronischen Hypotyposen, der Schrift gegen die Dogmatiker und der Schrift gegen die Vertreter der freien Künste (die „μαθηματικοί") ein erheblicher Nachlaß vor, der unsere Hauptquelle für die antike Skepsis überhaupt bildet.

Die jüngere Skepsis faßte ihre Polemik gegen die Dogmatiker in gewisse Hauptargumente zusammen, die sie Tropoi (Weisen der Begründung des Zweifels) nannte. Ainesidemos zählte deren zehn, Agrippa fünf, andere zwei. Ihr Hauptnerv ist die Relativität alles Wahrnehmens und Urteilens.

Die Zurückhaltung gegenüber allen theoretischen Sätzen hinderte die Skeptiker nicht, gewisse Normen für das praktische Verhalten zuzugeben. Es sind einerseits unsere subjektiven Wahrnehmungen, Gedanken und Triebe, andererseits — als objektive Momente — Gesetz und Herkommen und wissenschaftliche Ergebnisse, selbstverständlich auch hier ohne dogmatische Bindung.

Antike Nachrichten über Leben, Schriften und Lehren der späteren Skeptiker: s. § 64.

Schriften: Erhaltenes. Ausgaben:

Ainesidemos. Auszug aus seinen acht Bücher umfassenden Πυῤῥώνειοι λόγοι bei Photios, Bibl. cod. 212. Wahrscheinlich aus seiner Ὑποτύπωσις εἰς τὰ Πυῤῥώνεια mit geringer Änderung Philo de ebr. 167—205 (II S. 202 ff. Wendl.); vgl. v. Arnim, unten S. 212*.

Sexti Empirici Opera, Latein. Übers. in cod. Paris. lat. 14 700 (wahrscheinl. d. Nicolaus v. Rhegium, vgl. H. Mutschmann, Berl. philol. Woch. 1911, 692). Gr. et lat. Pyrrhoniarum institutionum libri tres. Contra mathematicos sive disciplinarum professores libri sex, contra philosophos libri quinque, cum versione Gentiani Herveti, ed. Jo. Alb. Fabricius, Lips. 1718; neu herausg. (die Pyrr. Hypotyp. auch mit der Übers. d. Henr. Stephanus) ebd. 1842. Ex rec. Imm. Bekkeri, Berol. 1842. Kritische Ausg. von H. Mutschmann, vol. I. Πυῤῥωνείων ὑποτυπώσεων libr. tres continens, Lips. 1912, vol. II. adv. dogmat. libr. quinque (adv. math. VII—XI) continens, Lips. 1914; der noch ausstehende 3. Bd. wird die Bücher adv. math. I—VI und die Indices enthalten. Pyrrhonische Grundzüge, aus dem Griech. übers. von E. Pappenheim, Leipzig 1877 (Meiners Philos. Bibl. Bd. 89); Erläuterungen dazu von demselben, Leipzig 1881 (Meiners Philos. Bibl. Bd. 90).

Favorinus s. S. 558 f.

Das retrospektive Interesse und die Anlehnung an die Autorität der alten Schulhäupter (s. oben S. 41) machten sich auch im Skeptizismus bemerkbar, nachdem dieser seinen Sitz in der Neueren Akademie durch deren Rückwendung zum Dogmatismus verloren hatte. Zwei der bedeutendsten Vertreter der neuen

Skepsis, Ainesidemos und Sextos, bringen schon in Titeln ihrer Schriften den Namen des Pyrron zu Ehren, und es ist wohl kein Zufall, daß Timon zur Zeit des Kaisers Tiberius in dem Grammatiker Apollonides von Nikaia einen Kommentator seiner Sillen fand, der auch auf sein Leben einging (Diog. Laërt. 9, 109).

Ainesidemos aus Knosos lehrte in Alexandreia. Er schrieb *Πυρρωνείων λόγων ὀκτὼ βιβλία* (Diog. L. 9, 116), aus welchen Photios (Bibl. cod. 212) einen noch vorhandenen, jedoch sehr kurzen Auszug gemacht hat. Das Werk war gewidmet dem L. Tubero, *ἐξ Ἀκαδημίας τινὶ συναιρεσιώτῃ*, einem Römer aus vornehmem Geschlechte, der selbst zu hohen politischen Ämtern gelangt war. Man hat dabei wohl an Ciceros Freund L. Aelius Tubero zu denken, der sich als Legat bei Ciceros Bruder Quintus befand, als dieser die Provinz Asia verwaltete (61—58 vor Chr.). Da Cicero an mehreren Stellen behauptet, der Pyrronismus sei erloschen, so wird man Ainesidemos' Schrift in die letzten Lebensjahre Ciceros oder in die Zeit nach dessen Tode (43 vor Chr.) setzen müssen.

Ein viel und mit sehr verschiedenen Ergebnissen behandeltes Problem betrifft das Verhältnis des Ainesidemos zum Heraklitismus. Nach Sext. Emp. Hyp. Pyrr. 1, 210 erklärte Ainesidemos die Skepsis für den Weg zur heraklitischen Philosophie. Daß das Entgegengesetzte hinsichtlich einer und derselben Sache erscheine, bilde die Vorstufe dazu, daß das Entgegengesetzte hinsichtlich einer und derselben Sache sei (*οἱ περὶ τὸν Αἰνησίδημον ἔλεγον ὁδὸν εἶναι τὴν σκεπτικὴν ἀγωγὴν ἐπὶ τὴν Ἡρακλείτειον φιλοσοφίαν, διότι προηγεῖται τοῦ τἀναντία περὶ τὸ αὐτὸ ὑπάρχειν τὸ τἀναντία περὶ τὸ αὐτὸ φαίνεσθαι*). Derselbe Sextos erwähnt mehrfach dogmatische Sätze, die *Αἰνησίδημος κατὰ Ἡράκλειτον* aufstelle. Daß nun nicht etwa Ainesidemos in dem Heraklitismus das Ziel sah, zu dem die Skepsis führen müsse, ergibt sich aufs deutlichste aus dem, was an der angeführten Sextosstelle auf die ausgeschriebenen Worte folgt: *καὶ οἱ μὲν Σκεπτικοὶ φαίνεσθαι λέγουσι τὰ ἐναντία περὶ τὸ αὐτό, οἱ δὲ Ἡρακλείτειοι ἀπὸ τούτου καὶ ἐπὶ τὸ ὑπάρχειν αὐτὰ μετέρχονται.* Der Unterschied zwischen dem skeptischen Standpunkte und dem dogmatischen der Herakliteer wird hier mit aller Schärfe aufrecht erhalten, Skeptiker und Herakliteer werden einander entgegengesetzt. Ainesidemos' Meinung kann also nur sein, daß skeptische Voraussetzungen eine Bedingung des Heraklitismus seien, und daß man tatsächlich auf dem Wege des Skeptizismus zur heraklitischen Philosophie gelangt sei. Aber auf Grund dieser angeblichen Beziehungen zwischen Skeptizismus und Heraklitismus scheint sich Ainesidemos eingehender mit der letzteren Lehre beschäftigt und ausgeführt zu haben, was man heraklitisch, d. h. nach der von Herakleitos vorgenommenen Umbiegung des konsequenten Skeptizismus behauptet habe oder behaupten müsse. Die Formel *Αἰνησίδημος κατὰ Ἡράκλειτόν φησι* usw. besagt also nur, daß Ainesidemos da, wo er sich voraussetzungsweise auf den heraklitischen Standpunkt stellt, dies oder jenes gelehrt habe. Aus Mißverständnis schrieben dann aber Soranus (z. Z. des Trajan und Hadrian) und der aus ihm schöpfende Tertullian (um 200 nach Chr.) dem Skeptiker heraklitische oder heraklitisch sein sollende dogmatische Sätze auch ohne jenen Vorbehalt zu.

Die zehn Weisen (*τρόποι*), den Zweifel zu begründen, welche nach Sext. Hyp. Pyrr. 1, 36 bei den älteren Skeptikern (*παρὰ τοῖς ἀρχαιοτέροις σκεπτικοῖς*) traditionell sind, scheinen zuerst bei Ainesidemos und noch nicht bei Timon sich vorgefunden zu haben; Sextos rechnet die jüngeren Skeptiker erst von Agrippa an. Diese zehn Tropen (die auch als zehn *λόγοι* oder *τόποι* bezeichnet werden) sind (nach Sext. Hyp. Pyrr. 1, 36 ff., Diog. L. 9, 79 ff.) im einzelnen folgende. Der erste (*ὁ παρὰ τὴν τῶν ζῴων ἐξαλλαγήν*; das Nähere bei Sext. 1, 40 ff.) gründet sich auf die Verschiedenheit der beseelten Wesen überhaupt, welche eine

Verschiedenheit der Auffassung der nämlichen Objekte zur Folge habe, ohne daß sich entscheiden lasse, welche dieser Auffassungen, und ob überhaupt irgendeine die wahre sei, der zweite (ὁ παρὰ τὴν τῶν ἀνθρώπων διαφοράν; die Ausführung bei Sext. 1, 79 ff.) auf die Verschiedenheit der Menschen untereinander, woran die gleiche Folge sich knüpfe, der dritte (ὁ παρὰ τὰς διαφόρους τῶν αἰσθητηρίων κατασκευάς; das Nähere bei Sext. 1, 91 ff.) auf die verschiedene Struktur und damit die verschiedenen Aussagen unserer einzelnen Sinne (z. B. für den Gesichtssinn hat das Gemälde Erhebungen und Vertiefungen, für den Tastsinn hingegen nicht), der vierte (ὁ παρὰ τὰς περιστάσεις; die Ausführung bei Sext. 1, 100 ff.) auf die Verschiedenheit unserer Zustände (Schlafen, Wachen, verschiedene Lebensalter usw.), der fünfte (ὁ παρὰ τὰς θέσεις καὶ τὰ διαστήματα καὶ τοὺς τόπους; s. Sext. 1, 118 ff.) auf die Verschiedenheit der Lagen und Entfernungen und Orte (perspektivisches Sehen; derselbe Turm erscheint aus der Ferne gesehen rund, aus der Nähe viereckig, dasselbe Ruder im Wasser gebrochen, in der Luft gerade usw.), der sechste (ὁ παρὰ τὰς ἐπιμιξίας; s. Sext. 1, 124 ff.) darauf, daß die wahrzunehmenden Gegenstände nie isoliert, sondern immer mit anderen (Luft, Wasser usw.) vermischt sind, so daß sich im besten Falle über die Mischung, keinenfalls aber über die Gegenstände selbst etwas aussagen läßt, der siebente (ὁ παρὰ τὰς ποσότητας καὶ σκευασίας τῶν ὑποκειμένων; s. Sext. 1, 129 ff.) auf die Verschiedenheit der Quantität und Zusammensetzung (Sext. 1, 129: σκευασίας λέγοντες κοινῶς τὰς συνθέσεις) der Objekte (die gleichen Gegenstände erscheinen, jenachdem sie vereinzelt oder vereinigt auf unsern Gesichtssinn wirken, in verschiedenen Farben; die einzelnen Sandkörner berühren uns rauh, läßt man aber eine Masse Sandes über die Hand gleiten, so erhält man den Eindruck der Weichheit), der achte (ὁ ἀπὸ τοῦ πρός τι; s. Sext. 1, 135 ff.) auf die Relativität überhaupt (weitaus der wichtigste von allen, auch heute noch durchaus zu Recht bestehend, auf den übrigens nach der richtigen Bemerkung bei Sext. Hyp. Pyrr. 1, 39, vgl. Gell. 11, 5, 7, alle skeptischen Tropen hinauslaufen), der neunte (ὁ παρὰ τὰς συνεχεῖς ἢ σπανίους ἐγκυρήσεις; s. Sext. 1, 141 ff.) auf die Verschiedenheit der Auffassung je nach der häufigeren oder selteneren Perzeption (die Sonne, die wir beständig sehen, macht uns viel weniger Eindruck als der selten erscheinende Komet, obwohl an sich [nach Größe und Glanz der beiden Gestirne] das Gegenteil anzunehmen wäre), endlich der zehnte (ὁ παρὰ τὰς ἀγωγὰς καὶ τὰ ἔθη καὶ τοὺς νόμους καὶ τὰς μυθικὰς πίστεις καὶ τὰς δογματικὰς ὑπολήψεις; s. Sext. 1, 145 ff.) auf die Verschiedenheit der Lebensführung, der Sitten und Gesetze sowie der mythischen Vorstellungen und philosophischen Annahmen (in allen diesen Punkten sind die Menschen miteinander im Widerstreit, und es läßt sich nur sagen, daß nach dieser Lebensführung und Sitte, diesem Gesetze, dieser Anschauung usw. etwas geltend oder nicht geltend, wahr oder nicht wahr sei, nicht aber, wie es sich von Natur aus damit verhält. Das Argument knüpft an an die sophistische Betonung des Unterschiedes der Völkersitten und die gleichfalls sophistische Entgegensetzung von φύσις und νόμος; vgl. oben S. 116. 137. 179. 257. 331).

Die jüngeren Skeptiker seit Agrippa, zu denen auch ***Sextos***, der empirische oder, wie er nach Hyp. Pyrr. 1, 236 f. zu nennen wäre, methodische Arzt (um 150 n. Chr.) und dessen Schüler Saturninos (Diog. L. 9, 116) gehören, stellten (nach Sext. Hyp. Pyrr. 1, 164 ff., Diog. L. 9, 88 f.) zur Mehrung und Vermannigfaltigung der Argumente gegen die Dogmatiker, nicht als Ersatz der zehn ainesidemischen Tropen (vgl. Hyp. Pyrr. 1, 177), folgende fünf Tropen im allgemeinen mehr dialektischer Art auf, wobei aber der auf die Relativität gestützte Tropos wiederkehrt: 1) den von der Diskrepanz der Ansichten über die näm-

lichen Objekte zu entnehmenden (ὁ ἀπὸ τῆς διαφωνίας τρόπος), 2) den vom Hinauslaufen auf unendliche Reihen, indem das, was in Frage steht, durch ein anderes, dieses wieder durch ein anderes und so fort ins Unendliche gesichert werden müßte (ὁ ἀπὸ τῆς εἰς ἄπειρον ἐκπτώσεως τρόπος), 3) den von der Relativität, indem das Objekt je nach der Beschaffenheit des Beurteilenden und je nach der Beziehung zu anderm, womit es verbunden ist, verschieden erscheint (ὁ ἀπὸ τοῦ πρός τι τρόπος), 4) den von der Willkürlichkeit der Fundamentalsätze, indem die Dogmatiker, um dem regressus in infinitum zu entgehen, von irgendeiner Voraussetzung aus, die sie sich ungerechtfertigterweise zugeben lassen, ihre Beweise führen (ὁ ἐξ ὑποθέσεως τρόπος), 5) den von dem Gegenseitigkeitsverhältnis (Zirkel), indem das, worauf der Beweis sich stützen soll, seinerseits der Sicherung durch das zu Beweisende selbst bedarf (ὁ διάλληλος τρόπος). Von einer dritten Tropenlehre berichtet Sext. Hyp. Pyrr. 1, 178 f. Darnach unterschieden manche Skeptiker zwei Tropen mit folgender Argumentation: Nichts kann durch sich selbst gesichert werden, wie aus der Diskrepanz der Ansichten über alles Wahrnehmbare und Denkbare hervorgeht, über die es keine Entscheidung gibt; daher auch nichts durch ein anderes, indem dieses selbst keine Sicherheit aus sich hat und, wenn es sie wiederum durch ein anderes gewinnen sollte, wir entweder auf einen regressus in infinitum (nach dem Tropos ἀπὸ τῆς εἰς ἄπειρον ἐκπτώσεως) oder auf einen Zirkel (nach dem διάλληλος τρόπος) geführt werden würden.

Als Quelle für die skeptische Tropenlehre wurden des Sextos Empeirikos Pyrronische Hypotyposen — wie der Titel sagt, eine Darstellung der (erweiterten) pyrronischen Lehre in ihren Grundzügen — schon mehrfach erwähnt. Neben diesem Werke sind uns von dem gleichen Skeptiker noch zwei weitere erhalten: die Schrift gegen die Dogmatiker, die in je zwei Büchern die Logiker und Physiker und in einem Buche die Ethiker bekämpft, und die Schrift gegen die Vertreter der „Lerngegenstände" im Sinne der üblichen Bildungsfächer (μαθήματα, daher der Titel der Schrift Πρὸς μαθηματικούς). Die letztere Schrift richtet sich in gesonderten Abschnitten gegen die Grammatiker, die Rhetoren und die Lehrer der schon seit Platons Zeit (Plat. Politeia 522 c ff. 526 c ff. 527 d ff. 530 d ff.) ein Quadrivium bildenden Wissenschaften: Geometrie, Arithmetik, Astronomie (hier bei Sextos mit Beschränkung auf die Astrologie) und Musik. Die gangbare Zitierweise stützt sich auf eine Vereinigung der Werke gegen die Dogmatiker und gegen die Mathematiker unter dem gemeinsamen Titel Adversus mathematicos, wobei dann noch die nachweisbare chronologische Folge der beiden Werke verkehrt wird: adv. math. BB. 7. 8 = πρὸς λογικούς α΄β΄; BB. 9. 10 = πρὸς φυσικούς α΄β΄; B. 11 = πρὸς ἠθικούς; B. 1 = πρὸς γραμματικούς; B. 2 = πρὸς ῥήτορας; B. 3 = πρὸς γεωμέτρας; B. 4 = πρὸς ἀριθμητικούς; B. 5 = πρὸς ἀστρολόγους; B. 6 = πρὸς μουσικούς. Alle drei Werke geben uns nicht nur über die skeptische Theorie die beste Kunde, sondern sind auch ungemein wichtig als Quellen für die von der Skepsis bekämpften dogmatischen Lehren. Neben der schon behandelten Tropenlehre sei aus ihnen noch das Folgende hervorgehoben.

Gegen die Möglichkeit der syllogistischen Beweisführung bringt Sextos eine Reihe von Argumenten vor, wovon das bemerkenswerteste dieses ist (Hyp. Pyrr. 2, 195 ff.), daß jeder Syllogismus ein Zirkelschluß sei, da der Obersatz, mittels dessen der Schlußsatz bewiesen werden soll, seinerseits nur durch eine vollständige Induktion gesichert werden könne, die den Schlußsatz mitenthalten müsse. So läßt sich beispielsweise nach Sextos der allgemeine Satz, daß jeder Mensch ein Lebewesen sei, nur epagogisch durch Feststellung des Charakters des Lebewesens bei allen Menschen gewinnen (die unvollständige Induktion, die

aus einer Anzahl beobachteter Fälle den allgemeinen Satz ableitet, läßt Sextos nicht gelten). Mit dieser Feststellung ist die Tatsache bereits gegeben, daß auch Sokrates ein Lebewesen ist. Schließt man also in der üblichen Weise: Jeder Mensch ist ein Lebewesen, Sokrates ist ein Mensch, folglich ist Sokrates ein Lebewesen, so verfällt man dem *διάλληλος τρόπος*: der Satz, daß jeder Mensch ein Lebewesen sei, stützt sich u. a. auf die Tatsache, daß Sokrates ein solches ist, und die Behauptung, Sokrates sei ein Lebewesen, wird ihrerseits wieder aus dem allgemeinen Satze, wonach jeder Mensch ein Lebewesen ist, hergeleitet.

Von besonderer Wichtigkeit sind die skeptischen Argumente gegen die Gültigkeit des Begriffs der Ursache, die Sext. Emp. adv. math. 9, 207 ff. mitteilt, und von denen zwei hier angeführt sein mögen. Die Ursache gehört ihrem Begriff nach zu dem Relativen, da sie Ursache von etwas sein muß; das Relative (*πρός τι*) aber hat nicht Existenz (*οὐχ ὑπάρχει*), sondern wird nur hinzugedacht (*ἐπινοεῖται μόνον*, wofür auf adv. math. 8, 453 ff. verwiesen wird). Ferner müßte (nach § 232 ff.) die Ursache mit dem Bewirkten entweder gleichzeitig sein oder demselben vorangehen oder nachfolgen. Gleichzeitig kann sie nicht sein, weil dann beides sich gleich stände und das eine um nichts mehr Erzeuger des anderen wäre als dieses Erzeuger von jenem. Vorangehen kann aber die Ursache auch nicht, weil sie gar nicht Ursache ist, solange nichts da ist, dessen Ursache sie ist. Nachfolgen kann sie endlich gar nicht, da diese Annahme unsinnig wäre und die Dinge umkehren würde, gleichwie wenn jemand behaupten wollte, der Sohn sei älter als der Vater, und die Ernte gehe der Aussaat voraus (§ 235). Die Unmöglichkeit einer zeitlichen Verschiedenheit von Ursache und Wirkung ergibt sich schon daraus, daß beide in Relation zueinander stehen. Relatives aber muß gleichzeitig sein. Denn wenn in einem Zeitpunkte das eine Glied noch nicht oder nicht mehr vorhanden ist, kann auch kein Relativitätsverhältnis, das zwei Glieder voraussetzt, statthaben (§ 234). Noch andere Argumente gegen die Kausalität werden vorgebracht; doch ist bemerkenswert, daß sich dasjenige nicht findet, welches in der neuesten Zeit (seit Hume) am schwersten ins Gewicht gefallen ist, nämlich die Bemerkung, daß sich keine Erkenntnisquelle der Kausalität aufzeigen lasse (vgl. Zeller, Ph. d. Gr. III 2[4], S. 63 f.).

Auch gegen die Gotteslehre, insbesondere die stoische Doktrin von der Vorsehung, richteten die späteren Skeptiker nach dem Vorgange des Karneades Einwürfe (Sext. adv. math. 9, 137 ff., Hyp. Pyrr. 3, 2 ff.). Auch hier spielt wieder der Tropos *ἀπὸ τῆς διαφωνίας* eine Rolle angesichts der großen Widersprüche in den Lehren der theologischen Dogmatiker (die einen erklären die Gottheit für körperlich, die anderen für unkörperlich, die einen für innerweltlich, die anderen für außerweltlich usw.). Im übrigen suchen die Skeptiker darzutun, daß sich aus allen Annahmen über die Gottheit Folgerungen ergeben, die dem herkömmlichen Begriffe der Gottheit widerstreiten. Die Erörterung verläuft dabei z. T. in dilemmatischer Form: es wird gezeigt, daß die Annahme einer bestimmten Eigenschaft der Gottheit so wenig haltbar sei wie die Annahme der entgegengesetzten Eigenschaft. Die Gottheit kann beispielsweise (nach adv. math. 9, 148 ff.) weder unbegrenzt noch begrenzt sein. Ersteres nicht, da sie in diesem Falle unbewegt und seelenlos sein müßte. Denn jede Bewegung setzt Befinden an einem Orte, also Begrenzung voraus, und zum Wesen des Beseelten gehört Bewegung von der Mitte zu den Grenzen und von den Grenzen zur Mitte (vom Ich zu den Sinnen und umgekehrt). Im Unbegrenzten gibt es aber weder Mitte noch Grenze. Ebensowenig aber ist die Gottheit begrenzt. Denn alles Begrenzte ist ein Teil des Unbegrenzten. Das Ganze ist aber besser als der Teil. Die Begrenztheit würde also der göttlichen Vollkommenheit widersprechen.

Ferner ist die Gottheit weder tugendlos noch tugendhaft. Tugendlosigkeit schließt Schlechtigkeit und Unglückseligkeit in sich. Andererseits aber ist die Tugend besser als das Individuum an sich, das sie besitzt. Die tugendhafte Gottheit würde also an Qualität unter der Tugend stehen, was wieder ihrer Vollkommenheit widerstritte (adv. math. 9, 176 f.). Zudem knüpfen sich alle Tugenden an Voraussetzungen, deren Erfüllung sich mit dem göttlichen Wesen nicht verträgt. Die ἐγκράτεια ist z. B. die Tugend, die instand setzt eine schwerfallende Enthaltsamkeit auszuüben, die καρτερία die Tugend, kraft deren man was schwer erträglich scheint überwindet. Besäße die Gottheit diese Tugenden, so wäre die Voraussetzung, daß es für sie Dinge gebe, deren sich zu enthalten oder die zu ertragen ihr Schwierigkeiten bereitete (adv. math. 9, 153 f.). Ein Argument gegen die göttliche Vorsehung, in welchem Sextos (Hyp. Pyrr. 3, 9 ff.) mit Epikur (Fragm. 374 Us.) zusammentrifft, gründet sich auf das Übel, dessen die Welt voll ist. Entweder will und kann die Gottheit für alles Fürsorge treffen, oder sie will es, kann es aber nicht, oder sie kann es, will es aber nicht, oder sie will es weder, noch kann sie es. Von diesen Fällen ist nur der erste, der des Wollens und Könnens, mit dem Wesen der Gottheit vereinbar. Er widerspricht aber angesichts des in der Welt herrschenden Übels der Erfahrung. Daraus ergibt sich zunächst die Folgerung, daß es keine auf alles sich erstreckende göttliche Fürsorge gibt. Es ist aber nicht abzusehen, warum die Gottheit für das eine Fürsorge treffen sollte, für das andere nicht. So folgt, daß es überhaupt keine Vorsehung gibt. Dadurch wird aber wieder die Frage nach dem Dasein der Gottheit berührt, für welches das Vorhandensein einer fürsorgenden Wirkung ein Indiz bilden würde. Mit diesen und anderen skeptischen Erwägungen soll aber nicht die Nichtexistenz der Vorsehung und der Gottheit als positiv erwiesen gelten. Sie sollen nur die vorschnellen Aufstellungen der Dogmatiker erschüttern. Der Skeptiker wird vielmehr, dem gemeinen Leben ohne Bildung einer bestimmten Ansicht folgend (τῷ κοινῷ βίῳ κατακολουθοῦντες ἀδοξάστως), von Dasein und Vorsehung der Götter reden und sie verehren (Sext. Emp. Hyp. Pyrr. 3, 2; 1, 24).

Ein solcher Anschluß an das gemeine Leben bietet auch sonst die Norm für das praktische Verhalten des Skeptikers, ohne die das Leben zu absoluter Passivität erstarren müßte (Hyp. Pyrr. 1, 23: τοῖς φαινομένοις οὖν προςέχοντες κατὰ τὴν βιωτικὴν τήρησιν ἀδοξάστως βιοῦμεν, ἐπεὶ μὴ δυνάμεθα ἀνενέργητοι παντάπασιν εἶναι; vgl. ebenda 226). Näher betrachtet vollzieht sich dieser Anschluß an das gemeine Leben in vierfacher Weise: in der Befolgung des von Wahrnehmung und Denken Gebotenen, in der Befriedigung der natürlichen Triebe, in der Pflege von Gesetz und Herkommen und in der Lehre der Wissenschaften — selbstverständlich nur voraussetzungsweise und soweit das Handeln in Frage kommt, hingegen ohne positives Bekenntnis zu irgend einer Regel oder Theorie (Hyp. Pyrr. 1, 17. 23 f. 237). In diesem Verhalten erblicken die Skeptiker einen Unterschied ihrer Schule von der mittleren und neueren Akademie (s. § 65), die mit dem (εὔλογον und) πιθανόν ein wenn auch noch so schwaches Kriterium für eine positive Entscheidung aufstellt (Hyp. Pyrr. 1, 226; adv. math. 7, 435 f.). Des weiteren pflegten die Skeptiker den Unterschied zwischen der akademischen und der pyrronischen Skepsis so zu bestimmen: die Akademiker hätten das eine zu wissen behauptet, daß nichts wißbar sei, die Pyrroneer aber höben auch diese eine vermeintliche Gewißheit auf und beschränkten sich auf das ζητεῖν (Sext. Emp. Hypot. Pyrr. 1, 3; vgl. 226; adv. math. 7, 435. 437 ff.; Gellius 11, 5, 8). Diese Aufstellung ist aber hinsichtlich der Akademiker unrichtig; denn auch Arkesilaos (nach Cic. Acad. post. 1, 12, 45) und Karneades (nach Cic. Acad. pri.

2, 9, 28) schrieben den skeptischen Sätzen nicht volle Gewißheit zu. Richtig ist nur das Allgemeine, daß der akademische Skeptizismus weniger radikal war als der der Pyrroneer, dies aber nicht in dem angegebenen Sinne, sondern darum, weil er eine Theorie der Wahrscheinlichkeit zuließ. Außerdem bestand ein durchgreifender Unterschied zwischen den Akademikern und den pyrronischen Skeptikern in der Ethik, indem nur diese (Hyp. Pyrr. 1, 12. 25 ff., adv. math. 11, 110 ff.) und nicht die Akademiker in der Ataraxie das oberste Ziel fanden.

Außerhalb der skeptischen Schule vertrat der Akademiker ***Favorinus*** (s. oben S. 558 f.) deren Standpunkt. Er folgt in seiner ἐποχή zunächst dem — freilich seit Antiochos im wesentlichen aufgegebenen — Prinzip der mittleren und neueren Akademie, bekundet aber doch seine Hinneigung zur spezifisch skeptischen Lehre durch den Titel *Πυῤῥώνειοι τρόποι*, den er einem seiner Werke gab (Gellius 11, 5, 5, Philostr. Vit. soph. S. 11, 4 Kays.).

Im Verhältnis der Wechselwirkung zu der skeptischen Philosophenschule stand die Schule der empirischen Ärzte, die sich darauf beschränkte, den Verlauf der Krankheiten und die Wirkung der Heilmittel aus der Erfahrung festzustellen und davon absah, die Ursachen der Krankheiten zu ermitteln und der Medizin eine über die nächste Erfahrung hinausgehende wissenschaftliche Basis zu geben (vgl. M. Wellmann, Art. Empirische Schule bei Pauly-Wissowa). Von ihren Vertretern sei außer dem schon besprochenen Sextos ***Menodotos*** genannt, den Sext. Hyp. Pyrr. 1, 222 neben Ainesidemos als hauptsächlichen Wortführer in einer Frage der philosophischen Skepsis erwähnt. Auf die Abhängigkeit beider Richtungen, der medizinischen Empirie wie der pyrronischen Skepsis, von den Demokriteern weist hin Usener Epicurea S. XXXVII.

§ 77. Durch verschiedene Schulen philosophisch Beeinflußte dieses Periodenabschnittes. Philosophisches Interesse war zu Ende der römischen Republik und in den ersten Jahrhunderten der Kaiserzeit allgemein verbreitet. Des Einflusses einzelner Schulen auf Männer, die nicht zum Kreise der zünftigen Philosophen gehörten, ist an ihrem Orte gedacht worden. Es konnte aber nicht fehlen, daß sich bei einunddemselben Manne Einwirkungen verschiedener Schulen gleichzeitig oder nacheinander geltend machten. Als derart Beeinflußte verdienen wegen ihrer hervorragenden Stellung in der antiken Literatur besonders Vergil (70—19 vor Chr.), Horaz (65—8 vor Chr.), Ovid (43 vor Chr. — 17 oder 18 nach Chr.) und Lukian (etwa 120 bis etwa 180 nach Chr.) Erwähnung.

Quellen für die Stellung dieser Schriftsteller zur Philosophie sind fast ausschließlich ihre Werke. Für Leben, Schriften und deren Ausgaben muß auf die literaturgeschichtlichen und bibliographischen Hilfsmittel verwiesen werden.

Vergil hörte in jungen Jahren den Epikureer Siron. Die Begeisterung, mit der er unter Hintansetzung rhetorischer Studien und dichterischer Arbeiten die epikureische Philosophie ergriff, leuchtet aus Catalept. 5, 1 ff. hervor. Auch ein anderes Jugendgedicht, der Culex, zeigt Spuren epikureischer Lehre (vgl.

Fr. Leo, Ausg. d. Culex S. 65 ff.), und noch die in Vergils reifere Jahre fallenden Georgica enthalten (2, 490 ff.) das Lob der befreienden Weltanschauung Epikurs. Spätere philosophische Studien bewegten sich in anderer Richtung. Die Eschatologie im 6. Buche der Äneis (724 ff.) beruht auf orphisch-pythagoreischen Anschauungen, die dem Dichter in der Hauptsache durch Poseidonios vermittelt wurden (vgl. E. Norden, unten S. 178*). Dem gleichen Philosophen folgt er auch in seiner Anschauung vom goldenen Zeitalter und der Entwicklung der menschlichen Kultur (vgl. E. Norden, Jahrbb. f. klass. Philol. Suppl. 19 [1893], 425 f., Komm. zu Äneis B. 6² S. 35), und jedenfalls stoisch ist auch seine Ansicht von Gestirnen und Witterung (vgl. E. Pfeiffer, unten S. 178*). Anhangsweise sei vermerkt, daß auch der Verfasser des mit Unrecht unter Vergils Werken überlieferten Gedichtes ***Ciris*** sich mit epikureischer Philosophie befaßte und den — allerdings nicht zu einem bestimmten Plane gereiften — Wunsch hegte, die epikureische Weltanschauung in einem Lehrgedichte vortragen zu können (V. 1 ff.; vgl. Sudhaus, Hermes 42 [1907], 471 f.). — Mannigfachere Beziehungen zur griechischen Philosophie hat

Horaz, wobei freilich im einzelnen vielfach zweifelhaft bleibt, was ihm durch seine mit philosophischen Gedanken gesättigte Zeit vermittelt wurde, und was er unmittelbarer Beschäftigung mit philosophischer Lektüre verdankt. Im ganzen hat er zu drei philosophischen Richtungen ein engeres Verhältnis. Einmal teilt er mit anderen hervorragenden Zeitgenossen (vgl. oben Vergil, im allgemeinen Fr. Leo, Hermes 37 [1902], 49) die Neigung zum Epikureismus, dem die Grundstimmung seines Wesens, die abgeklärte Gemütsruhe und die Empfänglichkeit für heiteren, ohne stürmische Erregungen verlaufenden Lebensgenuß, entgegenkam. Aber auch dem kraftvolleren Lebensideal des Stoizismus steht er mit Verständnis und Sympathie gegenüber, wenn er sich auch über die landläufige stoische Moralpredigt lustig macht, und wo er seine stärksten Töne anschlägt, verherrlicht er die stoische *ἀρετή*, die ihm mit der altrömischen virtus zusammenfließt. Gern verweilt er auf einem Gebiete, auf dem Epikureer und Stoiker sich zusammenfinden konnten, den ungetrübten Freuden eines einfachen Lebens in ländlicher Natur. Wo die Lobpreisung der Einfachheit die Form der Polemik gegen Reichtum und Luxus annimmt, klingen uns kynisierende Töne entgegen. An manchen Stellen liegen Motive der kynischen Diatribe greifbar vor. Insbesondere hat der für den Satiriker brauchbare Bion Ausbeute geliefert, die Satura Menippea fand gleichfalls Verwertung, und wo es den Zwecken des Satirikers diente (wie in der 2. Sat. des 1. B.), ist die kynische Topik auch weiterhin benutzt. Infolge der Übertragung auf römische Verhältnisse treten nicht selten die der griechischen Philosophie entstammenden Motive als solche nicht mit voller Schärfe hervor. Ins Gebiet der Literartheorie greift Horaz in seiner Ars poetica ein. Seine Quellen wird man selbstverständlich zunächst in der aristotelischen Schule suchen. In der Tat fehlt es nicht an Berührungen mit peripatetischen Lehren, und Neoptolemos von Paros, dessen Poetik in ihren Grundzügen nach Angabe des Kommentators Porphyrio von Horaz benutzt wurde[1]), gehört wohl dem weiteren Kreise der peripatetisch beeinflußten alexandrinischen Gelehrten an. — Größere Ähnlichkeit mit Vergil zeigt

---

[1]) Die Bestätigung bieten die Reste der philodemischen Schrift *Περὶ ποιημάτων*. Vgl. Chr. Jensen, Neoptolemos und Horaz, Abhandl. d. Berl. Akad. phil.-hist. Kl. Jahrg. 1918 Nr. 14, Berl. 1919.

Ovid. Seine Darstellung des goldenen Zeitalters und der Kulturentwicklung (Metam. 15, 96 ff., Fasti 1, 335 ff., 4, 395 ff.) fußt — durch Vermittlung Varros (vgl. Schmekel, unten S. 214*) — auf Poseidonios. Bemerkenswert ist die starke Hervorkehrung des pythagoreischen Elementes, das auch bei Poseidonios nicht gefehlt hatte: die Schonung zahmer Tiere und die Enthaltung von Fleischkost ist ein nachdrücklich betonter Zug im Bilde des goldenen Zeitalters, und Pythagoras, der das Verbot der Fleischnahrung aufstellt, gilt zugleich auch durch seine Lehre über die Natur der Dinge als der große Kulturbringer (Metam. 15, 62 ff.). Bezeichnend aber für die Verbreitung des Epikureismus in Ovids Zeit und in erster Linie wohl für die Einwirkung des Lucrez ist es, daß wir mitten in den pythagoreischen Ausführungen dem Verse begegnen: Quid Styga, quid tenebras, quid nomina vana timetis? (15, 154), und daß die Seelenwanderungslehre in recht gewaltsamer Weise mit dem epikureischen Mors nihil ad nos verquickt wird. Die ovidische Schöpfungsgeschichte (Met. 1, 1 ff.) enthält sehr verschiedene Anklänge, so an Empedokles, Anaxagoras, Lucrez, aber ihr Grundzug ist stoisch, und so wird man auch für sie an den durch Varro vermittelten Poseidonios zu denken haben. — Ausdrücklicher und eingehender als die bisher genannten Männer befaßt sich

Lukian in vielen seiner Schriften mit Philosophie und Philosophen, und so darf die Philosophiegeschichte an ihm nicht vorübergehen, obwohl ihm ein eigentlich philosophisches Interesse vollständig fehlt. Womit es ihm in gewissem Grade ernst ist, ist der Kampf gegen Aberglauben, Schwindelei, Scheinheiligkeit, unfruchtbare Moraltheorie, philosophische Überhebung u. dgl. Bei seinem Mangel an tieferem Verständnis für religiöses Empfinden und philosophisches Bedürfnis zieht er aber die Grenzen dessen, was hierher gehört, sehr weit, läßt die großen und ernsten Seiten des Geisteslebens, deren Kehrseite jene Erscheinungen sind, nicht zu ihrem Rechte kommen und erkennt nur das Negative, auch abgesehen davon, daß er als Satiriker sich wesentlich mit den Schwächen der Gesellschaft zu befassen hat. Jener Kampf weckt in ihm eine gewisse Neigung zum freigeistigen Kynismus und aufklärerischen Epikureismus, ohne daß ihm deshalb an den positiven Lehren dieser Schulen gelegen wäre. Auch der Skeptizismus ist ihm recht, insoweit sich mit seinen Argumenten verblüffend dartun läßt, daß es mit der (dogmatischen) Philosophie, auf die man sich soviel einbildet, nichts ist (vgl. den Hermotimos). Der Kynismus mit seiner Opposition gegen die traditionelle Kultur bot zudem dem satirischen Schriftsteller sehr dankbare Motive. Schon die erste Lektüre des Menippos mochte den gewandten Literaten darauf führen, wie sich mit den Kynikergestalten Szenen bilden lassen, die pikant und lustig zu lesen sind. Auch Platon und die anderen großen Philosophen der Vorzeit erhalten gelegentlich ihr Kompliment, nicht etwa, weil Lukian eine warme Bewunderung für sie im Herzen trüge; aber sie gehören zu den herkömmlicherweise verehrten Größen der griechischen Literatur, und vor allem lassen sie sich gut verwerten als Gegenbilder gegen die zeitgenössischen Afterphilosophen, über die Lukian sich ärgert. Höchstens für Platons schriftstellerische Bedeutung besitzt der geschulte Rhetor ein wirkliches Verständnis. Der Nigrinos ist ein Schreiben an einen dem Absender persönlich bekannten Platoniker. Die hier zur Schau getragene übertriebene Begeisterung, der ein ironischer Hauch nicht fehlt, beweist für eine Bekehrung zur Philosophie nichts. Der Ton des Schreibens ist gerade so wenig ernst zu nehmen wie der eines Enkomions. Auch der Demonax ist eine durch persönliche Bekanntschaft beeinflußte Lobschrift. Lukian hat Gefallen an seinem Helden, weil er so wenig vom Wesen der zeitgenössischen zünftigen Kyniker an sich hat und Freigeist ist. Wo aber

der Kynismus mit Schwärmerei und Prätension verbunden ist, wie bei Peregrinos Proteus, erwacht wieder sein Haß. Die von Neueren vielfach unternommenen Versuche, mehr oder minder scharf geschiedene Perioden in Lukians Verhältnis zu Philosophie und Philosophen nachzuweisen, beruhen darauf, daß man den von Hause aus unbestimmten und schillernden Charakter seiner Beziehungen zur Philosophie außer acht ließ und seinen Äußerungen im einzelnen zuviel Gewicht beilegte. Viel förderlicher als solche Versuche wäre ein erschöpfendes Inventar aller der Stellen, an welchen Lukian griechische Philosophen und ihre Lehren berührt. Wir erhielten damit einen Untergrund für Quellenstudien und vermöchten im einen oder andern Falle zu beobachten, in welcher Form die Systeme Lukian entgegentraten. So ist es z. B. nicht ohne Interesse, daß der Nigrinos deutlich gerade den mit Gedanken der kynisch-stoischen Diatribe stark durchtränkten Platonismus erkennen läßt, den u. a. Maximos von Tyros vertrat (vgl. Hobeins Dissertation unten S. 200*). Nach anderer Seite fruchtbringend ist die Beobachtung der Berührungen der *Ἀληϑῆ διηγήματα* mit der pythagorisierenden Unterhaltungsliteratur (vgl. Boll, unten S. 207*. 216*). Auf die mannigfachen Beziehungen Lukians zur Philosophie im einzelnen kann hier nicht eingegangen werden. Man vgl. darüber die S. 214* ff. angeführte Literatur.

Dritte Epoche: Die Herrschaft des Neuplatonismus.

(Siehe die allgemeine Charakteristik oben Seite 39. 42 f.)

Schulen: Neuplatoniker, Peripatetiker (IV), Kyniker (IV).

§ 78. Die Neuplatoniker überhaupt. Der Neuplatonismus betont aufs stärkste die Transzendenz der Gottheit, sucht damit aber eine monistische, auf dynamischen Pantheismus begründete Weltanschauung zu vereinigen. Der Gegensatz zwischen dem höchsten Wesen und der Welt wird zunächst durch Herausarbeitung eines selbst über Sein und Denken erhabenen Absoluten zum schärfsten Dualismus gespannt, dieser aber dann dadurch aufgehoben, daß jenes Absolute als Ursache von allem einschließlich des Negativen (Materiellen) der Erscheinungswelt aufgefaßt wird. Knüpft der Neuplatonismus in Dualismus und Transzendenz an pythagoreisch-platonisch-aristotelische, in Monismus und dynamischem Pantheismus an stoische Vorstellungen an, so durchbricht er mit der Lehre von der Ekstase als letztem Ziel das philosophische Prinzip einer verstandesmäßigen objektiven Welterfassung. Die Ekstase gilt ihm zwar auch als ein theoretisches Verhalten, aber nicht in der Form diskursiven Denkens, sondern als unmittelbares Erfassen des Objektes, der Gottheit. Sie ist damit zugleich auch die Befriedigung eines religiösen Dranges.

Der Neuplatonismus will nur echter Platonismus sein, bringt aber tatsächlich eine neue Form der Welterklärung, die die

Hauptgedanken der griechischen Philosophie sowie die Vorstellungen griechischer und orientalischer Religion in einem großartigen System zusammenfaßt und dieses z. T. zur Stütze der antiken Religion im Kampfe gegen das Christentum verwertet.

Im Neuplatonismus lassen sich, sieht man ab von den schwer greifbaren Lehren seines Begründers, des Ammonios Sakkas, drei Richtungen unterscheiden, die sich auf sechs Schulen oder Gruppen von Neuplatonikern verteilen:

I. Die metaphysisch-spekulative Richtung, eröffnet in (1) der Schule des Plotinos, Amelios und Porphyrios (s. § 80), weiter verfolgt in (2) der syrischen Schule des Iamblichos, Theodoros von Asine und Dexippos (s. § 81), vollendet in (4) der athenischen Schule des Plutarchos, Syrianos, Proklos, Damaskios, Simplikios u. a. (s. § 83).

II. Die religiös-theurgische Richtung, ausgebildet in (3) der pergamenischen Schule des Aidesios, Chrysanthios, Eusebios, Maximos, Iulianos (Apostata), Eunapios u. a. (s. § 82).

III. Die gelehrte Richtung, vertreten durch (5) die alexandrinische Schule der Hypatia, des Synesios, Hierokles, Hermeias, Ammonios, Ioannes Philoponos, Olympiodoros u. a. (s. § 84) und durch (6) die Neuplatoniker des lateinischen Westens: Chalcidius, Marius Victorinus, Macrobius, Boethius u. a. (s. § 85).

Die pergamenische Schule hängt durch ihre Männer und, trotz ihrer besonderen Richtung, durch den materiellen Gehalt ihrer Lehre so eng mit der syrischen des Iamblichos zusammen, daß sie als deren Abzweigung erscheint und ihr in der folgenden Darstellung zunächst angeschlossen werden wird.

Die Neuplatoniker der gelehrten Richtung zeichnen sich im ganzen dadurch aus, daß sie die oben angegebenen spezifisch neuplatonischen Lehren gegen einen allgemeineren Platonismus zurücktreten lassen.[1])

[1]) Es ist eine Frage des Wortgebrauches, ob man Männer wie Hierokles, Boëthius und Verwandte den Neuplatonikern zuzählen will oder nicht. Nimmt man in den Begriff „Neuplatonismus“ die durch Plotin, Iamblich, Proklos und ihre Anhänger vertretene Metaphysik und Lehre von der Ekstase als notwendiges Merkmal auf, so wären die Alexandriner und Lateiner jedenfalls zum größten Teile von den Neuplatonikern abzusondern. Angesichts der Übereinstimmung in anderen Dingen und der vielfachen Beziehungen zwischen der alexandrinischen und athenischen Schule empfiehlt es sich aber, die Bezeichnung „Neuplatonismus“ in einem weiteren Sinne auch für die oben unter III genannte Richtung gelten zu lassen. Vgl. auch das in § 85 zu Cornelius Labeo und Chalcidius Bemerkte.

§ 79. Ammonios Sakkas und seine unmittelbaren Schüler außer Plotinos. Der Begründer des Neuplatonismus ist der Alexandriner Ammonios Sakkas, der Lehrer des Plotinos. Ammonios hat seine Lehre nur mündlich vorgetragen, und ihr Verhältnis zu der plotinischen läßt sich im einzelnen nicht mit Sicherheit bestimmen. Auf ihn selbst wird die Behauptung zurückgeführt, zwischen der Philosophie des Platon und des Aristoteles sei keine wesentliche Differenz; doch ist auch diese Angabe unsicher.

Von den Schülern des Ammonios sind neben Plotin die bedeutendsten: Origenes der Neuplatoniker, Herennios und Longinos der Philologe. Ob auch der christliche Kirchenschriftsteller Origenes (Adamantios) Ammonios Sakkas gehört hat, ist nicht mit Sicherheit auszumachen.

Antike Nachrichten über Leben, Schriften und Lehre dieser Männer s. bei Zeller III 2[4] S. 500 ff. Für Longin ist das Material zusammengestellt bei Ruhnken, Dissert. de vita et scriptis Longini, in dessen Opuscula (abgedruckt in Weiskes Ausgabe von [Ps.-]Longin de sublim.), sowie in den Ausgaben der Schrift De sublim. von L. Vaucher (Genf 1854) und Jahn-Vahlen (hier S. 88 ff. der 4. Aufl. [Leipz. 1910] Testimonia de Longino). Das Material für den Christen Origenes s. in den theologischen Handbüchern (Harnack, Gesch. d. altchristl. Liter. [s. dort d. Register zu Teil I und II Bd. 2], Krüger, Gesch. d. altchristl. Lit. § 61, Bardenhewer, Gesch. d. altkirchl. Lit. § 48 [II[1] S. 68 ff.], Jordan, Gesch. d. altchristl. Lit. [s. dort d. Register]). Weitere Schüler des Ammonios Sakkas s. bei Zeller a. a. O. S. 513 Anm. 1.

Erhaltenes. Ausgaben: Fragmente nur von *Longinos* erhalten, gesammelt von Vaucher a. a. O.; vgl. auch Walz, Rhetores Graeci (s. d. Index auctorum s. v. Longinus), Spengel-Hammer, Rhetores Graeci (I 2 S. 179 ff. [213 ff.]; dazu Praefatio S. XII. XIII), sowie die Testimonia bei Jahn-Vahlen a. a. O. und Diehls Ind. auct. zu seiner Ausg. von Proklos z. Tim. s. v. Longinus. Daß auch in den Abschnitten über den Stil des Antiphon, Lysias und Demosthenes bei Photios Bibl. cod. 259, 262 und 265 (der S. 492 a 29. 35 zitierte) Longin verwertet würde, ist ein Forschungsergebnis Br. Keils (s. das unten S. 218* erwähnte Referat). Die erhaltene *Schrift Περὶ ὕψους* ist nicht von Longin verfaßt (s. unten S. 218*), die angebliche Metaphysik des *Herennios* eine Fälschung aus der Zeit der Renaissance (Ausgaben von Simon Simonides [Samość um 1604] und A. Mai, Class. auct. IX S. 513 ff.). Die Ausgaben der Schriften des *Christen Origenes* s. in den theologischen Handbüchern.

Ammonios Sakkas, der ungefähr von 175—242 nach Chr. lebte, ist von seinen Eltern im Christentum erzogen worden, später aber zum hellenischen Glauben zurückgekehrt. Porphyr. bei Euseb. Hist. eccl. 6, 19, 7 berichtet: *Ἀμμώνιος μὲν γὰρ Χριστιανὸς ἐν Χριστιανοῖς ἀνατραφεὶς τοῖς γονεῦσιν, ὅτε τοῦ φρονεῖν καὶ τῆς φιλοσοφίας ἥψατο, εὐθὺς πρὸς τὴν κατὰ νόμους πολιτείαν μετεβάλετο.* Der Beiname *Σακκᾶς* (der Sackträger) weist auf die Beschäftigung hin, durch welche Ammonios ursprünglich sich seinen Lebensunterhalt erwarb oder erworben haben sollte. Spätere geben ihm den Beinamen *θεοδίδακτος* (vgl. Hierokles bei Phot. Bibl. cod. 214 S. 172 a 4 Bekk., cod. 251 S. 461 a 32). Die nicht unwahrscheinliche Angabe, er habe die platonische und aristotelische Lehre dem Wesen nach für identisch erklärt, stammt von Hierokles her (bei Phot. Bibl. cod. 214 S. 172 a 3 ff.; cod. 251 S. 461 a 24 ff. Bekk.), der der alexandrinischen Schule der Neu-

platoniker angehört (vgl. § 84); vielleicht übertrug er aber doch nur sein eigenes Ausgleichungsstreben auf Ammonios. Über die Lehre des Ammonios von der Unkörperlichkeit der Seele und ihrem Verhältnis zum Körper macht Nemesios de nat. hom. 2 S. 70; 3 S. 129 Matth. einige Mitteilungen, bei denen aber auch zweifelhaft bleiben muß, ob nicht Fremdes auf Ammonios übertragen worden sei. Ob die Lehre, die in dem System des Plotin von fundamentaler Bedeutung ist, daß das Eine schlechthin Gute jenseits der Ideenwelt und des göttlichen Verstandes sei, schon von Ammonios aufgestellt wurde, ist ungewiß; sie war nach Procl. Theol. Plat. 2, 4 S. 90 dem Mitschüler des Plotin, Origenes, fremd. Wie Longin zu ihr stand, wissen wir nicht genau, da die Streitfrage zwischen ihm und Plotin, ob die Ideen außerhalb des *νοῦς* subsistieren, mit jenem Problem nicht notwendig zusammenhängt.

Daß ***Origenes der heidnische Neuplatoniker*** und ***Origenes der Christ*** zu unterscheiden sind, ist nicht zu bezweifeln: denn Porphyrios (bei Euseb. Hist. eccl. 6, 19, 7) kennt offenbar die Schriften des christlichen Kirchenvaters, dessen trotz hellenischer Bildung eingehaltene christliche Richtung er beklagt (a. a. O. bei Euseb.: *Ὠριγένης δὲ Ἕλλην ἐν Ἕλλησι παιδευθεὶς λόγοις πρὸς τὸ βάρβαρον ἐξώκειλε τόλμημα, ᾧ δὴ φέρων αὐτόν τε καὶ τὴν ἐν τοῖς λόγοις ἕξιν ἐκαπήλευσε . . . τὰ Ἑλλήνων τοῖς ὀθνείοις ὑποβαλλόμενος μύθοις*), und sagt doch von dem Platoniker Origenes, er habe nur über folgende zwei Themata geschrieben: *περὶ δαιμόνων* und *ὅτι μόνος ποιητὴς ὁ βασιλεύς* (Porphyr. Vita Plotini 3 S. 5, 21 ff. Müll.). Auch läßt sich mit dem ungünstigen Urteil des Porphyrios an der angeführten Eusebiosstelle der Beifall schwerlich vereinigen, den Origenes nach Porph. Vit. Plot. 14 (S. 14, 21 ff. M.) und 20 (S. 19, 5 ff. M.) bei Plotinos und Longinos fand. Nach der letzteren Stelle rechnete Longinos den Origenes durchaus zu den schulmäßigen Platonikern, was auf den Christen, auch wenn dieser Ammonios Sakkas gehört hatte, keineswegs zutraf. Origenes (der Heide) war nach Hierokles bei Phot. cod. 214 S. 173a 21, cod. 251 S. 461a 38 f. neben Plotinos der bedeutendste Schüler des Ammonios. Auch die sogleich unter Herennios zu berührende Verabredung zeugt dafür, daß er zum intimsten Kreise des Lehrers gehörte. Seine Schrift *Ὅτι μόνος ποιητὴς ὁ βασιλεύς* handelte von der Identität des Weltbildners mit dem höchsten Gotte und richtete sich gegen die von Numenios getroffene Unterscheidung des *βασιλεύς* von dem Demiurgen (s. oben S. 585). Zu dieser Polemik stimmt es, daß ihm der Gedanke an eine möglichst weitgehende Verlängerung der Stufenreihe höchster Wesenheiten nach oben ferne lag und er kein über dem Nus und über allem Seienden stehendes Eine ansetzte (Procl. Theol. Plat. 2, 4 S. 90). Daß sich Origenes mit Erklärung des platonischen Timaios (zum wenigsten seiner Einleitung) befaßte, geht aus zahlreichen Erwähnungen bei Proklos z. Tim. hervor. Doch scheint nach Porph. Vit. Plot. 3 S. 5, 21 M. ein veröffentlichter Kommentar nicht vorhanden gewesen zu sein.

Der Christ Origenes (geb. 185/6, gest. 254/5 nach Chr.) könnte, falls die Angabe des Porphyrios bei Eus. Hist. eccl. 6, 19, 5 f. über sein Verhältnis zu Ammonios Sakkas richtig ist, dessen Schule um 210 besucht haben.

Herennios traf nach Porph. Vit. Plot. 3 S. 5, 15 ff. M. mit Origenes und Plotin eine Verabredung, die Lehren des Ammonios nicht zu veröffentlichen, brach aber dieses Übereinkommen, worauf sich dann Origenes und schließlich auch Plotin nicht mehr daran gebunden fühlten. Einer viel späteren Zeit, erst der Renaissance, gehört eine unter dem Namen des Herennios erhaltene Schrift *Ἐξήγησις εἰς τὰ μετὰ τὰ φυσικά* an, die eine Zusammenstellung von Stücken aus Alexander von Aphrodisias, Philon, Damaskios, dem Byzantiner Georgios Pachy-

meres u. a. ist. Zu Anfang dieser Schrift ist der Ausdruck „Metaphysik" auf das jenseits der Natur Liegende gedeutet: *μετὰ τὰ φυσικὰ λέγονται ἅπερ φύσεως ὑπερῆρται καὶ ὑπὲρ αἰτίαν καὶ λόγον εἰσίν.*

Longinos (etwa 213—273 n. Chr.), der bekannte Philologe und Rhetor, vertrat im Gegensatz gegen Plotin und dessen Anhänger die Lehre, daß die Ideen getrennt vom *νοῦς* existieren: noch Porphyrios, der eine Zeitlang Longins Schüler war, suchte in einer gegen Plotin gerichteten Schrift zu beweisen, *ὅτι ἔξω τοῦ νοῦ ὑφέστηκε τὰ νοητά*, ließ sich dann von Amelios, einem Schüler des Plotin, eines andern belehren, ward aber darüber von Longin angegriffen (Porphyr. Vit. Plot. 18 S. 16, 39; 20 S. 20, 14 ff. Müller, Procl. in Tim. I S. 322, 24 Diehl). Höchst wahrscheinlich hat Longinos so wenig wie Origenes den *νοῦς* von dem Urwesen unterschieden. Er verhielt sich überhaupt, wie er selbst in dem von Porphyrios Vit. Plot. 19 mitgeteilten Schreiben sagt, bei aller Anerkennung der Persönlichkeit und der philosophischen Bedeutung des Plotinos gegen die meisten seiner Sätze ablehnend (S. 18, 6 f. M.), was dann wieder zur Folge hatte, daß Plotin ihn überhaupt nicht als Philosophen anerkannte (Porph. Vit. Plot. 14 S. 14. 20 M.: *φιλόλογος μὲν ὁ Λογγῖνος, φιλόσοφος δὲ οὐδαμῶς*). Porphyrios schätzte ihn als den größten Kritiker seiner Zeit sehr hoch (Vit. Plot. 20 Anf.). Als Schriftsteller ist Longin mit zahlreichen Arbeiten zur Philosophie, Rhetorik und Literarästhetik hervorgetreten. Erhalten haben sich davon nur verhältnismäßig wenige Bruchstücke. Für seine metaphysische Auffassung war wohl neben der Schrift *Περὶ ἀρχῶν* (Porph. Vit. Plot. 14 g. E.) namentlich sein Timaioskommentar von Bedeutung, aus dem Proklos z. Tim. manches mitteilt. — Daß die Abhandlung vom Erhabenen (*περὶ ὕψους*), eine Schrift voll feiner und treffender Bemerkungen, durch welche die Ästhetik wahrhaft bereichert worden ist, nicht von Longin herrührt, ist jetzt sicher.

§ 80. Plotinos, Amelios und Porphyrios. Plotinos (203—269 n. Chr.), der zuerst die neuplatonische Lehre in annähernd systematischer Form entwickelt oder mindestens zuerst in dieser Form schriftlich dargestellt hat, erhielt seine Bildung zu Alexandreia unter Ammonios Sakkas und lehrte später (seit 243 oder 244 nach Chr.) in Rom. Er besaß eine umfassende Kenntnis der früheren griechischen Philosophen und war selbst ein Denker von bedeutender spekulativer Kraft und Tiefe. Seine Schriften hat sein Schüler Porphyrios stilistisch überarbeitet und in sechs Enneaden herausgegeben, die uns noch vorliegen.

Mit Platon unterscheidet Plotin die übersinnliche und die sinnliche Welt (*νοητά* und *αἰσθητά*). Ihm eigentümlich ist aber die Art der Zerlegung des Übersinnlichen in mehrere einander über- und untergeordnete Hypostasen und der Herleitung des Sinnlichen aus dem Übersinnlichen. Der Hypostasen innerhalb des letzteren sind es drei. Die höchste ist über alles Sein, Tun und Denken erhaben. Man kann von ihr im wesentlichen nur sagen, was sie nicht ist.

Von positiven Bestimmungen gilt nur, daß sie das Eine und das Gute ist. Die nächste Ausstrahlung des Einen ist der Nus, in welchem sich schon die Zweiheit des Subjektes und des Objektes der Denktätigkeit, des Denkenden und des Gedachten, vorfindet. Sein Erzeugnis ist die Seele. Sie bildet als unterste Stufe des Übersinnlichen zugleich die Brücke zum Sinnlichen, das wieder ihre Schöpfung ist. Dieser vermittelnden Stellung entsprechend wird sie in eine obere und eine untere Seele zerlegt, von denen sich die erstere zum Nus, die letztere — als „Natur" — zum Sinnlichen hinwendet, das sie hervorgehen läßt, in das sie eintritt und für das sie sorgt. So bildet trotz des Gegensatzes zwischen Übersinnlichem und Sinnlichem doch alles Existierende eine einheitliche Stufenleiter. Selbst die allem Sinnlichen als Substrat zugrunde liegende Materie, der eigentliche Gegenpol des Übersinnlichen, ist hiervon nicht ausgeschlossen. Das Eine und die Materie sind nur die Endpunkte einer Linie, in deren Verlaufe das Licht des Einen allmählich verblaßt und schließlich in die Dunkelheit der Materie übergeht. Das Nichtseiende, die Materie, ist nicht nur Gegensatz, sondern auch Produkt des Seienden. So vereinigt Plotin den platonischen Dualismus mit einem Monismus, wie ihn die Stoa, freilich in wesentlich anderer Form, gelehrt hatte.

Die Ideen verlegt Plotin in den Nus, in welchem sie aber nicht als bloße Gedanken, sondern als Substanzen und Kräfte Bestand haben. Ihnen fällt die Rolle zu, die Wirkung des Nus auf das unter ihm Stehende zu vermitteln. Das Hervorgehen des Seienden aus dem überseienden Einen ist keine „Emanation", insofern ein solches „Herausfließen" eine Schwächung und Minderung des Einen herbeiführen müßte. Das Eine wird vielmehr durch die Erzeugung des unter ihm Stehenden ebensowenig berührt, wie ein Gegenstand dadurch eine Beeinträchtigung erleidet, daß sein Bild in einem Spiegel entsteht. Jene Erzeugung beruht auch nicht auf einem Willensakte, sie ist vielmehr lediglich eine natürliche Wirkung, die sich aus dem Wesen des Einen und Guten ohne weiteres und mit Notwendigkeit ergibt.

Neben der Metaphysik hat in Plotins System die Ethik das Hauptgewicht. Ihr Prinzip ist die Befreiung von der Unreinheit, mit welcher die Seele infolge ihres Eingehens in die Sinnlichkeit behaftet ist. Ethisches Ziel ist die Verähnlichung mit Gott. Noch darüber hinaus aber liegt ein

unmittelbares Anschauen des Urwesens und Einswerden mit ihm in der Ekstase. Diese ist ein Zustand der θεωρία, zu welchem aber das praktische Verhalten der Reinigung und Tugendübung eine Vorbereitung bildet.

Unter Plotins Schülern waren Amelios und Porphyrios die bedeutendsten. Amelios zerlegte den Nus in drei Hypostasen und vermehrte damit die Stufenfolge übersinnlicher Wesenheiten. Auch Porphyrios bildete die plotinische Lehre fort, insonderheit nach der Seite des Ethischen und Religiösen. Seine Hauptbedeutung liegt aber in der Fürsorge für den literarischen Nachlaß seines Lehrers und in der umfassenden gelehrten Tätigkeit, die er auch sonst entwickelte. Mit ihm beginnt die Reihe der neuplatonischen Kommentatoren platonischer und aristotelischer Schriften. Aus seinen erhaltenen Werken verdient die Eisagoge, ein viele Jahrhunderte hindurch benutztes logisches Elementarbuch, hervorgehoben zu werden. Eine Leistung anerkennenswerter Kritik und Gelehrsamkeit war seine Streitschrift gegen die Christen.

Antike Nachrichten über Leben, Schriften und Lehre:

Plotin: Hauptquelle die von Porphyrios verfaßte Vita (abgedruckt in den Plotinausgaben, s. unten und bei Porphyrios). Von geringer Bedeutung Eunapios (s. oben S. 23 und unten § 82) und Suidas. Das weitere Material bei Zeller III 2⁴ S. 520 ff.

Amelios: Porphyrios' Leben des Plotin. Suidas. Das weitere Material bei Zeller III 2⁴ S. 688 ff.

Porphyrios: Hauptquellen über ihn sein Leben des Plotin und der Artikel des Suidas (hier Schriftenverzeichnis). Von geringem Wert Eunapios. Einiges bei Elias in Porph. Isag. S. 39, 4 ff. Busse. Eine syrische Lebensbeschreibung ist besprochen von O. Baumstark, s. Literaturverz. S. 220* Z. 6 von unten. Das gesamte Material bei J. Bidez, Vie de Porphyre, Gand. Leipz. 1913 (hier S. 45* ff. Extraits d'Eunape, de Suidas et d'auteurs arabes sur la vie et les oeuvres de P., S. 63* ff. Liste des écrits de P.).

Weitere Schüler des Plotinos Zeller III 2⁴ S. 688 Anm. 1, Schüler des Porphyrios Zeller ebenda S. 735 f.

Ausgaben und Übersetzungen:

Plotins Werke erschienen zuerst in der lateinischen Übersetzung des Marsilius Ficinus, Florentiae 1492, auch Saligniaci 1540, Basileae 1559; dann griechisch und lateinisch: Basileae 1580, wiederholt Bas. 1615; hrsg. mit Ficins Übersetzung von Dan. Wyttenbach, G. H. Moser und Fr. Creuzer, Oxonii 1835; von Creuzer und Moser, Paris 1855. Pl. opera ex recens. Ad. Kirchhoffii, vol. I. II, Lips. 1856. Pl. Enneades rec. H. F. Müller; antecedunt Porphyrius, Eunapius, Suidas, Eudocia de vita Plotini, vol. I. II, Berol. 1878. 1880. Pl. Enneades praemisso Porphyrii de vita Plotini deque ordine librorum eius libello, ed. Ric. Volkmann, vol. I. II, Lips. 1883. 1884. Die Abhandl. Plotins über die Tugenden und gegen die Gnostiker wurden von A. Kirchhoff, Berl. 1847, herausgegeben, das Buch gegen die Gnostiker von G. A. Heigl, Regensb. 1832. Enn. I 6 hat Creuzer gesondert ediert: Plotini lib. de pulchritudine, Heidelbergae 1814. Das achte Buch der dritten Enneade (von der Natur, von der Betrachtung und von dem Einen) ist von Creuzer übersetzt und erläutert in: Daub und Creuzer, Studien, Bd. I, Heidelberg 1805, S. 23—103, die erste Enneade von J. G. V.

Engelhardt, Erlangen 1820, das Buch *περὶ θεωρίας* (Enn. III 8) krit. untersucht, übersetzt und erläutert von Herm. Friedr. Müller, Nordhausen und Berlin 1875 (Pr. von Ilfeld), die Abh. *Πόθεν τὰ κακά* (Enn. I 8) kritisch ediert und übersetzt von E. Schröder, in: Pl.s Abh. *Πόθεν τὰ κακά*, Rost. 1916, Diss., S. 81—117. *Περὶ εἱμαρμένης* (Enn. III 1), ed. Orelli, mit Alexander v. Aphrod., s. oben S. 571. Die Enneaden des Plotin übersetzt v. Herm. Friedr. Müller; vorangeht die Lebensbeschreibung des Plotin von Porphyrius, 2 Bde., Berlin 1878. 1880. Plotin, Enneaden, in Auswahl übers. u. eingel. von Otto Kiefer, 2 Bde., Jena 1905. Ins Englische hat Th. Taylor mehreres übertragen, Lond. 1787. 1794. 1817, neu hrsg. v. G. R. St. Mead, London 1895. Pl. on the Beautiful, transl. by Th. Davidson, Bibl. Platon. I 4 (1890), S. 309—321. Mehrere weitere Übersetzungen einzelner Abhandlungen in The Platonist I ff. (St. Louis 1881 ff.). Eine franz. Übers. des Ganzen mit Kommentar hat Bouillet geliefert, Paris 1857—60.

Porphyrii Vita Plotini erschien zuerst in den Baseler Ausgaben des Plotin von 1580 und 1615, dann in Fabric. Bibl. gr. IV 2, 1711, S. 91—147, und in der Oxforder Ausgabe des Plotin 1835 (jedoch nicht in der Pariser Ausgabe desselben), in Kirchhoffs Ausgabe, Lpz. 1856, in H. F. Müllers Ausgabe, Berl. 1878, ferner in Cobets Ausg. des Diogenes Laërtios, Paris 1850 (vgl. oben S. 17), Append. S. 102—118, hrsg. von Ant. Westermann. Übers. von H. F. Müller in dessen Übersetz. der Enneaden des Plot., Berl. 1878. — Porph. philos. lib. de vita Pythagorae, eiusdem sententiae ad intelligibilia ducentes, de antro nympharum, Luc. Holstenius Latine vertit, Romae 1630. — Vita Pythagorae, ed. Kießling, bei Iambl. de vit. Pythagorica, Lips. 1815—16; ed. Westermann, im Anhange von Diog. L. ed. Cobet, Paris 1850 (Append. S. 87 bis 101). — *Ἀφορμαὶ πρὸς τὰ νοητά*, hrsg. von L. Holstenius mit der vita Pythag. (s. o.), und in der Pariser Ausgabe des Plotin, Paris 1855. Praefatus recensuit testimoniisque instruxit B. Mommert, Lipsiae 1907 (Bibl. Teubn.). — Epist. de diis daemonibus ad Anebonem bei Iambl. de myst., Venet. 1497, und in den Ausgaben derselben Schrift von Gale, Oxonii 1678, und Parthey, Berlin 1857 (s. § 81). — De quinque vocibus sive in Categor. Aristotelis introductio, Paris 1543, und vor den meisten Ausgaben des Organon, auch im 4. Bde. der von der Berliner Akad. veranstalteten Ausgabe des Aristoteles, Schol. ed. Brandis, Berl. 1836, S. 1—6; diese Eisagoge und ein in Dialogform abgefaßter Kommentar zu Aristoteles' Kategorien in der zur Akad. Samml. d. griech. Aristoteleskommentare (IV 1) gehörigen Ausgabe von Ad. Busse, s. oben S. 365. Über die griechischen Erklärer der Eisagoge des Porphyrios s. die Praefatio bei Busse, S. XXXIV bis L, auch denselben, Die neuplaton. Ausleger der Isagoge des P., Berl. 1892, Pr. Griechische Kommentare in den Comment. in Aristot. Graeca (s. oben S. 365 f.; IV 3 Ammonius, XVIII 1 Elias, XVIII 2 David). Syrische Kommentare zur *Εἰσαγωγή* des P. bei Baumstark, s. unten S. 220* Zeile 4 von unten. — De abstinentia ab usu animalium libri quatuor (zuerst 1548 gedruckt), ed. Jac. de Rhoer, Trai. ad Rh. 1767. — De antro nympharum, ed. R. M. van Goens, Trai. ad Rh. 1765. — Epist. ad Marcellam, ed. Angelus Maius, Mediolani 1816. 1831; ed. J. C. Orellius, in: Opusc. Graec. sententiosa, tom. I, Lips. 1819. — De philosophia ex oraculis haurienda librorum reliquiae, ed. Gust. Wolff, Berol. 1856. — De abstinentia et de antro nympharum, ed. Rud. Hercher (mit Aelian De nat. animalium usw.), Paris 1858. P. von der Enthaltsamkeit, aus dem Griech. mit Anm. von E. Baltzer, Nordh. 1869. — Porph. philos. Platonici opuscula selecta (Kleinere Fragmente der *φιλόσ. ἱστορία*, vita Pythag., de antro nymph., de abstinentia, ad Marcellam) iterum rec. Aug. Nauck, Lips. 1886. — *Περὶ ἀγαλμάτων* und De regressu animae: die Fragmente bei Bidez S. 1* ff. 27* ff. — Porph. Quaest. Homericarum rell. coll. Herm. Schrader, 2 Bde., Lpz. 1880. 1890. — *Εἰσαγωγὴ εἰς τὴν ἀποτελεσματικὴν τοῦ Πτολεμαίου*, ed. Hieron. Wolf, Basil. 1559. Dazu Ch. Ém. Ruelle, Texte astrologique attribué à Démophile et rendu à Porphyre, Rev. d. étud. grecqu. 24 (1911), 333 ff. Zitate in astrologischen Traktaten: s. die Indices z. Catalog. cod. astrol. Graec. (oben S. 17). — *Εἰς τὰ Ἁρμονικὰ Πτολεμαίου ὑπόμνημα*, ed. Wallis, Oper. math. III, Oxon. 1699. — Fragmente seiner Chronik bei Müller, Fragm. hist. Gr. III S. 689 bis 727. — K. Kalbfleisch, Die neuplatonische, fälschlich dem Galen zugeschriebene Schrift *Πρὸς Γαῦρον περὶ τοῦ πῶς ἐμψυχοῦται τὰ ἔμβρυα*, aus der Pariser Handschrift zum ersten Male herausgegeben. Anhang zu den Abh. der Berl. Akad. phil.-hist. Klasse 1895 (gehört, wie der Herausgeber sehr wahrschein-

lich macht, dem Porphyrios). — Die bei Macarius Magnes (um 390) erhaltenen Fragmente einer christengegnerischen Schrift führt Ad. Harnack, Kritik des Neuen Testamentes von einem Philosophen des 3. Jahrh. (Texte und Unters. z. Gesch. d. altchristl. Lit. Bd. 37, Heft 4), Leipz. 1911, auf ein Exzerpt aus der Schrift des P. gegen die Christen zurück (bleibt fraglich); Text u. Übersetzung der Fragmente bei Harnack S. 20 ff. — Porph. „Gegen die Christen" 15 Bücher Zeugnisse, Fragmente und Referate, hrsg. v. Ad. v. Harnack, Abh. d. Berl. Akad. Jahrg. 1916, philos.-hist. Kl., Berl. 1916.

Für die nicht gesondert herausgegebenen Fragmente von Werken des Porphyrios sehe man die Fundstellen bei Bidez a. a. O. S. 65* ff.

Plotinos. Seine Vaterstadt war Lykon (Eunap. Vit. soph. S. 6 Boiss.) oder Lykopolis (Porphyr. Isag. S. 1, 1 Busse, Suid. *Πλωτ.*) in Ägypten; er selbst wollte sie nie nennen, ebensowenig seine Eltern und die Zeit seiner Geburt; denn das alles erachtete er für ein Irdisches und schien sich zu schämen, daß er im Leibe sei, wie sein Schüler Porphyrios (Vit. Plot. 1 Anf.) erzählt. Seine Geburt ist nach der Angabe seines Schülers Eustochios, der zufolge er am Ende des zweiten Regierungsjahres des Kaisers Claudius II. (269 bei Zugrundelegung des Amts-[Kalender-]Jahres, 270 bei Berechnung nach der Herrschaftsdauer) im 66. Lebensjahre starb (Porph. Vit. Plot. 2 S. 4, 19 f. Müll.), 203 oder 204 nach Chr. anzusetzen (Porphyrios a. a. O. S. 4, 26 errechnet das dreizehnte Regierungsjahr des Septimius Severus = 205/6). Zu 203 stimmt, daß Plotin bei der Eröffnung von Gordians III. Feldzug gegen die Perser (etwa Frühling 242) im 39. Lebensjahre stand (Porph. Vit. Plot. 3 S. 5, 9 ff. M.). Auch die weiteren chronologischen Angaben bei Porph. Vit. Plot. 3 und 4 widersprechen nicht. In seinem 28. Lebensjahre wandte sich Plotin der Philosophie zu und hörte bei den damals in Alexandreia berühmten Männern, aber keiner vermochte ihn zu befriedigen, bis er endlich zu Ammonios kam und in ihm den Lehrer fand, den er gesucht hatte. Bei diesem blieb er bis zum Jahre 242; dann schloß er sich dem Zuge des Kaisers Gordianus gegen die Perser an, um die persische Philosophie kennen zu lernen, verfehlte aber diesen Zweck bei dem unglücklichen Ausgange der Expedition und mußte durch die Flucht nach Antiocheia sein Leben retten.

Vierzigjährig (243 oder 244 nach Chr.) kam Plotin nach Rom (Porph. Vit. Plot. 3 S. 5, 15 M.). Es gelang ihm, dort Schüler zu finden und später auch den Kaiser Gallienus sowie dessen Gemahlin Salonina für seine Lehre zu gewinnen, so daß er sogar den Gedanken zu fassen wagte, mit Genehmigung und Unterstützung des Kaisers in Campanien eine Philosophenstadt zu gründen, die Platonopolis heißen, und deren Einwohner nach den Gesetzen Platons leben sollten. Er selbst wollte mit seinen Schülern dort wohnen. Gallienus war nicht abgeneigt, dem Philosophen die Bitte zu gewähren, wurde aber von Leuten seiner Umgebung umgestimmt, so daß der Plan nicht zur Ausführung gelangte (Porph. Vit. Plot. 12).[1]) In Rom blieb Plotin wahrscheinlich bis zum ersten Jahre der Regierung des M. Aurelius Claudius (268 n. Chr.; Porph. Vit. Plot. 3 S. 5, 29 ff. M.) und begab sich dann nach Campanien, wo er auf dem Gute seines verstorbenen Schülers Zethos bei Minturnae 269 n. Chr. starb (Porph. Vit. Plot. 2).

---

[1]) Nach Porphyrios handelte es sich um Wiedererweckung einer Stadt, die einst in Campanien existiert haben, dann aber zerstört sein sollte, also vielleicht Pompeii oder Herculaneum (so Gercke, Rhein. Mus. 41 [1886], 268).

Daß Plotin die Lehren der sämtlichen philosophischen Schulen der Griechen durch Lektüre der Hauptwerke genau kannte, geht aus seinen Schriften hervor. Daß er sich insbesondere auch mit der aristotelischen Metaphysik befaßte, bezeugt Porph. Vit. Plot. 14, der ihm weiter nachrühmt, daß ihm in Geometrie, Arithmetik, Mechanik, Optik und Musikwissenschaft kein Lehrsatz unbekannt gewesen sei, wenn er auch diese Gebiete nicht selbst bearbeitete. Von großem Einfluß waren auf ihn die Schriften des Numenios. Porphyrios erkennt in diesem einen Vorgänger des Ammonios und des Plotin, weist aber in Übereinstimmung mit Amelios und Longinos den Vorwurf zurück, den einige gegen Plotin erhoben hatten, als reproduziere er nur die Lehren des Numenios; Plotin habe vielmehr weit genauer, gründlicher und klarer als irgend einer seiner Vorgänger die pythagoreischen und platonischen Prinzipien entwickelt (Vit. Plot. 17 f., 20 f.). In den wissenschaftlichen Sitzungen, die er mit seinen Schülern abhielt, ließ Plotin die Schriften der Platoniker und Neupythagoreer Severus, Kronios, Numenios, Gaios, Attikos, aber auch die der Peripatetiker Aspasios, Alexander (von Aphrodisias) und Adrastos lesen und knüpfte daran seine eigenen Betrachtungen an (Porph. Vit. Plot. 14). Die Beziehungen Plotins zu verschiedenen philosophischen Richtungen der vorangehenden Zeit haben Neuere zu der Annahme veranlaßt, er habe sich dem Eklektiker Potamon angeschlossen. Aber Potamon stand zeitlich Plotin sehr fern (vgl. oben S. 589), und auch eine literarische Einwirkung dieses Mannes ist bei den geringen Spuren, die er in der Geschichte der Philosophie hinterlassen hat, äußerst unwahrscheinlich. Das System Plotins erklärt sich zur Genüge aus der gesamten Entwicklung, die die griechische Philosophie und besonders der Platonismus bis auf seine Zeit genommen hatten.

Plotin begann in seinem 50. Lebensjahre (253 n. Chr., dem ersten Regierungsjahre des Gallienus [Porph. Vit. Plot. 4 S. 6, 8 f. M.]) seine Lehre schriftlich darzustellen. Das Manuskript wurde in Plotins Auftrage (Porph. Vit. Plot. 24 Anf.) nach seinem Tode von seinem Schüler Porphyrios revidiert und veröffentlicht; doch waren schon vorher einzelne Abschriften in die Hände der vertrauteren Schüler gelangt. Es gab im Altertum auch eine durch Eustochios besorgte Ausgabe, über welche die Notiz (als Scholion zu Plot. Enn. 4, 4, 29 Schl.) auf uns gekommen ist, daß sie die zusammengehörigen psychologischen Untersuchungen, die sich Enneade 4 Buch 3—5 finden, anders einteilte, indem sie das dritte Buch derselben an einer früheren Stelle als die porphyrische Rezension beginnen ließ. Die noch vorhandenen Handschriften ruhen sämtlich auf der durch Porphyrios besorgten Ausgabe.

Die Darstellung des Plotin entbehrt der künstlerischen Form der platonischen Dialoge, und noch viel mehr ihrer dialektischen Kraft; doch hat sie Ansprechendes durch die ernste Hingabe des Schriftstellers an den Gedanken, die Weihe des Vortrags und die Tiefe philosophischer Spekulation. Porphyrios Vit. Plot. 14 schreibt der plotinischen Diktion Gedrängtheit und Gedankenreichtum zu (*σύντομος γέγονε* [scil. *Πλωτῖνος*] *καὶ πολύνους βραχύς τε καὶ νοήμασι πλεονάζων ἢ λέξεσι*) und findet in vielen Partien mehr die Sprache der religiösen Begeisterung (*τὰ πολλὰ ἐνθουσιῶν καὶ ἐκπαθῶς φράζων*) als den lehrhaften Ton. Longinos bekennt trotz der Bekämpfung der meisten Lehren seines Mitschülers doch seine Hochschätzung der plotinischen Denk- und Redeweise: *τὸν δὲ τύπον τῆς γραφῆς καὶ τῶν ἐννοιῶν τἀνδρὸς τὴν πυκνότητα καὶ τὸ φιλόσοφον τῆς τῶν ζητημάτων διαθέσεως ὑπερβαλλόντως ἄγαμαι καὶ φιλῶ, καὶ μετὰ τῶν ἐλλογιμωτάτων ἄγειν τὰ τούτου βιβλία φαίην ἂν δεῖν τοὺς ζητητικούς* (Porph. Vit. Plot. 19 a. E.).

Die Themata der 54 Abhandlungen des Plotin, welche Porphyrios in sechs Enneaden zusammengestellt hat, indem er, wie er selbst (Vit. Plot. 24)

sagt, nach der Weise des Aristotelikers Andronikos von Rhodos das Verwandte vereinigte und mit dem Leichteren den Anfang machte, sind im einzelnen folgende:

Erste Enneade: 1. Was das ζῷον überhaupt und was der Mensch sei (der Zeitfolge nach die 53. Abhandlung). 2. Über die Tugenden (der Zeitfolge nach die 19.). 3. Über die Dialektik oder über die dreifache Erhebung zum Intelligibeln (20). 4. Über die Glückseligkeit (46). 5. Ob die Glückseligkeit durch die Zeitdauer einen Zuwachs erlange (36). 6. Über das Schöne (1). 7. Über das erste Gut und die anderen Güter (54). 8. Welche Objekte die Übel seien, und worin der Ursprung des Übels liege (51). 9. Über den berechtigten Selbstmord — *περὶ εὐλόγου ἐξαγωγῆς*; zu Sache und Ausdruck s. oben S. 453 — (16). Porphyrios bezeichnet (Vit. Plot. 24 S. 24, 15 M.) die Themata der ersten Enneade im allgemeinen als die ethischen (*τὰ ἠθικώτερα* oder *τὰς ἠθικωτέρας ὑποθέσεις*). Die Stelle aber, welche er ihnen gibt, unterliegt Bedenken; denn Plotin gründet die ethische Lehre von der subjektiven Erhebung zum Guten durchaus auf die zuvor entwickelte Lehre vom Guten selbst und von dem Seienden und der Seele (vgl. insbesondere Ennead. 1, 3, 1 Anf.). Das Verfahren des Porphyrios erklärt sich daraus, daß er die ethische Erziehung, die den Menschen dem höchsten Objekt der Betrachtung angleicht, als die Voraussetzung der Wahrheitserkenntnis ansieht (Procl. in Tim. I S. 202, 5 ff. D.), eine Anschauung, die auch weiterhin bei Neuplatonikern zur Voranstellung der Ethik geführt hat (vgl. Byzant. Zeitschr. 19 [1910], 323).

Zweite Enneade (Porph. V. Pl. 24, S. 24, 16 M.: *τῶν φυσικῶν συναγωγή*). 1. Über die Welt oder über den Himmel (40). 2. Über die Kreisbewegung des Himmels (14). 3. Ob die Gestirne Einwirkungen üben (52). 4. Über die zweifache Materie (12). 5. Über Potentialität und Aktualität (25). 6. Über Wesen und Qualität (17). 7. Über die Möglichkeit totaler Mischung — *περὶ τῆς δι' ὅλων κράσεως*; vgl. Stoic. vet. fragm. II No. 463 ff. — (37). 8. Aus welchem Grunde das Entferntere beim Sehen kleiner erscheine als es ist, das Nahe aber in seiner wirklichen Größe (35). 9. Gegen die (christlichen) Gnostiker, welche die Welt und ihren Demiurgen für böse ausgeben (33).

Dritte Enneade (Porph. V. Pl. 24 S. 24, 29 M.: *ἔτι τὰ περὶ κόσμου*). 1. Über das Schicksal (3). 2. und 3. Über die Vorsehung (47 und 48). 4. Über den mit unserer Überwachung beauftragten Dämon (15). 5. Über den Eros (50). 6. Über die Leidenslosigkeit des Unkörperlichen (26). 7. Über Ewigkeit und Zeit (45). 8. Über die Natur und die Betrachtung und das Eine (30). 9. Verschiedene Betrachtungen über das Verhältnis des göttlichen *νοῦς* zu den Ideen, über die Seele und über das Eine (13).

Vierte Enneade (Porph. V. Pl. 25 S. 25, 18 M.: *τὰ περὶ ψυχῆς*). 1. Über das Wesen der Seele, oder: Wie die Seele zwischen der unteilbaren und der teilbaren Substanz die Mitte hält (4). 2. Über das Wesen der Seele (21). 3.—5. Über verschiedene psychologische Probleme (27—29). 6. Über die sinnliche Wahrnehmung und Erinnerung (41). 7. Über die Unsterblichkeit der Seele (2). 8. Über das Herabsteigen der Seele in die Leiber (6). 9. Über die Frage, ob alle Seelen eine seien (8).

Fünfte Enneade (Porph. V. Pl. 25 S. 25, 19 M.: *τὰ περὶ νοῦ*). 1. Über die drei ursprünglichen Hypostasen: das Urwesen, den *νοῦς* und die Seele (10). 2. Über die Entstehung und Ordnung dessen, was dem Urwesen nachsteht (11). 3. Über die Erkenntnis bietenden Hypostasen und das Jenseitige (49). 4. Über das Problem, wie von dem Ersten aus das nach dem Ersten Kommende entsteht, und über das Eine (7). 5. Daß die *νοητά* nicht außerhalb des *νοῦς* existieren,

und über das Gute (32). 6. Daß das, was das Sein überragt, nicht ein denkendes Wesen sei, und was das ursprünglich denkende und was das in abgeleiteter Weise denkende Wesen sei (24). 7. Ob es auch Ideen der Einzelobjekte gebe (18). 8. Über die intelligible Schönheit (31). 9. Über den νοῦς und die Ideen und das Seiende (5).

Sechste Enneade (über das Seiende und über das Gute oder das Eine). 1.—3. Über die Gattungen des Seienden (die Kategorien) (42—44). 4. u. 5. Daß das Seiende, indem es ein und dasselbe ist, zugleich überall ganz ist (22 u. 23). 6. Über die Zahlen (34). 7. Über die Frage, wie die Vielheit der Ideen entstand, und über das Gute (38). 8. Über die Freiheit und den Willen des Einen (39). 9. Über das Gute oder das Eine (9).

Die chronologische Ordnung dieser 54 Abhandlungen ist (nach Porph. Vit. Plot. 4—6) folgende: Von 253—262 n. Chr. sind entstanden: I, 6. IV, 7. III, 1. IV, 1. V, 9. IV, 8. V, 4. IV, 9. VI, 9. V, 1. V, 2. II, 4. III, 9. II, 2. III, 4. I, 9. II, 6. V, 7. I, 2. I, 3. IV, 2. Von 262—267: VI, 4 und 5. V, 6. II, 5. III, 6. IV, 3—5. III, 8. V, 8. V, 5. II, 9. VI, 6. II, 8. I, 5. II, 7. VI, 7. VI. 8. II, 1. IV, 6. VI, 1—3. III, 7. Von 267—268: I, 4. III, 2 u. 3. V, 3. III, 5. Von 268—269: I, 8. II, 3. I, 1. I, 7.

Schon im mittleren Platonismus und verwandten Richtungen begegnete uns das Streben nach Steigerung der göttlichen Transzendenz. Plutarch verwahrte die Gottheit vor jeder Berührung mit dem Vergänglichen; Albinos setzte den ersten Gott über den Weltnus und unterschied von dem ἐπουράνιος θεός den ὑπερουράνιος, ὅς οὐκ ἀρετὴν ἔχει, ἀμείνων δ' ἐστὶ ταύτης; Numenios sonderte den ersten Gott von dem Demiurgen als der zweiten und der Welt als der dritten Gottheit und Philon von Alexandreia erhob Gott über seine im Logos gipfelnden weltbildenden Kräfte (s. o. S. 548. 554. 585. 601 ff.). Plotin geht in dieser Richtung weiter. Er bezeichnet mit Platon das höchste Wesen als das Eine und an sich Gute, aber es ist ihm nicht wie den Früheren das Seiende (τὸ ὄν), sondern ein Überseiendes, wobei er an die Stellung der Idee des Guten bei Platon anknüpfen kann (Politeia 509 b: οὐκ οὐσίας ὄντος τοῦ ἀγαθοῦ, ἀλλ' ἔτι ἐπέκεινα τῆς οὐσίας πρεσβείᾳ καὶ δυνάμει ὑπερέχοντος). Auch schreibt er diesem Höchsten nicht mit seinen Vorgängern eine Denktätigkeit zu, sondern nennt es ein auch über die Vernünftigkeit erhabenes Wesen (ἐπέκεινα νοήσεως). Zu seiner Bestimmung können nur Negationen dienen (Enn. 6, 8, 11 a. E.: ἐν ἀφαιρέσει πάντα τὰ περὶ τούτου λεγόμενα, vgl. 5, 3, 14), man kann nur behaupten, daß jedes positive Prädikat von ihm nicht ausgesagt werden dürfe. In diesem letzten Punkte war schon Albinos mit der Annahme einer Gotteserkenntnis κατὰ ἀφαίρεσιν vorangegangen (Albin. Didask. 10 S. 165, 15 H.; oben S. 554).

Plotin läßt es sich besonders angelegen sein, den Beweis für seine Fundamentaldoktrin zu führen, daß das Eine über den νοῦς erhaben sei. In der Abhandlung Περὶ φύσεως καὶ θεωρίας καὶ τοῦ ἑνός, die Porphyrios der dritten Enneade als achtes Buch eingereiht hat, die aber in didaktischem Betracht an der Spitze des Ganzen stehen dürfte, geht Plotin von dem Satze aus, alles — nicht nur das Vernunftbegabte, sondern auch das Vernunftlose, die Tiere, die Pflanzen und die Erde — strebe nach dem Schauen (der θεωρία) und sehe darin sein Ziel. Er führt zunächst präludierend diese Behauptung unter der Form des Scherzes ein, rechtfertigt sie dann aber durch eine ernst eingehende Argumentation. Die Natur gestaltet als unbewußter oder gleichsam schlafender λόγος die Materie, um des Gestalteten als eines herrlichen Schauspiels sich zu erfreuen; die Seele des Alls und die Seelen der Menschen finden in der Betrachtung ihr höchstes Ziel; das Handeln ist nur eine Schwäche der Betrachtung (ἀσθένεια

θεωρίας) oder eine Folge derselben (*παρακολούθημα*), jenes, wenn es ohne vorausgegangene Betrachtung geschieht, dieses, wenn ihm eine selbständige Betrachtung vorausgegangen ist; weshalb ja auch, sagt Plotin, von den Knaben die minder begabten, die zur reinen Geistestätigkeit zu stumpf sind, dem Handwerk sich zuwenden (Enn. 3, 8, 4).

Die Betrachtung kann sich in aufsteigender Ordnung auf die Natur, auf die Seele, auf den *νοῦς* wenden, so daß sie immer mehr mit dem Objekte der Betrachtung sich einigt; immer aber bleibt doch in ihr die Doppelheit des Erkenntnissubjektes und des Erkenntnisobjektes, und dies muß nicht nur von dem menschlichen *νοῦς*, sondern von einem jeden, auch dem höchsten göttlichen *νοῦς*, gelten (*παντὶ νῷ συνέζευκται τὸ νοητόν*). Auch er muß aus dem *νοοῦν* und dem *νοούμενον* bestehen (Enn. 5, 1, 4). Aber die Zweiheit setzt die Einheit voraus, und wir müssen diese suchen (Enn. 3, 8, 9 S. 272, 26 f. M.: *καὶ οὗτος νοῦς καὶ νοητὸν ἅμα, ὥστε δύο ἅμα, εἰ δὲ δύο, δεῖ τὸ πρὸ τῶν δύο λαβεῖν*). Die Einheit kann nicht der *νοῦς* selbst sein, weil er notwendig mit jener Zweiheit behaftet ist: denn wollten wir das *νοητόν* von ihm abtrennen, so wäre er nicht mehr *νοῦς*. Also liegt das, was vor der Zweiheit ist, jenseits des *νοῦς* (Enn. 3, 8, 9 S. 272, 30 f.: *τὸ πρότερον τῶν δύο τούτων ἐπέκεινα δεῖ νοῦ εἶναι*). So wenig wie *νοῦς* kann das Eine *νοητόν* sein; denn das *νοητόν* ist auch seinerseits mit dem *νοῦς* untrennbar verknüpft. Wenn es also weder *νοῦς* noch *νοητόν* ist, so muß es dasjenige sein, woraus sowohl der *νοῦς* als auch das *νοητόν* herstammen. Doch ist es darum nicht ein Unvernünftiges, sondern ein Übervernünftiges, die Vernunft Überragendes (Enn. 3, 8, 9 S. 273, 10 f. M.: *ὑπερβεβηκὸς τὴν νοῦ φύσιν*). Es verhält sich zum *νοῦς*, wie das Licht zum Auge (Enn. 6, 7, 16 g. E.). Es ist einfacher als der *νοῦς*, da das Erzeugende jedesmal einfacher als das Erzeugte ist (Enn. 3, 8, 9 S. 273, 32 f. M.). Wie die Einheit der Pflanze, die Einheit des Tieres, die Einheit der Seele das Höchste in diesen Wesen ist, so ist die Einheit an sich das schlechthin Erste. Sie ist das Prinzip, die Quelle und das Vermögen, woraus das wahrhaft Seiende stammt (Enn. 3, 8, 10. — Plotin hypostasiert das Resultat der höchsten Abstraktion zu einem gesondert existierenden Wesen, hält es für das Prinzip dessen, woraus es abstrahiert ist, und identifiziert es mit der Gottheit). Wie der, welcher auf den Himmel geschaut und den Glanz der Gestirne erblickt hat, den Bildner des Himmels denkt und sucht, so muß der, welcher die intelligible Welt (*τὸν νοητὸν κόσμον*) erschaut und erkannt und bewundert hat, ihren Bildner suchen und fragen, wer es doch sei, der diese herrlichere Welt, die *νοητόν* und *νοῦς* ist, ins Dasein gerufen habe (Enn. 3, 8, 11 S. 276, 18 ff. M.).

Der Unterschied der plotinischen Grundlehre von der platonischen Ansicht zeigt sich recht deutlich auch in den beiderseitigen Vergleichen: Platon vergleicht die Idee des Guten als das Höchste innerhalb der Ideenwelt mit der Sonne als dem Höchsten innerhalb der sinnlichen Welt (s. oben S. 287); Plotin vergleicht sie als Schöpferin der Ideenwelt mit dem Schöpfer der sinnlichen Welt. Mit einer anderen Wendung des Bildes vergleicht Plotin das Eine mit dem Licht, den *νοῦς* mit der Sonne, die Seele mit dem Monde (Enn. 5, 6, 4). Plotin selbst jedoch glaubt nicht nur mit Platon, sondern auch mit den ältesten Philosophen in Übereinstimmung zu sein. Er meint (Enn. 5, 1, 8), der *νοῦς* sei dem Platon der Demiurg, also die Ursache (*αἴτιον*), Platon statuiere aber auch noch wieder einen Vater dieser Ursache, und dieser Vater sei das Gute (*τἀγαθόν*), welches jenseits der Vernunft und des Seins liege (*τὸ ἐπέκεινα νοῦ καὶ ἐπέκεινα οὐσίας*; vgl. Plat. Politeia 509 b). Das Seiende und den *νοῦς* nenne Platon die Idee; diese lasse er also aus dem *ἀγαθόν* herstammen. Plotin über-

sieht dabei vornehmlich, daß Platon jenes Gute, τἀγαθόν, auch τὴν τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέαν nennt, wie denn auch Plotin selbst diesen letzteren Ausdruck vermeidet, ja geradezu sagt, das Prinzip der Idee sei selbst nicht ideell, sondern über die Idealität erhaben (Enn. 5, 5, 6; 6, 7, 32 S. 403, 27 f. M.: ἀρχὴ δὲ τὸ ἀνείδεον, οὐ τὸ μορφῆς δεόμενον, ἀλλ' ἀφ' οὗ πᾶσα μορφὴ νοερά); unter der οὐσία, über welche nach Platon das ἀγαθόν erhaben ist, versteht Plotin nicht die Idee des Seins, sondern die Gesamtheit aller Ideen.

Noch vor Platon, meint ferner Plotin, sei Parmenides seiner Ansicht nahe gekommen, insofern er das Seiende und den νοῦς identifiziert und von dem Sinnlichen gesondert habe; wenn er aber freilich in dieser Einheit von Sein und Denken selbst die höchste Einheit finde, so verfahre er ungenau und verfalle der Kritik, welche in dieser vermeintlichen Einheit doch wieder eine Vielheit erkennen müsse. Aber der Parmenides in dem platonischen Dialoge unterscheide genauer (Enn. 5, 1, 8). Auch Anaxagoras, der den νοῦς als das Erste und Einfachste setze, habe in seiner altertümlichen Weise das Genaue nicht gegeben. Heraklit habe das ewige und intelligible Eine von dem stets nur Werdenden und fließenden Körperlichen geschieden. Bei Empedokles sei die Liebe das Eine; es stehe als Unkörperliches den materiellen Elementen gegenüber. Aristoteles habe zwar das Erste und Intelligible (von dem Sinnlichen) gesondert, indem er aber lehre, daß es sich selbst denke, mache er es in Wirklichkeit wieder nicht zum Ersten (in welchem die mit dem Denken gesetzte Zweiheit von Subjekt und Objekt nicht vorhanden sein darf, s. oben S. 628). Am meisten Verwandtschaft mit seinen Anschauungen findet er unter den Philosophen vor Platon bei den Pythagoreern und Pherekydes (Enn. 5, 1, 9). Die Pythagoreer hatten nach seiner Meinung erkannt, daß das ἕν als erhaben über jeden Gegensatz nur negative Bestimmungen zuläßt, und daß selbst die Einheit ihm nur als Negation der Vielheit zuerkannt werden kann, weshalb sie es symbolisch Ἀπόλλων (α privativum und πολλά) nannten (Enn. 5, 5, 6). Im Hinblick auf seine vermeintliche Übereinstimmung mit Platon urteilt Plotin, seine Lehre sei nicht neu, sondern schon längst, wenn auch nicht in breiterer Ausführung, vorgetragen worden (Enn. 5, 1, 8 S. 150, 21 ff. M.).

Wie aus dem Einen das Viele hervorgegangen sei, ist ein Problem, an dessen Lösung sich Plotin nicht ohne ein Gebet zur Gottheit um die richtige Einsicht wagt (Enn. 5, 1, 6). Er weist den pantheistischen Lösungsversuch ab, wonach das Eine zugleich auch Alles sei: das ἕν ist nach ihm nicht τὰ πάντα, sondern πρὸ τῶν πάντων (Enn. 3, 8, 9 a. E.). Auf der andern Seite huldigt er doch einem dynamischen Pantheismus, wenn er alles nur für einen Abglanz oder eine Abschattung des Urwesens erklärt, das auf diese Weise — mit Naturnotwendigkeit und nicht durch einen Willensakt — zuerst die ihm zunächst liegende Stufe der Wesenheiten, durch deren Vermittlung die weitere u. s. f. erzeugt und durch seine gegenwärtige Kraft alles erhält (Enn. 3, 2, 2 S. 172, 3 f. M.; 5, 5, 9 S. 189, 23 ff.; 1, 6, 7 u. a. St.). Das ἕν ist keins der Dinge und doch Alles, keins, sofern die Dinge später sind, Alles, sofern sie aus ihm stammen (Enn. 6, 7, 32 S. 403, 31 f.). Während es selbst in Ruhe bleibt, wird aus ihm das Erzeugte nach der Weise der Ausstrahlung (περίλαμψις), gleichwie aus der Sonne der sie umgebende Glanz ausströmt (Enn. 5, 1, 6 S. 147, 21 ff. M.). Auch wird nach dem Vorgange Platons (s. oben S. 320) die Güte, die, wenn sie auch nicht das Wesen des Einen ausdrückt, doch in ihm liegen muß, als Grund des Hervorbringens des Vielen angeführt. Aber es bleiben bei dieser Annahme noch manche Schwierigkeiten zurück, die Plotin sich nicht verhehlt. War die Vielheit, die

das Eine aus sich entlassen hat, ursprünglich in ihm selbst enthalten oder nicht? Im ersteren Falle war es nicht einheitlich im strengen Sinne; im zweiten fragt sich, wie das Eine das geben konnte, was es selbst nicht besaß (Enn. 5, 3, 15 Anf.). Diese Schwierigkeit findet ihre Lösung in der überragenden Kraft des Einen, welches als das Vorzüglichere das Geringere, ohne dieses als solches in sich zu haben, aus der Überfülle seiner Vollkommenheit hervorgehen läßt (Enn. 5, 2, 1 S. 154, 18 ff. M.: *ὂν γὰρ τέλειον . . . . οἷον ὑπερερρύη, καὶ τὸ ὑπερπλῆρες αὐτοῦ πεποίηκεν ἄλλο*). Näher ist die Möglichkeit des Werdens aller Dinge aus dem Einen darin begründet, daß dieses überall, obschon zugleich auch an keinem Orte ist. Wäre es nur überall, so wäre es Alles, also nicht Eines; da es aber auch nirgends ist, so wird zwar Alles durch das Eine, sofern dieses überall ist, aber es wird als ein von ihm selbst Verschiedenes, sofern das Eine eben nirgends ist (Enn. 3, 9, 3 Anf.).

Das unmittelbare Erzeugnis des *ἕν* ist der *νοῦς* (Enn. 5, 1, 6 und 7). Er ist ein Abbild (*εἰκών*) des *ἕν*. Als Erzeugnis des *ἕν* wendet das Abbild sich ihm zu, um es zu erfassen, und eben durch diese Zuwendung (*ἐπιστροφή*) wird es *νοῦς*, denn jedes theoretische Erfassen ist entweder *αἴσθησις* oder *νοῦς*, *αἴσθησις* aber nur bei dem Sinnlichen, also bei dem Übersinnlichen *νοῦς*. Der *νοῦς* ist im Unterschiede von dem *ἕν* bereits mit dem Anderssein, der *ἑτερότης*, behaftet, sofern ihm die Zweiheit des Erkennenden und des Erkannten wesentlich ist; denn auch dann noch, wenn beides (in der Selbsterkenntnis) sachlich zusammenfällt, bleibt der begriffliche Unterschied bestehen. Der *νοῦς* faßt die Ideenwelt in sich (Enn. 3, 9, 1; 5, 5, 1 f.; 6, 2, 2), den *κόσμος νοητός*, die wahrhaftige Welt, während die Sinnenwelt nur ein trügerisches Abbild dieser ist. Auch in den Ideen ist eine *ὕλη*, aber eine übersinnliche (Enn. 2, 4, 4 S. 105, 16 ff. M.): *εἰ δὲ μορφή, ἔστι καὶ τὸ μορφούμενον, περὶ ὃ ἡ διαφορά. ἔστιν ἄρα καὶ ὕλη ἡ τὴν μορφὴν δεχομένη καὶ ἀεὶ τὸ ὑποκείμενον· ἔτι εἰ κόσμος νοητός ἐστιν ἐκεῖ, μίμημα δὲ οὗτος ἐκείνου, οὗτος δὲ σύνθετος καὶ ἐξ ὕλης, κἀκεῖ δεῖ ὕλην εἶναι.*

Daß die Ideen dem *νοῦς* immanent sind und nicht außerhalb desselben existieren (Enn. 5, 5 Titel: *ὅτι οὐκ ἔξω τοῦ νοῦ τὰ νοητά*), ist der zweite Kardinalpunkt der plotinischen Doktrin. Er knüpft an die Darstellung der Weltschöpfung im platonischen Timaios an. Nach dieser schaue der *νοῦς* auf die Ideen, die *ἐν τῷ ὅ ἐστι ζῷον* seien; darnach könne es scheinen, als ob die Ideen dem schaffenden *νοῦς* gegenüber das Prius seien: aber dann, meint Plotin, würde ja der *νοῦς* in sich nur Vorstellungen von dem wahrhaft Seienden und nicht dieses selbst, also nicht die Wahrheit besitzen, da ja dann das Wahre ihm jenseitig bleibe; Platons Ansicht könne also nur die Identität des *νοῦς* und der die Ideen in sich fassenden Intellektualwelt (des *κόσμος νοητός* oder des *ὅ ἐστι ζῷον*) sein. Das *νοητόν* ist von dem *νοῦς* nicht substantiell, sondern nur begrifflich verschieden; dasselbe Seiende ist *νοητόν*, sofern ihm das Attribut der Ruhe und Einheit (*στάσις, ἑνότης, ἡσυχία*) zukommt, während es *νοῦς* ist, sofern es den Akt des Erkennens übt (Enn. 3, 9, 1). Der *νοῦς*, der göttliche und wahre nämlich, kann nicht irren; hätte er aber nicht das *ἀληθινόν* selbst in sich, sondern nur *εἴδωλα* desselben, so würde er irren (*τὰ ψευδῆ ἕξει καὶ οὐδὲν ἀληθές*); er würde unteilhaftig der Wahrheit (*ἄμοιρος ἀληθείας*) und noch dazu in der falschen Meinung befangen sein, die Wahrheit zu haben; er würde dann überhaupt nicht *νοῦς* sein, und der Wahrheit bliebe überhaupt keine Stätte. Also man darf nicht (mit Longin) außerhalb des *νοῦς* die Ideen (*τὰ νοητά*) suchen und nicht meinen, in dem *νοῦς* seien nur Bilder oder Abdrücke (*τύποι*) des Seienden, sondern man muß dem wahrhaften *νοῦς* die Immanenz der Ideen in ihm zugestehen (Enn. 5,

5, 1 und 2).[1]) Übrigens gibt es bei Plotin Ideen von allen Einzelwesen, da nicht zwei Dinge gefunden werden, die einander vollkommen gleichen und jedes so sein eigenes Urbild haben muß (vgl. die Lehre der Stoiker oben S. 445).

Die Seele ist das Abbild und Erzeugnis des *νοῦς*, gleichwie der *νοῦς* das des Einen: Enn. 5, 1, 7, S. 149, 27 f. M.: *ψυχὴν γεννᾷ νοῦς*, und zwar als sein *εἴδωλον*, das notwendig geringer ist als er selbst, aber doch immer noch göttlich und zeugungskräftig. Die Seele ist teils dem *νοῦς* als ihrem Erzeuger zugewandt, teils dem Materiellen als ihrem Erzeugnis. Hervorgehend aus dem *νοῦς* erstreckt sie sich gleichsam bis in die Körper hinein, gleichwie der Punkt sich zur Linie ausdehnt; in ihr ist daher (nach der Lehre Platons im Timaios, s. oben S. 321. 325) sowohl ein ideelles, unteilbares Element als auch ein in die Körperwelt eingegangenes und teilbares. Sie stellt die Vermittelung zwischen der intelligibeln Welt und der Welt der Erscheinung her. Die Seele ist eine immaterielle Substanz, nicht ein Körper, auch nicht die Harmonie und nicht die untrennbare Entelechie des Leibes, da nicht nur der *νοῦς*, sondern auch die Erinnerung und selbst die Kraft der Wahrnehmung und die den Leib bildende Kraft von dem Leibe trennbar ist (Plotin bei Euseb. Praep. evang. 15, 10, 1 ff.). Es gibt eine reale Vielheit der Seelen; die höchste von allen ist die Weltseele. Die Vorstellung, daß die übrigen Seelen Teile der Weltseele seien, weist Plotin zurück (Enn. 4, 3, 7; 4, 9, 1). Die Seele durchdringt den Leib wie Feuer die Luft. Es ist richtiger, zu sagen, der Leib sei in der Seele, als, die Seele sei im Leibe, so daß es auch einen Teil der Seele gibt, in welchem kein Körper ist, indem derselbe zu seinen Funktionen der Mitwirkung des Leibes nicht bedarf; aber auch die sinnlichen Kräfte haben nicht ihren Sitz im Körper, weder in seinen einzelnen Teilen, noch auch in dem Körper als Ganzem, sondern sie sind ihm nur so gegenwärtig (*παρεῖναι, παρουσία*), daß die Seele einem jeden leiblichen Organe zu seiner Funktion die entsprechende Kraft verleiht (Enn. 4, 3, 22 und 23). In dieser Weise ist die Seele nicht nur einzelnen Teilen des Leibes, sondern dem ganzen Leibe gegenwärtig, und zwar überall ganz, ohne sich an die einzelnen Teile des Leibes zu verteilen; sie ist ganz im Ganzen und ganz in jedem Teile.

Die Seele ist *μεριστὴ μέν, ὅτι ἐν πᾶσι μέρεσι τοῦ ἐν ᾧ ἐστιν, ἀμέριστος δέ, ὅτι ὅλη ἐν πᾶσι καὶ ἐν ὁτῳοῦν αὐτοῦ ὅλη* (Enn. 4, 2, 1). An sich ist die Seele unteilbar und nur in bezug auf die Körper geteilt, da diese sie nicht ungeteilt aufnehmen können (ebenda). Offenbar will Plotin durch diese Bestimmung dem Einwurf des Severus gegen die platonische Lehre von der Mischung der Seelensubstanz entgehen. Auch in diesem Punkte zeigt sich die Mittelstellung der Seele zwischen dem *νοητὸς κόσμος* und der Erscheinungswelt (vgl. Enn. 4, 8, 8 S. 132, 31 M.). Der *νοῦς* ist durchaus ungeteilt, die *ψυχή* in gewissem Sinne ungeteilt,

---

[1]) Den gemeinsamen Boden für den Streit zwischen Longin und Plotin bildet die Identifizierung des platonischen Demiurgen mit dem Nus. Gibt man diese zu, so hält sich jedenfalls Longin, der „Philologe", treuer an die platonische Darstellung als Plotin. Dieser folgt der Auffassung des mittleren Platonismus (s. oben S. 554), nur hält er die Ideen nicht für bloße Gedanken Gottes — bezw. des Nus —, sondern läßt sie in ihm als reale Substanzen existieren. Er steht also in diesem Punkte dem platonischen Realismus wieder näher und berührt sich zugleich mit der philonischen Lehre von den Ideen als gottgeschaffenen Wesenheiten. Übrigens könnte auch schon Albinos an Realität der im göttlichen Geist vorhandenen Ideen gedacht haben, wenn er diese Didask. 9 S. 163, 28 H. für *αὐτοτελεῖς* (vgl. S. 164, 28 *αὐτοτελής* = *ἀπροσδεής*, also in seiner Existenz unabhängig und selbständig) erklärt.

in anderem Sinne geteilt (Enn. 4, 1, 1: *νοῦς μὲν οὖν ἀεὶ ἀδιάκριτος καὶ οὐ μεριστός, ψυχὴ δὲ ἐκεῖ* (insoweit sie dem Bereiche des *νοητὸς κόσμος* angehört) *ἀδιάκριτος καὶ ἀμέριστος, ἔχει δὲ φύσιν μερίζεσθαι· καὶ γὰρ ὁ μερισμὸς αὐτῆς τὸ ἀποστῆναι καὶ ἐν σώματι γενέσθαι*). Diese Doppelseitigkeit im Wesen der Seele führt dann wieder geradezu zur Setzung zweier im Verhältnis der Über- und Unterordnung stehenden Seelen, von denen die niedere *φύσις* genannt wird (Enn. 2, 3, 17; 3, 8, 4; 4, 4, 13). Ihrem Wesen nach ist die Seele im *νοῦς*, wie der *νοῦς* im *ἕν*, der Körper aber ist in ihr (Enn. 5, 5, 9 S. 190, 16 ff. M.). Von dem Einen bis zur Seele erstreckt sich das Göttliche (Enn. 5, 1, 7 a. E.). Ihren Inhalt bilden die *λόγοι*, welche dem Inhalte des *νοῦς*, den Ideen, entsprechen, und durch welche die an sich qualitätslose Materie gemodelt und zu den Dingen der Erscheinungswelt gestaltet wird (Enn. 4, 3, 10 S. 19, 25 ff. M.; 5, 8, 1 S. 203, 28 f.; 6, 2, 5 S. 267, 31 ff.; 6, 2, 21 S. 283, 23). Plotin knüpft hier an die stoische Lehre von den Keimformen (*λόγοι σπερματικοί*, s. oben S. 445) an.

Aber nicht nur die Gestaltung der Materie ist das Werk der Seele, sondern die Materie selbst ist ihr Erzeugnis. Die Seele schafft sich das Körperliche als ihren Ort. Sie ist ein Licht, das in der äußersten Weite seiner Ausstrahlung schließlich in sein Gegenteil, die Finsternis, umschlägt (Enn. 4, 3, 9 S. 18, 20 M.), und diese ist die Materie. Daß die Körper ein solches Substrat (*ὑποκείμενον*) haben, welches, selbst unverändert, der Träger aller wechselnden Formen ist, ist (mit Platon) aus dem Übergang der materiellen Stoffe ineinander zu schließen, wodurch offenbar wird, daß nicht bestimmte Stoffe, wie etwa die vier Elemente des Empedokles, ein Ursprüngliches und Unveränderliches sind, sondern alle Bestimmtheit auf einer Verbindung von Form (*μορφή*) und qualitätslosem Stoffe (*ὕλη*) beruht (Enn. 2, 4, 1 ff.; 2, 4, 6). Auch in den Ideen ist Materie und Form geeinigt; wie könnten sonst die sinnlichen Dinge ihre Abbilder sein? (Enn. 2, 4, 4.) Die Materie im allgemeinsten Sinne ist die Grundlage oder die Tiefe eines jeden (Enn. 2, 4, 5 S. 106, 7: *τὸ βάθος ἑκάστου ἡ ὕλη*). Sie ist das Dunkel, wie der *λόγος* das Licht, sie ist ein *μὴ ὄν*. Sie ist das qualitativ Unbestimmte (*ἄπειρον*), welches durch die Form bestimmt wird; als der Form entbehrend ist sie ein Böses (*κακόν*), als für die Form empfänglich ein Mittleres (*μέσον ἀγαθοῦ καὶ κακοῦ*). Sie ist zwar nicht mit der *ἑτερότης* überhaupt, wohl aber mit demjenigen Teile der *ἑτερότης*, der zu den *λόγοι* den Gegensatz bildet, identisch. Sie ist die absolute Beraubung (*στέρησις*), der volle Gegensatz zu dem *ἕν*. Wie wir dieses im wesentlichen nur durch Negation bestimmen können, weil wir seine Höhe nicht erreichen, so die Materie, weil wir zu ihrer Tiefe nicht hinabgelangen. So besteht ein scharfer Dualismus, der sich aber durch die Anschauung, daß die Finsternis nur das sich allmählich verlierende Licht, das Negative nur das schwindende Positive ist, in einen Monismus auflöst. Die *ὕλη* in den Ideen ist mit der *ὕλη* in den sinnlichen Dingen nur insofern gleich, als beide unter die allgemeine Bezeichnung der dunklen Tiefe fallen; im übrigen besteht zwischen beiderlei Materie eine ebenso große Verschiedenheit wie zwischen der ideellen und sinnlichen Form (Enn. 2, 4, 5 S. 106, 12 ff. M.: *διάφορόν γε μὴν τὸ σκοτεινὸν τό τε ἐν τοῖς νοητοῖς τό τε ἐν τοῖς αἰσθητοῖς ὑπάρχον, διάφορός τε ἡ ὕλη, ὅσον καὶ τὸ εἶδος τὸ ἐπικείμενον ἀμφοῖν διάφορον*).

Wie die sinnlich wahrnehmbare Gestalt (*μορφή*) nur ein Schattenbild (*εἴδωλον*) der ideellen ist, so ist auch das Substrat der sinnlichen Dinge nur ein Schattenbild des ideellen Substrates; dieses letztere hat gleich der ideellen Form ein wahrhaftes Sein und ist mit Recht *οὐσία* zu nennen, während die Bezeichnung des Substrates der sinnlichen Dinge als einer *οὐσία* unstatthaft ist (Enn. 2, Buch 4). Sobald übrigens die Materie hervorgeht, sind sogleich die gestaltenden

Formen in ihr. *λόγοι* genannt, die als wirkende Kräfte betrachtet werden, aber immer nach bestimmten Zielen in vernünftiger Weise tätig sind (Enn. 3, 2, 16 S. 188. 3: *ἡ τοίνυν ἐνέργεια αὐτῆς* [scil. *τῆς κατὰ τὴν ζωὴν ἐνεργείας*] *τεχνική*). Herrscht so die Vernunft, so kann die Welt nicht unvollkommen sein; betrachtet man sie genauer, so wird man bald finden, daß sie vollendet ist, sich selbst genügend, keines Dinges bedürftig. Von diesem Standpunkte aus hat Plotin ein eigenes Buch gegen die Weltverachtung der Gnostiker geschrieben (Enn. 2, Buch 9: *Πρὸς τοὺς γνωστικούς*, oder: *Πρὸς τοὺς κακὸν τὸν δημιουργὸν τοῦ κόσμου καὶ τὸν κόσμον κακὸν εἶναι λέγοντας*). Freilich scheint trotz alledem doch viel Zweckwidriges in der Welt zu sein, und so gibt Plotin eine Theodizee, die ausführlichste, die wir aus dem Altertum besitzen, namentlich in seiner Abhandlung *Περὶ προνοίας* (Enn. 3, Buch 2 und 3). Hierin und in der ganzen Lehre von dem Logos und den Logoi schließt er sich wesentlich der Stoa an.

Die Kategorienlehre des Aristoteles und auch die der Stoiker unterwirft Plotin einer ausführlichen Kritik, deren Grundgedanke ist, daß das Ideelle und das Sinnliche nicht unter die gleichen Kategorien fallen können. Er stellt dann selbst eine neue Kategorienlehre auf. Als Grundformen des Ideellen bezeichnet er im Anschluß an den platonischen Dialog Sophistes (S. 254 d ff., oben S. 309) folgende fünf: *ὄν, στάσις, κίνησις, ταὐτότης* und *ἑτερότης*. Für die sinnliche Welt gelten weder diese nämlichen Kategorien in dem gleichen Sinne, noch auch ganz verschiedenartige, sondern die gleichnamigen zwar, die aber nur in einem analogen Sinne zu verstehen sind (*δεῖ . . . ταῦτα ἀναλογίᾳ καὶ ὁμωνυμίᾳ λαμβάνειν*). Auf diese Analoga der ideellen Kategorien sucht Plotin die aristotelischen zu reduzieren (Enn. 6, Buch 1—3).

Nicht in der bloßen Symmetrie, sondern in der Herrschaft des Höheren über das Niedere, der Idee über den Stoff, der Seele über den Leib, der Vernunft und des Guten über die Seele liegt das Wesen der Schönheit, der Plotin das 6. Buch der 1. Enneade widmet. Die künstlerische Darstellung ahmt nicht bloß die sinnlichen Objekte nach, sondern höchster Gegenstand ihrer Nachahmung sind die Ideen selbst, deren Abbilder die Objekte sind. Der Künstler erhebt sich von der gemeinen Wirklichkeit zu dem Ideal, zu dem *λόγος*, durch welchen und nach welchem die Natur schafft. Was aber zur Vollendung des sinnlichen Gegenstandes fehlt, das schöpft er aus sich selbst, da er ja auch die *λόγοι* in sich hat. So heißt es Enn. 5, 8, 1 S. 203, 27 ff. M.: *δεῖ εἰδέναι ὡς οὐχ ἁπλῶς τὸ ὁρώμενον μιμοῦνται* (scil. *αἱ τέχναι*), *ἀλλ' ἀνατρέχουσιν ἐπὶ τοὺς λόγους, ἐξ ὧν ἡ φύσις· εἶτα καὶ ὅτι πολλὰ παρ' αὐτῶν ποιοῦσι. καὶ προστιθέασι γὰρ ὅτῳ τι ἐλλείπει, ὡς ἔχουσαι τὸ κάλλος.*

Infolge des Herabsteigens in die Leiblichkeit haben die menschlichen Seelen ihren göttlichen Ursprung vergessen und sind des himmlischen Vaters uneingedenk geworden. Sie wollten selbständig sein, freuten sich ihrer Selbstherrlichkeit (*τῷ αὐτεξουσίῳ*) und gerieten immer tiefer in den Abfall hinein, vergaßen auch ihre eigene Würde und ehrten das Verächtlichste. Es bedarf der Umkehr zum Besseren (Enn. 5, 1, 1). Die Freiheit ist verloren; ihr Wesen bezeichnet Plotin im Anschluß an Aristoteles durch den Satz: *ἑκούσιον . . . πᾶν, ὃ μὴ βίᾳ μετὰ τοῦ εἰδέναι* (Enn. 6, 8, 1 S. 416, 30 f. M., vgl. Aristot. Eth. Nic. Γ 3, 1111 a 22 f.). Einige Menschen bleiben im Sinnlichen befangen, halten die Lust für das Gute und den Schmerz für das Böse, suchen jene zu erlangen und diesen zu meiden und setzen hierein ihre Weisheit. Sie gleichen schwerfälligen Vögeln, die sich trotz der ihnen von der Natur verliehenen Flügel nicht in die Höhe zu schwingen imstande sind. Andere, die einer gewissen Erhebung fähig sind, aber doch das

was oben ist, nicht zu sehen vermögen, halten sich an die Tugend, wenden sich dem praktischen Leben zu und streben nach richtiger Auswahl unter dem, was doch ein Niederes ist. Aber es gibt eine dritte Klasse von Menschen göttlicher Art, die, mit höherer Kraft und schärferem Blicke begabt, dem Glanze aus der Höhe sich zuwenden und dorthin sich erheben, den Ort des finstern Nebels übersteigen und, alles Irdische verachtend, dort verweilen, wo ihr wahres Vaterland ist, und wo sie der rechten Freude teilhaftig werden (Enn. 5, 9, 1). Das sittliche Ziel bestimmt Plotin, wie es schon lange in der platonischen Schule üblich war (vgl. oben S. 543. 553. 555. 566), auf Grund von Plat. Theaet. 176 b als Verähnlichung mit Gott (*θεῷ ὁμοιωθῆναι* Enn. 1, 2, 1), wofür auch der Begriff des Wirkens gemäß dem Wesen (*ἐνεργεῖν κατὰ τὴν οὐσίαν*) und des Gehorsams gegen die Vernunft (*ἐπαΐειν λόγου*) eintritt (Enn. 3, 6, 2 S. 220, 30 ff.), was an Lehren des Aristoteles und der Stoiker erinnert. Die Verähnlichung mit Gott ist auf dem Wege der Reinigung vom Sinnlichen zu erreichen. Durch die Entfernung des Unreinen wird ohne weiteres unser ursprünglicher gottähnlicher Zustand wiederhergestellt. — Unter den Tugenden stehen auf der niedersten Stufe die politischen Tugenden (*πολιτικαὶ ἀρεταί*, zum Ausdruck vgl. Plat. Apol. 20 b, Protag. 323 a, Phaidon 82 a b). Es sind die herkömmlichen Kardinaltugenden: Einsicht (*φρόνησις*, diese mit der Stoa statt der platonischen *σοφία*), Tapferkeit (*ἀνδρεία*), Maßhaltung (*σωφροσύνη*) und Gerechtigkeit (*δικαιοσύνη*). Die Zuweisung dieser Tugenden an die einzelnen Seelenteile entspricht der Lehre Platons (s. oben S. 288. 290), nur erkennt Plotin die *σωφροσύνη* in der Übereinstimmung lediglich des *ἐπιθυμητικόν* (nicht der beiden unteren Seelenteile) mit dem *λογιστικόν* (Enn. 1, 2, 1 S. 13, 8 ff. M.; vgl. zur Begriffsbestimmung der *σωφροσύνη* oben S. 290. 556). Diese Tugenden bessern uns durch Mäßigung unserer Begierden und Affekte überhaupt und durch Beseitigung von falschen Meinungen (Enn. 1, 2, 2 S. 14, 30 ff. M.). Ihr Betätigungsgebiet ist das praktische Leben, und da sich dieses in der sinnlichen, unreinen Welt abspielt, kann ihnen nicht der höchste Rang zuerkannt werden. Dieser gebührt denjenigen Tugenden, die völlig von der Sinnlichkeit lösen — auf sie trifft die platonische Bezeichnung *καθάρσεις* (Enn. 1, 2, 3 S. 15, 18 M., vgl. Plat. Sophist. 227 c) zu — und mit Gott verähnlichen. Auch als solche Tugenden kehren die vier Kardinaltugenden wieder, aber sie äußern sich jetzt nur im Verhalten der Seele zu dem über ihr Stehenden, zum *νοῦς*, also in theoretischer Tätigkeit, die bei Plotin wie bei Aristoteles höher steht als die praktische (Enn. 1, 2, 6 S. 18, 31 ff. M.: *δικαιοσύνη ἡ μείζων τὸ πρὸς νοῦν ἐνεργεῖν, τὸ δὲ σωφρονεῖν ἡ εἴσω πρὸς νοῦν στροφή, ἡ δὲ ἀνδρεία ἀπάθεια καθ' ὁμοίωσιν τοῦ πρὸς ὃ βλέπει, ἀπαθὲς ὂν τὴν φύσιν, . . πρὸς νοῦν ἡ ὅρασις σοφία καὶ φρόνησις.* Vgl. im übrigen zur Tugendlehre Enn. 1, Buch 2).

Das Letzte und Höchste, was auf dem Wege der Verähnlichung mit Gott zu erreichen ist, liegt wie bei Philon in der ekstatischen Erhebung zu dem Einen wahrhaft Guten. Diese Erhebung geschieht nicht durch das Denken, sondern durch ein höheres Vermögen; auch die denkende Erkenntnis der Ideen bildet zu ihr nur eine Vorstufe, die überschritten werden muß. Das Höchste ist die Erkenntnis oder die Berührung des Guten selbst (*ἡ τοῦ ἀγαθοῦ εἴτε γνῶσις εἴτε ἐπαφή*, Enn. 6, 7, 36 S. 408, 19 M.); um dieser willen verschmäht die Seele selbst das Denken, das sie doch allem Übrigen vorzieht; denn auch das Denken ist noch eine Bewegung (*κίνησις*), sie aber will unbewegt sein, wie das Eine selbst es ist (Enn. 6, 7, 35 S. 407, 3 ff. M.). Sie berührt sich mit dem Einen durch das Zentrum in ihr und hat hierdurch die Möglichkeit der Gemeinschaft mit ihm (Enn. 6, 9, 8 S. 451, 19 M.; 6, 9, 10 S. 454, 22 M.). Wenn wir auf Gott

blicken, so haben wir das Ziel erreicht und Ruhe gefunden, alle Disharmonie ist gelöst, wir umkreisen ihn in einem göttlichen Reigentanze (Enn. 6, 9, 8 a. E.: χορεία ἔνθεος) und schauen in ihm die Quelle des Lebens, die Quelle des νοῦς, das Prinzip des Seins, die Ursache alles Guten, die Wurzel der Seele und genießen die vollste Seligkeit (Enn. 6, 9, 9). Doch ist's nicht ein Schauen (θέαμα), sondern eine andere Weise des Erkennens, nämlich ἔκστασις καὶ ἅπλωσις καὶ ἐπίδοσις αὐτοῦ καὶ ἔφεσις πρὸς ἁφήν u. ä. (Enn. 6, 9, 11 S. 455, 16 ff. M.). Aber nicht immer vermögen wir in diesem seligen Zustande zu verharren; wir wenden uns, da wir noch nicht ganz von dem Irdischen uns gelöst haben, nur zu leicht dem Irdischen wieder zu, und nur selten wird selbst den besten, tugendhaften und weisen, göttlichen und glückseligen Menschen das Anschauen des höchsten Gottes zuteil (Enn. 6, 9, 10 und 11). Plotin ist zu dieser Einigung mit Gott nach dem Zeugnis seines Schülers Porphyrios in den sechs Jahren, während welcher dieser bei ihm war, viermal gelangt (Porphyr. Vit. Plot. 23 S. 23, 7 ff. M.). — Einer der ältesten Schüler des Plotin war

Amelios (sein eigentlicher Name war Gentilianus, der Herkunft nach war er Etrusker: Porphyr. Vit. Plot. 7), der Plotin von 246 an in Rom lange Jahre hindurch hörte. Er schrieb Vorlesungen seines Lehrers in hundert Büchern nieder und war auch selbständig schriftstellerisch tätig. Die Erklärungen platonischer Stellen, die Proklos von ihm anführt, standen vermutlich in Kommentaren zur Politeia und zum Timaios. Amelios zeigt sofort die Grundtendenz, die die Weiterentwicklung des Neuplatonismus plotinischer Richtung beherrscht, nämlich die Neigung zu immer weiter gehender Zerspaltung der obersten Wesenheiten. Er unterschied im νοῦς drei Hypostasen, die er als einen dreifachen Demiurgen oder als drei Könige bezeichnete: τὸν ὄντα, τὸν ἔχοντα, τὸν ὁρῶντα, wovon der zweite an dem wahrhaften Sein des ersten, der dritte aber an dem des zweiten Teil hat und den ersten schaut (Procl. in Plat. Tim. I, S. 306, 1 ff. D.). Auf diese Trichotomie hat wohl die oben S. 585 besprochene Lehre des Numenios eingewirkt, dem sich Amelios auch in anderen Fragen anschloß (vgl. Procl. in Tim. II S. 277, 28 ff., III S. 33, 33 ff. D.), und auf den er durch Plotin (Porph. Vit. Plot. 14) hingeführt worden sein mag. Bemerkenswert ist noch, daß Amelios im Gegensatze zu Plotin die Einheit aller Seelen in der Weltseele behauptete (Iambl. bei Stob. Ecl. I S. 372, 25 f.; 376, 2 f. W.). — Der bedeutendste unter den Schülern des Plotin war

Porphyrios aus Tyros, geboren im Jahre 232 oder 233 n. Chr. Sein ursprünglicher Name war Malchos („König"), von Longin, den Porphyrios ebenfalls zum Lehrer hatte, und seinem Mitschüler Amelios übersetzt in Βασιλεύς und Πορφύριος (vom purpurnen Königsmantel. — Porph. Vit. Plot. 17, Eunap. Vit. soph. S. 7 Boiss.). In Rom wurde er 262/3 nach Chr. Plotins Schüler und Anhänger und scheint dort auch, nachdem er von 268 an längere Zeit in Sizilien gelebt hatte, im Anfang des 4. Jahrhunderts gestorben zu sein.

Porphyrios' Bedeutung liegt nicht nur auf dem Gebiete der Philosophie. Er erfreute sich auch als Gelehrter eines großen und berechtigten Ansehens. Seine zahlreichen Schriften (die Liste bei Bidez umfaßt 77 Nummern) betreffen außer philosophischen und philosophiegeschichtlichen Gegenständen auch Probleme der Religion und des Kultus, der Mathematik, Harmonik, Astrologie, der Geschichte, der Rhetorik und der Grammatik. Seiner Ausgabe der plotinischen Schriften nebst einleitender Übersicht über Plotins Leben und Schriftstellerei ist schon oben gedacht worden. Auch Kommentare zu einigen Büchern Plotins erwuchsen aus dem Schulverkehr (Vit. Plot. 26 S. 26, 10 ff. M.). Mit ihnen und mit einer Fülle von Kommentaren zu Platon, Aristoteles und Theophrast eröffnet

Porphyrios die lange Reihe neuplatonischer Kommentatoren. Dabei stehen die Kommentare zu Aristoteles an Zahl hinter denen zu Platon kaum zurück, und unter den aristotelischen Schriften entfällt auf die logischen der Löwenanteil. Das erklärt sich aus dem Bedürfnis nach einem logischen Unterbau, das schon in der Akademie der vorangehenden Zeit durch Aufnahme der aristotelischen Logik in das System befriedigt wurde (s. oben S. 541. 554). In diesem Zusammenhange schuf Porphyrios eine uns noch vorliegende logische Einleitungsschrift, die durch ihren dauernden Gebrauch im späteren Altertum wie im orientalischen, byzantinischen und abendländischen Mittelalter eine weltgeschichtliche Bedeutung erlangt hat, die Eisagoge, gewöhnlich als *Αἱ πέντε φωναί* oder Quinque voces zitiert, da sie die fünf Begriffe *γένος*, *εἶδος*, *διαφορά*, *ἴδιον* und *συμβεβηκός* und ihre gegenseitigen Beziehungen behandelt. Die Schrift, die den Aristoteleskommentaren zuzurechnen ist, wurde ins Lateinische (u. a. von Boëthius), Syrische, Arabische, Armenische übersetzt und selbst wieder vielfach kommentiert. Von weiteren Aristoteleskommentaren liegt uns der in Form von Fragen und Antworten verfaßte zu den Kategorien noch vor. Die freundliche Stellung des Platonikers zu Aristoteles bekundete sich auch in dem sieben Bücher umfassenden Werke *Περὶ τοῦ μίαν εἶναι τὴν Πλάτωνος καὶ Ἀριστοτέλους αἵρεσιν* (Suid. s. v. *Πορφύριος*; vielleicht damit identisch die von Elias in Porph. Isag. S. 39, 7 f. Busse genannte Schrift *Περὶ διαστάσεως Πλάτωνος καὶ Ἀριστοτέλους*, vgl. Busse, Hermes 28 [1893], 268, 1, Immisch, Philol. 65 [1906], 3). Die hier vertretene Anschauung, in der der Synkretismus des Antiochos von Askalon nachwirkte, war wahrscheinlich schon die des Ammonios Sakkas (s. oben S. 618) und zählte jedenfalls namhafte spätere Neuplatoniker (Hierokles, Simplikios und [mit Einschränkung] Ammonios Hermeiu) unter ihre Anhänger. Der verlorene Timaioskommentar bildete wohl eine Zwischenquelle zwischen dem Timaioskommentar des Poseidonios und den einschlägigen Arbeiten späterer Neuplatoniker und christlicher Genesisexegeten (vgl. K. Gronau, Berl. philol. Wochenschr. 1915, 143). Die ebenfalls verlorenen *Σύμμικτα ζητήματα* sind wichtig als Quelle für Priskian (§ 83), Nemesios (§ 84) und Chalcidius (§ 85); vgl. W. W. Jaeger, Nemesios S. 30 ff. Im übrigen seien wegen ihrer unmittelbaren oder mittelbaren philosophischen Bedeutung die folgenden uns erhaltenen Werke des Porphyrios genannt: die *Ἀφορμαὶ πρὸς τὰ νοητά* (Sententiae ad intelligibilia ducentes), eine aphoristische Zusammenstellung neuplatonischer Grundlehren, das an des Verfassers Gattin gerichtete Erbauungsschreiben *Πρὸς Μαρκέλλαν*, die auch religionsgeschichtlich wichtigen Traktate *Περὶ τῆς ἐκ λογίων φιλοσοφίας*, *Περὶ ἀγαλμάτων* (nur Bruchstücke vorhanden) und *Πρὸς Ἀνεβὼ ἐπιστολή*, das interessante Dokument porphyrischer Allegorese *Περὶ τοῦ ἐν Ὀδυσσείᾳ τῶν νυμφῶν ἄντρου* (zu Odyss. *ν*. 102—112), die Schriften *Περὶ ἀποχῆς ἐμψύχων* und der mit Unrecht dem Galen zugeschriebene Traktat *Πρὸς Γαῦρον περὶ τοῦ πῶς ἐμψυχοῦται τὰ ἔμβρυα*. Die Philosophiegeschichte, aus der ein Teil als Pythagorasvita erhalten ist, wurde bereits S. 23 und 75 berührt, von der Schrift gegen die Christen wird noch besonders die Rede sein.

Eunapios (Vita soph. S. 9 Boiss.) setzt den Ruhm des Porphyrios vorzugsweise darein, die plotinische Lehre, die in der eigenen Darstellung ihres Urhebers als schwierig und dunkel erschienen sei, durch seine klare und gefällige Darstellung dem allgemeinen Verständnis zugänglich gemacht zu haben. Doch unterscheidet sich die porphyrische Doktrin von der plotinischen nicht nur in Einzelheiten, sondern auch im ganzen durch ihren mehr praktischen Charakter und die stärkere Betonung des Religiösen. Porphyrios setzt den Zweck des

Philosophierens in das Seelenheil (ἡ τῆς ψυχῆς σωτηρία, Porphyr. bei Euseb. Praep. evang. 4, 8, 1; 14, 10, 5). Die Schuld des Bösen liegt in der Seele, nämlich in ihrer auf das Niedere gerichteten Begierde, nicht in dem Leibe als solchem (ad Marcellam 29). Die Mittel der Befreiung vom Bösen sind: die Reinigung (κάθαρσις) durch Askese und die philosophische Gotteserkenntnis. Die Tugendlehre wurde von Porphyrios weiter ausgebaut. Er unterscheidet vier Arten von Tugenden. Auf der untersten Stufe stehen wie bei Plotin die politischen, deren Wesen in der Metriopathie, d. h. der Mäßigung der Affekte und ihrer Unterordnung unter den λογισμός besteht. Sie zielen auf einen nicht schädigenden Verkehr mit dem Nebenmenschen ab; daher ihr Name „bürgerliche Tugenden". Über ihnen stehen die kathartischen Tugenden, die die Reinigung vom Körperlichen und Befreiung von den Affekten, also nicht mehr Metriopathie, sondern Apathie zum Ziele haben, die sich in der πρὸς θεὸν ὁμοίωσις vollendet. In den Tugenden des nächst höheren Ranges, für die kein Name genannt wird, wendet sich die Seele dem νοῦς zu und läßt sich durch ihn bestimmen. Die vollkommensten Tugenden, die paradeigmatischen, gehören nicht mehr der Seele, sondern dem νοῦς an. Sie sind die Urbilder, die seelischen die Abbilder. Auf allen vier Stufen kehren die vier Kardinaltugenden Einsicht (Weisheit), Tapferkeit, Maßhaltung und Gerechtigkeit wieder, jedoch verschieden in Sinn und Rang (Sent. 32, 2 ff.). — Bei aller Frömmigkeit gesteht Porphyrios doch der Mantik und den theurgischen Weihungen nur eine untergeordnete Bedeutung zu; besonders in seinem höheren Lebensalter (namentlich in dem Briefe an den ägyptischen Priester Anebon) warnte er dringend vor ihrem Mißbrauch. In diesem Punkte unterscheidet sich Porphyrios sehr von seinem Schüler Iamblichos und dessen Anhängern, insbesondere auch von der an Iamblichos anknüpfenden pergamenischen Schule. — Die Enthaltung von animalischer Nahrung empfiehlt er aus religiösen Gründen (s. Bernays, Theophr. Schr. Über Frömmigkeit [mit krit. u. erkl. Bem. zu Porph. Schr. über Enthalts.] S. 4 ff.). — Die Ansicht, daß die Welt ohne zeitlichen Anfang sei, verteidigte Porphyrios gegen die Einwürfe des Attikos und des Plutarch (Procl. in Tim. I, S. 382, 13 ff. D.), schloß sich also der peripatetisierenden Auffassung des platonischen Timaios (s. oben S. 356) an.

Die Lehren der Christen, insbesondere die von der Gottheit Jesu, bekämpfte Porphyrios während seines Aufenthaltes in Sizilien in 15 Büchern κατὰ Χριστιανῶν, die von den Kirchenvätern öfters erwähnt werden. Er verfuhr dabei mit einem Scharfsinn und einer Gründlichkeit, die seiner philologischen Schulung alle Ehre machen, und kann in manchen Punkten als Vorläufer moderner Bibelkritik angesehen werden. So erklärte er z. B. die Weissagungen im Buche Daniel, das in der Zeit von 167—165 vor Chr. geschrieben ist, ganz richtig für vaticinia ex eventu und wies die Unechtheit des Buches nach. Methodios, Eusebios von Kaisareia, Apollinarios von Laodikeia und Philostorgios, vielleicht auch Makarios Magnes, haben Widerlegungsschriften verfaßt, welche aber ebensowenig wie die Schrift des Porphyrios selbst, die die Kaiser Valentinian III. und Theodosius II. im Jahre 448 verbrennen ließen, auf uns gekommen sind. Wohl aber sind uns Fragmente des porphyrischen Werkes erhalten.

§ 81. Iamblichos und die syrische Schule. Iamblichos aus Chalkis in Koilesyrien (gest. um 330), ein Schüler des Porphyrios, baut das plotinisch-porphyrische System durch Zerspaltung und Mehrung der Wesensstufen weiter aus,

wobei das Prinzip triadischer Teilung eine Rolle spielt. Nach dem Urwesen setzt er ein zweites Eine an, zerlegt das Reich des Nus in das Intelligible und Intellektuelle, läßt noch einen weiteren Nus folgen und lehrt eine Dreiheit der Seele. Bei der Komplizierung des Systems geht das theologische Interesse dem philosophischen zur Seite. Zahlreiche Klassen über- und innerweltlicher Götter bilden verschiedene Stufen der Wesenskala, und wie die Götter, so finden auch die Engel, Dämonen und Heroen in der gesamten Ordnung ihre bestimmte Stelle. Mit der in Iamblichs orientalischem Wesen liegenden Mystik verband sich hier eine scholastische Tendenz, eine Verbindung, die für die weitere Entwicklung der neuplatonischen Metaphysik in der athenischen Schule bestimmend war. Noch wichtiger ist, daß er in der Ausdeutung der platonischen Dialoge eine feste Methode durchführte, durch die er die bis dahin herrschende Regellosigkeit der Allegorese beseitigte und es ermöglichte, die neuplatonische Metaphysik planmäßig auf Platon zu begründen. Auch hierin war er der Vorläufer der athenischen Schule.

Von Iamblichos' Anhängern und Mitgliedern der syrischen Schule sind Theodoros von Asine, Sopatros von Apameia und Dexippos zu nennen. Unter ihnen bildete Theodoros durch weitere Ausgestaltung des Triadensystems eine Etappe auf dem Wege von Iamblich zu Proklos. — Iamblichs Schüler Aidesios war das Verbindungsglied zwischen der syrischen und der pergamenischen Schule.

Die antiken Nachrichten über Leben, Schriften und Lehren dieser Philosophen sind aus Zeller III 2[4] S. 735 ff. 783 ff. 787 f. 795 f. zu entnehmen. Für Iamblichos' und Sopatros' Leben hauptsächliche, aber unzuverlässige Quelle Eunapios Vit. sophist. S. 11 ff. 21 f. Boiss. Über Iamblichos und Sopatros auch Artikel des Suidas. Testimonia über Sopatros gesammelt bei Fr. Focke (s. unten S. 222*). Liste der Schriften des Iamblichos bei Zeller III 2[4] S. 739 Anm. 1, 741 Anm. 3, des Theodoros von Asine ebenda S. 783 Anm. 1.

Erhaltenes. Ausgaben:

Iamblichos, De vita Pythagorica liber, ed. Theoph. Kiessling. Lips. 1815—1816 (enthält auch Porphyrios' Leben des Pythagoras und die anonyme Pythagorasvita bei Photios cod. 249). Ed. Westermann, Paris 1850 (in der Cobetschen Ausg. des Diog. Laërt.). Rec. A. Nauck, Petersb. 1884. Neue Ausgabe von L. Deubner in Vorbereitung (Bibl. Teubn.). — Adhortatio ad philosophiam (Protrepticus), ed. Kiessling, Lips. 1813. Ed. H. Pistelli, Lips. 1888. — *Περὶ τῆς κοινῆς μαθηματικῆς ἐπιστήμης* (*λόγος τρίτος*), in: Villoison, Anecd. graec. II, S. 188 ff. Venet. 1781. De comm. math. scientia, ed. N. Festa, Lips. 1891. — In Nicomachi arithm. introduct. liber, ed. H. Pistelli, Lips. 1894. — Theologumena arithmeticae. Accedit Nicomachi Geraseni institutio arithmetica, ed. F. Ast, Lips. 1817. Neue Ausgabe in Vorbereitung; Vorarbeit: E. Pistelli, Per la critica dei Theolog. arithmetica, Studi ital. di filol. class. 5 (1897), 425—428. — De mysteriis liber, ed. Thom. Gale, Oxon. 1678.

Ed. Gust. Parthey, Berol. 1857. Iambl. on the mysteries of the Egyptians, Chaldeans and Assyrians, transl. from the Greek by Thom. Taylor, 2. edit., London 1895. Fragmente bei Stobaios s. Indices zu Stobaios. Die Fundorte weiterer Fragmente und Auszüge bei Zeller III 2[4] S. 739 Anm. 1. Die sehr wünschenswerte Fragmentsammlung ist von G. Mau, Die Religionsphil. Kaiser Julians S. VI, und von Kintrup (vgl. Kroll, Artikel Iambl. 3 bei Pauly-Wissowa-Kroll S. 650) in Aussicht gestellt.

Theodoros von Asine. Fragmente und Anführungen bei Proklos in den Kommentaren zum Timaios (s. Diehls Index auct.) und zur Politeia (I 253—255 Kroll) und in der Theologia Platonis, bei Ammonios im Kommentar zur I. Analyt. 1, 9 Wallies und bei Olympiodor im Kommentar zum Phaidon 193, 29 Norvin.

Sopatros gehören möglicherweise das von Phot. Bibl. cod. 161 exzerpierte Werk (vgl. Focke [unten S. 222*] S. 63 ff., dessen Argumentation aber die aus Suid. s. v. *Σώπατρος* [IV] S. 849, 16 f. und Phot. S. 105 a 10 f. erwachsenden Bedenken nicht zerstreut) und der Regentenspiegel bei Stob. IV S. 212, 13 ff. H. (vgl. Fr. Wilhelm, Rhein. Mus. 72 [1918], 374 ff.).

Dexippi in Arist. categorias dubitationes et solutiones primum, ed. L. Spengel, Monach. 1859. Ed. Ad. Busse (Comm. in Arist. Gr. [s. oben S. 365] IV 2), Berol. 1888.

Iamblichos hörte zuerst den Peripatetiker Anatolios (s. § 86), einen Schüler des Porphyrios, dann auch diesen selbst (Eunap. Vit. soph. S. 11 f. Boiss.). Er starb unter Konstantin dem „Großen" (306—337) und war zu der Zeit, als dieser seinen Schüler Sopatros hinrichten ließ, nicht mehr am Leben (Eunap. Vit. soph. S. 20 f.). Außer Kommentaren zu Platon und Aristoteles und der *Χαλδαϊκὴ τελειοτάτη θεολογία* (deren 28. Buch von Damasc. de princ. 43 Anf. zitiert wird), verfaßte er unter anderem die noch erhaltenen Schriften: *Περὶ τοῦ Πυθαγορικοῦ βίου*, *Λόγος προτρεπτικὸς εἰς φιλοσοφίαν*, *Περὶ τῆς κοινῆς μαθηματικῆς ἐπιστήμης*, *Περὶ τῆς Νικομάχου ἀριθμητικῆς εἰσαγωγῆς* und die *Θεολογούμενα τῆς ἀριθμητικῆς*, die zusammen mit anderen, jetzt verlorenen, Abhandlungen sämtlich Teile seines größeren, zehn Bücher umfassenden Werkes, der *Συναγωγὴ τῶν Πυθαγορείων δογμάτων*, waren. Die gleichfalls erhaltene Schrift *Ἀβάμμωνος διδασκάλου πρὸς τὴν Πορφυρίου πρὸς Ἀνεβὼ ἐπιστολὴν ἀπόκρισις καὶ τῶν ἐν αὐτῇ ἀπορημάτων λύσεις*, gewöhnlich unter dem Titel De mysteriis Aegyptiorum zitiert, wird von Neueren dem Iamblich vielfach abgesprochen, jedoch ohne zureichende Gründe. Von verlorenen Abhandlungen liegen zahl- und z. T. auch umfangreiche Fragmente und Reflexe vor. Die auf uns gekommenen vorgeblichen Briefe des Kaisers Julian (geb. 332) an Iamblichos sind untergeschoben. Daß der Kaiser mit dem Philosophen nicht korrespondieren konnte, ergibt sich schon aus dem Zeitverhältnis. Die Ansicht (Bruckers und anderer), daß ein aus Libanios bekannter jüngerer Iamblich, wahrscheinlich der Enkel des berühmten Philosophen, Adressat dieser Briefe sei, ist neuerdings von Joh. Geffcken (Kaiser Julianus S. 145), der übrigens an der Unechtheit der Briefe festhält, wieder aufgenommen worden. Die überschwängliche Verherrlichung des in diesen Briefen Angeredeten spricht aber mit größerer Wahrscheinlichkeit dafür, daß das vielgefeierte und auch von Iulian hochverehrte Schulhaupt gemeint sei.

Bei Iamblich zeigt sich noch in weit höherem Maße als bei Amelios das Bestreben, die übersinnlichen Hypostasen zu vermehren und das Absolute durch immer neue Zwischenglieder von der Erscheinungswelt stärker abzurücken, zugleich aber auch, durch Zerlegung solcher Glieder in einander koordinierte Hypostasen für immer weitere Begriffsspaltungen und verfeinerte Nuancierungen

Raum zu gewinnen.[1]) Über das ἕν des Plotin stellt er noch ein anderes, schlechthin erstes ἕν, welches jenseits aller Gegensätze liege und auch nicht das Gute sei, sondern als völlig eigenschaftslos noch über dem Guten stehe. Unter diesem durchaus unaussprechlichen Urwesen (ἡ πάντῃ ἄρρητος ἀρχή nach Damasc. de princ. 43 Anf.) steht dasjenige ἕν, welches (wie Plotin gelehrt hat) mit dem ἀγαθόν identisch ist. Sein Erzeugnis ist die intelligible Welt (κόσμος νοητός), aus welcher wiederum die intellektuelle Welt (κόσμος νοερός) hervorgegangen ist (Procl. in Tim. I S. 308, 21 D. u. a. St.). Der κόσμος νοητός umfaßt die Objekte des Denkens (die Ideen), der κόσμος νοερός aber die denkenden Wesen. Die Elemente des κόσμος νοητός sind: πατήρ (ὕπαρξις), δύναμις (δύναμις τῆς ὑπάρξεως) und νοῦς (νόησις τῆς δυνάμεως). Der κόσμος νοερός ist ebenfalls dreigliedrig. Sein erstes Glied heißt wieder νοῦς, das dritte δημιουργός; zwischen beiden steht eine vermittelnde Hypostase, deren Wirksamkeit sich in der Erzeugung göttlichen Lebens äußert. Doch scheint Iamblichos diese drei Glieder wieder in sieben zerlegt zu haben (Procl. in Tim. I S. 308, 21 ff. D., Damasc. d. princ. 54 S. 108, 18 f., 120 S. 310, 6 f. R. u. a. St.). Zwischen den in κόσμος νοητός und κόσμος νοερός zerteilten νοῦς und die Seele schiebt sich vermittelnd ein zweiter νοῦς. Während jener außer Berührung mit dem Seelischen steht, hält dieser die Seele zusammen und wirkt auf sie ein. Das Seelische ist wiederum dreigliedrig geordnet; die überweltliche Seele hat zwei andere Seelen aus sich hervorgehen lassen (Iambl. bei Procl. in Tim. II S. 240, 5 f. D.). Der Welt gehören an als in ihr enthaltene Wesen die Seelen der Götter des polytheistischen Volksglaubens, der Engel, der Dämonen und Heroen, von denen allen Iamblichos ganze Massen kennt, die er pythagorisierend nach einem Zahlenschematismus bestimmt und in eine phantastische Rangordnung bringt (Iambl. b. Stob. Ecl. I S. 372, 18 ff. 455, 4 f. W. u. ö., Procl. in Tim. III S. 197, 12 ff. D. u. a. St.). Die letzte Stelle in dem Existierenden nimmt selbstverständlich das Sinnliche ein. Die Schrift De mysteriis Aegyptiorum spricht die Übervernünftigkeit nicht nur (wie Plotin) dem höchsten, überseienden Wesen, sondern allen Göttern und den anderen übermenschlichen Wesenheiten insgesamt zu. Die Erkenntnis der Götter ist nach dieser Schrift unserm Wesen angeboren und liegt aller Erwägung und Kritik voraus. Sie ist mit dem wesenhaften Verlangen der Seele nach dem Guten unmittelbar gegeben. Es ist deshalb unrichtig zu sagen, man gebe zu, daß Götter existieren. Ja man darf streng genommen nicht einmal von einer Erkenntnis der Götter reden. Denn jede Erkenntnis setzt eine Scheidung von Subjekt und Objekt voraus, die unserm unlösbaren und apriorischen Zusammenhange mit der Gottheit nicht entspricht. Beim Erkennen im gewöhnlichen Sinne poniert man von den zwei Gliedern eines logischen Gegensatzes den einen und negiert den andern.

---

[1]) Der Annahme Geffckens (Kaiser Julianus S. 14. 130), daß Iamblichs Triebfeder die streberische Absicht gewesen sei, seine Vorgänger zu überbieten und dadurch zu verdrängen, kann ich mich nicht anschließen. Die Komplizierung des Systems lag im Keime schon in der Grundtendenz des Neuplatonismus nach einem möglichst vermittelten Zusammenhange zwischen dem höchsten Übersinnlichen und der sinnlichen Welt. Dazu gesellten sich noch das scholastische Behagen an dem künstlichen Aufbau eines reichgegliederten Schematismus und das im Texte sogleich zu berührende Absehen auf eine umfassende theologische Systematik. Auf demselben Wege wie Iamblich ging ja vor ihm schon Amelios und nach ihm wieder Proklos, und letzten Endes erklärt sich Plotins Hinausgreifen über den mittleren Platonismus aus dem gleichen Bestreben, die Transzendenz des obersten Wesens durch einen von ihm zur Welt herabgehenden geordneten Stufenbau zu erhöhen und systematisch zu festigen.

Unsere Beziehung zur Gottheit ist aber über jeden derartigen Gegensatz erhaben (1, 3 S. 7 f. 10 P.). Gleichwohl unternimmt es Iamblich auch hier, in diskursivem Verfahren Wesen und Ordnung der höheren Hypostasen zu erörtern. Daß er dabei nicht umhin kann, seinem Prinzip unmittelbarer Intuition etwas zu vergeben, liegt auf der Hand. Gerade dadurch ist die Schrift De mysteriis interessant, insofern sie einen dem religiös-philosophischen Synkretismus der neuplatonischen Schule anhaftenden Widerspruch besonders deutlich hervortreten läßt. Ihr Verfasser ist sich einerseits klar über die Unmittelbarkeit des religiösen Bewußtseins und seine Unabhängigkeit von verstandesmäßiger Deduktion. Auf der andern Seite aber mag er nicht darauf verzichten, den religiösen Glauben, für den er übrigens den unbedingtesten Konservativismus verlangt, auf dem Wege philosophischer Spekulation rationell zu begründen und zu systematisieren. Wir werden später (§ 83) sehen, wie das Widerspruchsvolle einer solchen Rationalisierung des Unrationalen bei Damaskios zum Bewußtsein kommt und ihn zu einer eigenartigen Theorie veranlaßt.

Die fortschreitende Zerspaltung und Mehrung der Hypostasen bei Iamblich hängt nun mit einer andern Eigentümlichkeit zusammen, durch welche dieser Philosoph in der Geschichte des Neuplatonismus Epoche macht. Es gilt ihm, religiöse Tradition griechischer und orientalischer Herkunft in möglichst großem Umfange in sein System aufzunehmen und die Gottheiten dieser Tradition seiner Hypostasenordnung einzureihen. Er hat damit der weiteren Entwicklung der neuplatonischen Metaphysik die Wege gewiesen. Die mystische Religiosität des Neupythagoreismus und verwandter Richtungen begegnet sich hier mit dem allegorisierenden Rationalismus der Stoa und Philons. Mystiker ist Iamblich auch außerhalb der Sphäre seines metaphysischen Systems. Der Glaube an Wunder, an übernatürlichen Verkehr mit Gottheiten und an Weissagungen spielt in seinem Denken und Wirken eine große Rolle. Man darf aber nicht, wie es gewöhnlich — auch von Zeller — geschieht, das mystisch-religiöse Element in Iamblichs Wesen dem philosophischen gegenüber in den Vordergrund rücken und Iamblich als Theologen und Theurgen aus der wissenschaftlich philosophischen Entwicklung des Neuplatonismus herausfallen lassen. Seine Bedeutung liegt auf der philosophischen Seite, und zwar des Näheren darin, daß er für die Exegese platonischer Dialoge eine feste, den Bedürfnissen seiner Schule entgegenkommende Methode schuf. Der Neuplatonismus wollte nichts anderes sein als Platoninterpretation. Tatsächlich vertrat er Lehren, die von den platonischen weit ablagen. Wer nun den Weg wies, die neuen Lehren in einheitlicher und konsequenter Weise auf dem Grunde der platonischen Dialoge aufzubauen, verdiente vom neuplatonischen Standpunkte aus in der Tat den Namen des „Göttlichen", mit dem Männer wie Syrian, Proklos, Damaskios und Simplikios Iamblich beehren. Mit dem Prinzip der Einheitlichkeit und konsequenten Systematik war Iamblich Bahnbrecher für die spätere neuplatonische Exegese. Noch Porphyrios hatte in seiner Allegorese ohne feste Regel dem Wortlaute Gedanken unterschoben, wie sie sich ihm von Fall zu Fall empfahlen. Sein gelehrtes Interesse, sein Bestreben, die Deutungen auf Überliefertes in Literatur, Sage, Religion und Kultus zu begründen, legten ihm Fesseln an und hinderten ihn, seine Exegese frei nach den Gesichtspunkten der neuplatonischen Metaphysik und unter Wahrung eines geregelten Verfahrens zu gestalten. Er spann seine Fäden, jenachdem ein Anknüpfungspunkt sich bot, bald hierhin, bald dorthin, ihre Zusammenfügung zu einem glatten Gewebe kümmerte ihn nicht. Demgegenüber schuf Iamblich für die Interpretation platonischer Dialoge eine feste Norm. Sie verlangt zunächst

mit dem Gesetze des einen Zielpunktes (εἷς σκοπός), daß das Proömium eines Dialoges und der eigentliche Dialog und innerhalb des letzteren wieder seine verschiedenen Teile in engsten dogmatischen Zusammenhang miteinander gebracht und einheitlich interpretiert werden. Ist ein Dialog beispielsweise in der Hauptsache physikalischen Inhaltes, so hat für alle seine Teile einschließlich des Proömiums die physikalische Exegese stattzufinden, ist er ethisch, die ethische usw. Nun stehen aber, wie Iamblich in Ausgestaltung der Theorie der platonischen Politeia (s. oben S. 287 f.) und pythagoreischer Lehre annimmt, die Gebiete der Metaphysik, der Mathematik und der Physik miteinander in innigstem Zusammenhange. Das Metaphysische ist Musterbild (παράδειγμα) des Mathematischen, das Mathematische Abbild (εἰκών) des Metaphysischen, und das gleiche Verhältnis besteht wieder zwischen dem Mathematischen und dem den Gegenstand der Physik bildenden Sinnlichen. Mit dem Mathematischen steht aber auch das Ethische in enger Verbindung. Jedes dieser Reiche birgt in sich Verhältnisse, die denen der anderen analog, wenn auch nach dem besonderen Charakter dieses Reiches modifiziert sind. So kann die Interpretation, ohne das Gesetz des εἷς σκοπός zu übertreten, jeweils vom Ethischen und Physikalischen ins Mathematische, von diesem ins Metaphysische übergreifen oder auch mit Überspringung der Mittelglieder das Physikalische metaphysisch, das Ethische metaphysisch oder physikalisch verwerten. Will man sich Iamblichs Auffassung durch ein Bild verdeutlichen, so läßt sich das Gesamtbereich des Alls einem großen Gebäude vergleichen, dessen in verschiedenen Stockwerken — dem Metaphysischen, Mathematischen, Sinnlichen überhaupt (Physischen) und speziell Menschlichen (Ethischen) — gelegene Räume eine im Grunde gleiche, aber doch nach den baulichen Bedingungen der Stockwerke differenzierte Verteilung und Einrichtung zeigen, und jedes ergiebigere Textesstück hat, iamblichisch interpretiert, die Bedeutung eines das Gebäude in seiner gesamten Höhe durchgleitenden Aufzuges, der die Möglichkeit bietet, die verschiedenen Stockwerke in der Betrachtung zu verbinden und ihre übereinstimmenden und unterschiedlichen Eigentümlichkeiten kennen zu lernen. So ergab sich ein festes Verfahren, das Einheitlichkeit und Konsequenz der Exegese mit einer möglichst umfassenden Ausnützung jeder Platonstelle verband und — das war für die neuplatonische Interpretation von besonderem Werte — überall den Weg ins Metaphysische öffnete. Daß dieses Verfahren zu den Gesetzen einer philologischen, den genuinen Sinn feststellenden Textesdeutung im schroffsten Widerspruche steht, ist klar; aber, die freie Stellung des Neuplatonismus zu Platon einmal zugegeben, entbehrt es in seiner scharfen Folgerichtigkeit und schrankenlosen Verwertbarkeit für eine weitumspannende Systematik nicht einer gewissen Größe, und wie es aus neuplatonischen Voraussetzungen hervorgegangen ist, war es auch für die weitere Entwicklung des Neuplatonismus von großer Tragweite. Das läßt namentlich Proklos' Timaioskommentar, der sich dieses Verfahrens bedient, aufs deutlichste erkennen.[1])

Wie in der Metaphysik, so geht Iamblich auch in der Ethik durch erweiterte Gliederung und schärfere Bestimmungen über seine Vorgänger hinaus. Er unterscheidet zunächst mit Porphyrios die politischen, kathartischen und paradeigmatischen Tugenden und eine zwischen den beiden letzten Klassen gelegene Gattung. Diese bestimmt er als die der theoretischen Tugenden, deren Wesen in der Betrachtung der göttlichen Ordnungen, ihres Hervorgangs aus

[1]) Man vgl. zu dieser Darstellung das Genethliakon für C. Robert, Berlin 1910, S. 128 ff., wo auch die Belege verzeichnet sind.

dem letzten Prinzip und ihrer besonderen Eigentümlichkeiten besteht. Damit ist eine Folie für die paradeigmatischen Tugenden gewonnen: in der Ausübung der theoretischen stellt die Seele den Nus als Objekt der Betrachtung sich gegenüber, ist selbst also außerhalb des Nus; vermittelst der paradeigmatischen geht sie in den Nus, der (als Ort der Ideen) das Paradeigma aller Dinge ist, selbst ein. Alle diese Klassen liegen mit ihren Beziehungen innerhalb der Sphäre des Seienden. Über ihnen stehen die hieratischen Tugenden, die sich in dem (ekstatischen) Aufgehen in das überseiende Urwesen, das Eine, betätigen und daher auch die einheitlichen (*ἑνιαῖαι*) genannt werden (Ammon. in Arist. de interpr. S. 135, 14 ff., Olymp. in Plat. Phaedon. 2, 138 ff., S. 113 f. Norv.). Das Verhältnis der von Marin. Vit. Procl. 26 als iamblichisch bezeichneten theurgischen Tugenden zu dieser Skala läßt sich nicht genau bestimmen. — Unter Iamblichos' Schülern ragt

Theodoros von Asine hervor. Er hatte zuerst Porphyrios gehört, dessen Einfluß in einigen Punkten seiner Lehre, so in dem Satze von der Vernunftbegabtheit der Tierseelen (Nemes. 2, 51 S. 117 M.; hier ist auch die abweichende Ansicht Iamblichs berührt) zutage tritt. Das Wesentliche seines Systems aber verdankte er Iamblich. Er baute dessen Triadensystem weiter aus und nahm insofern eine Mittelstellung zwischen Iamblich und Proklos ein, wiewohl der letztere in den Einzelheiten seiner Trichotomie andere Wege einschlug. Zunächst schied Theodoros in üblicher Weise das Erste (Eine), den Nus und die Seele (Procl. in Tim. III S. 226, 5 ff. D.). Das iamblichische zweite *ἕν* fiel bei ihm mit dem Intelligibeln zusammen. Das Gesamtbereich des Nus umfaßte, jedenfalls der Dreiteilung zuliebe, neben dem Intelligibeln und Intellektuellen auch das Demiurgische. Jede dieser drei Hypostasen wurde wieder in drei Glieder zerlegt. Im Demiurgischen war jedes Glied wieder eine Triade. Die Glieder der intellektuellen Triade standen zu den entsprechenden der demiurgischen und diese wieder zu den drei Seelen, die Theodoros mit Iamblich ansetzte, in ursächlicher Beziehung (Procl. in Tim. II S. 274, 16 ff. D.). Mathematische, astronomische und anderweitige Anknüpfungspunkte wurden für diese Hypostasenlehre, z. T. nach dem Vorgang Früherer, gesucht und verwertet (Procl. in Tim. II S. 274, 13 ff. III S. 64, 11 ff. D., in Eucl. S. 130, 16 ff. Fr.) und selbstverständlich die Gottheiten des Volksglaubens in dem System untergebracht (Procl. in Tim. III S. 173, 24 ff., 178, 10 ff. u. a. St.).

Dargelegt waren Theodoros' Lehrmeinungen in erster Linie jedenfalls in seinen Platonkommentaren, insbesondere dem zum Timaios, aus welchem Proklos vieles mitteilt. Eine Probe seiner Exegese bietet das wohl einem Politeiakommentar entnommene Stück bei Procl. in Remp. I S. 253 ff. Kr. über die gleiche sittliche Beanlagung von Mann und Frau. Neben ethisch-politischen, ethnologischen, mythologischen und anthropologischen Argumenten steht hier die dem Platon (Tim. 22 a ff.) nachgeahmte Berufung auf ägyptische Priesterweisheit, die verkündete, daß göttliche Seelen auch in Frauen hinabsteigen und Helena eine Aphrodite war, von der die Dichter aus Unkenntnis der Wahrheit Übles berichteten (vgl. Plat. Politeia 586 c, Phaidr. 243 a f.). — Von

Sopatros von Apameia, den Eunapios Vit. soph. S. 21, 2 ff. (vgl. S. 12, 17 f.) als den bedeutendsten unter Iamblichs Schülern rühmt, wissen wir einiges Nähere nur über sein Leben. Er ging, als sich nach dem Tode Iamblichs dessen Anhänger nach allen Richtungen zerstreuten, nach Konstantinopel und gewann hier am Hofe Konstantins I. eine bedeutende Stellung, die ihm, wenn Eunapios recht berichtet, ermöglichte, den Kaiser auch philosophisch zu beeinflussen. Der Neid einer Gegenpartei führte aber seinen Sturz herbei, und Kon-

stantin ließ ihn hinrichten, um damit, wie Suidas angibt, seine eigene Lossagung von der hellenischen Religion zu beglaubigen. Das läßt darauf schließen, daß Sopatros sein Ansehen zur Propaganda für den Polytheismus benutzte. Seine Schrift *Περὶ προνοίας καὶ τῶν παρὰ τὴν ἀξίαν εὐπραγούντων ἢ δυσπραγούντων*, wohl eine Theodizee, wird von Suidas genannt. Ist er der Sopatros, über dessen zwölf Bücher umfassende *Ἐκλογαί* Photios cod. 161 berichtet, so hat er sich auch der Polymathie befleißigt und aus zahlreichen Schriftstellern allerlei bunten Stoff zusammengetragen. Der vielleicht ihm gehörige Regentenspiegel bei Stob. IV S. 212, 13 ff. H. verrät Bekanntschaft mit der Literatur *περὶ ἀρχῆς*. — In etwas schärferen Umrissen erscheint uns der bei Simpl. in Cat. S. 2, 25 als Iamblicheer bezeichnete

Dexippos durch seine erhaltene Erklärung der aristotelischen Kategorien, die als Beispiel eines Kommentars in Dialogform für die noch immer ausstehende Geschichte der Kommentartechnik Beachtung verdient.[1]) Von dem Historiker gleichen Namens ist dieser Dexippos zu sondern.

§ 82. Die pergamenische Schule ist durch ihren Begründer, den Iamblichschüler Aidesios, mit der syrischen (§ 81) verknüpft. Sie gestaltet die iamblichische Theorie, die sie übernimmt, nicht weiter aus. Die wissenschaftliche Arbeit tritt in ihr überhaupt zurück gegen die Verwertung des Neuplatonismus in praktisch-religiöser Richtung: ihr Feld ist die Pflege geheimnisvoller Einwirkungen auf die übersinnliche Welt (Theurgie) und die Erhaltung und Wiederherstellung des Polytheismus. Für die Theurgie bietet Maximos ein typisches Beispiel. Hauptvertreter der polytheistischen Reaktion ist der Kaiser Julian der „Abtrünnige“ (regierte 361 bis 363), der die iamblichisch gedeutete hellenische Religion als Staats- oder wenigstens bevorzugte Religion wiedereinzuführen sucht. Das neuplatonische Bekenntnis tritt in seinem uns vorliegenden umfangreichen literarischen Nachlasse zutage. Wahrscheinlich zur Unterstützung der heidnischen Propaganda ist des Sallustios erhaltene Schrift Über Götter und Welt verfaßt. Über das Leben der bedeutendsten Neuplatoniker des pergamenischen Kreises unterrichtet uns in sehr unzureichender Weise Eunapios durch seine Biographiensammlung.

Antike Nachrichten über Leben, Schriften und Lehren: Der Geschichtsschreiber der Schule ist der nur mit Vorsicht zu benutzende Eunapios, der über Aidesios, Maximos, Priskos, Iulianos, Chrysanthios u. a. berichtet. Für mehrere Männer dieses Kreises (Maximos, Iulianos, Chrysanthios) enthält Suidas Artikel. Manches Persönliche bieten die Schriften des Julian und des Rhetors Libanios. S. im übrigen das Material bei Zeller III 2⁴ S. 787 ff., für Julian besonders bei Geffcken, Kaiser Julianus, und v. Borries, Artikel Iulianos (26) bei Pauly-Wissowa-Kroll. Zur Ikonographie Julians die unten S. 223* verzeichneten Arbeiten. Literarisch über Julians Äußeres Amm. Marc. 25, 4, 22, Gregor. von Naz. orat. 5 (c. Jul. 2), 23; dazu R. Asmus, Philol. 65 (1906), 410 ff.

[1]) Mit der Form des katechetischen Dialoges war Porphyrios in seinem ebenfalls erhaltenen Kategorienkommentar vorangegangen.

Erhaltenes. Ausgaben:

Juliani imp. Opera, ed. Petrus Martinius et Car. Cantoclarus, Par. 1583. Ed. Dion. Petavius, Paris 1630. Ed. Spanheim, Lips. 1696. Iul. imper. quae supersunt rec. F. C. Hertlein, 2 voll., Lips. 1875 f. The works of J. with and Engl. transl. by W. C. Wright, 2 voll., Lond. 1913. 1914. Iuliani imper. libror. contra Christianos quae supersunt coll. rec. proleg. instrux. C. I. Neumann, Lipsiae 1880, auch von demselben ins Deutsche übersetzt, Leipzig 1880. K. J. Neumann, Ein neues Bruchstück aus Kaiser Julians Büchern gegen die Christen, Theol. Literaturzeit. 24 (1899), 298—304 (anknüpfend an Bidez et Cumont, Recherches etc., s. unten S. 223*). Epistolae, ed. L. H. Heyler, Mainz 1828. Neu entdeckte Briefe: Papadopulos-Kerameus, Syllogos 1885, Rhein. Mus. 42 (1887), 15—37, wiederabgedruckt mit ital. Übers. und histor. Bemerk. von D. Largajolli und P. Parisio, Nuovi studi intorno a Giuliano imperatore, Riv. d. filol. 17 (1889), 289—375. Fr. Cumont, Fragments inédits de Julien, Rev. d. philol. 16 (1892), 161—166. Aless. Chiappelli, Nuove pagine sul cristianesimo antico, Firenze 1902 (darin ein neues Fragm. d. Schr. gegen d. Christen [S. 315 ff.]). A. Brinkmann, Rhein. Mus. 60 (1905), 632 (weist bei Johannes v. Thessalonike [um 680] ein wie es scheint wörtliches Zitat aus d. Schr. gegen d. Chr. nach, das den Bericht des Kyrill ergänzt). — Kaiser Julians philos. Werke, übers. u. erkl. v. Rud. Asmus (Philos. Bibl. Bd. 116), Leipzig 1908. Die Reden auf König Helios und die Göttermutter übers. von G. Mau, s. unten S. 223*. Eug. Talbot, Julien, oeuvres complètes, traduct. nouv. accomp. de sommaires, notes, éclaircissements etc., Paris 1863. Die theosophischen Werke übersetzt bei Ch. W. King, Jul. the emperor, Lond. 1888. E. J. Chinnock, A few notes on J. and à transl. of his public letters, London 1901. In Vorbereitung: Iuliani imper. quae supersunt omnia praeter reliquias librorum contra Galilaeos; vol. II: Epistolae, leges, poemata, fragmenta varia, colleg. et recens. J. Bidez et Fr. Cumont (Bibl. Teubn.).

Sallustii philosophi de diis et mundo opusc., ed. Leo Allatius, Romae 1638. Ed. I. C. Orellius, Turici 1821. Mullach, Fragm. philos. Graec. III S. 30 bis 50. Eine neue Ausgabe plant G. Muccio; Vorarbeiten s. S. 224*.

Eunapios, Vitae sophistarum, ed. pr. H. Junii, Antv. 1568. Ed. Commelinus, Heidelb. 1596. Rec. notisque illustr. Io. Fr. Boissonade, mit einem die Fragmente des E. enthaltenden Anhang, einer Vita des E. von H. Junius und Anmerkungen von D. Wyttenbach, Amstel. 1822. Die Anmerkungen Wyttenbachs besonders in dessen Opusc. acad., Lugd. Bat. 1821. Die Ausgabe Boissonades wiederholt in der Didotschen Philostratosausgabe, Paris 1849. Eine neue Ausgabe plant V. Lundström; Vorarbeit s. unten S. 224*. Die Fragmente des Geschichtswerks bei Müller, Fragm. hist. Gr. IV 11 ff., L. Dindorf, Hist. Gr. min. I 205 ff., und in den Excerpta histor. iussu imper. Constant. Porphyrogen. conf., ed. Boissevain, De Boor, Büttner-Wobst, I S. 591—599; IV S. 71—103. — Wortindex: Robinson, Indices, I: in Dionys. Long., II: in Eunapium d. vitis sophist., III: in Hieroclis comm. in Pythag. aur. carm., Oxonii 1772. — Franz. Übers. v. St. de Rouville, Paris 1879, engl. in: The Platonist 1887.

Aidesios aus Kappadokien zog sich nach dem Tode seines Lehrers Iamblichos zunächst in die Einsamkeit seines Heimatlandes zurück, um hier als Hirte sein Leben zu verbringen, eröffnete dann aber auf den Wunsch der nach seiner Weisheit Verlangenden eine Schule in Pergamon. Hier waren *Maximos*, *Chrysanthios*, *Priskos* und *Eusebios* seine Hörer. Auch der spätere Kaiser *Julian* suchte ihn auf, doch wies ihn Aidesios seines hohen Alters wegen an Eusebios und Chrysanthios. Von philosophischen Leistungen dieser Männer ist, von Julian abgesehen, wenig bekannt. Maximos verfaßte nach Simpl. in Cat. S. 1, 15 f. einen Kommentar zu den aristotelischen Kategorien, in welchem er sich fast in allen Stücken an Alexander von Aphrodisias anschloß; einige weitere Schriften von ihm nennt Suidas (vgl. auch Ammon. in Anal. pri. S. 31, 16 ff., wo trotz der Verschiedenheit in der Angabe des Lehrers doch wohl derselbe Maximos gemeint ist). Im übrigen tat er sich, wie die anderen Genossen dieses Kreises mit Ausnahme des nüchterneren Eusebios, mehr durch religiöse Mystik

und theurgische Künste als durch wissenschaftliche Bestrebungen hervor und gewann damit großen Einfluß auf Julian. Im ganzen ist unsere Kenntnis der Mitglieder der pergamenischen Schule lückenhaft. Greifbar sind durch ihre auf uns gekommenen Schriften *Julian*, *Sallustios* und *Eunapios*.

Julian, geb. 332, wurde im Christentum erzogen, wandte sich aber unter dem Einfluß neuplatonischer Lehrer und wohl auch unter dem Eindruck der abschreckenden Vorgänge innerhalb seiner christlichen Verwandtschaft dem Polytheismus zu. Nach seiner Thronbesteigung im Jahre 361 war es ihm Herzenssache, die hellenische Väterreligion in alter Macht und altem Glanze mit Unterdrückung des zur Staatsreligion erhobenen Christentums wiederherzustellen. Zu ihrer dogmatischen Begründung stützte er sich auf die Lehren des von ihm aufs höchste verehrten Iamblichos.[1] Die Maßregeln zugunsten der polytheistischen Reaktion bildeten den Schwerpunkt der nur etwa anderthalbjährigen Regierung des Kaisers und trugen ihm in der christlichen Welt den stehenden Beinamen Apostata (der „Abtrünnige") ein. Verletzende Schritte waren bei diesem religiösen und kultlichen Umsturz unausbleiblich. Aber von wüsten Ausbrüchen eines blutgierigen Fanatismus, wie sie ihm von christlichen Gegnern schuldgegeben wurden, hielt sich Julian fern. Auch seine erhaltenen Reden, Schriften und Briefe lassen in ihm einen vielseitig gebildeten, bis zur Schwärmerei idealistischen und sittlich hochstrebenden Mann erkennen. Philosophisch von Belang sind in erster Linie die Reden auf die Göttermutter (or. 5) und auf den König Helios (or. 4), erstere Rede eine neuplatonisch allegorisierende Ausdeutung des Kybelemythus, letztere eine im Anschluß an Iamblich vollzogene Vereinigung der damals herrschenden Sonnenverehrung mit neuplatonischer Metaphysik: Helios, der Mittelpunkt der intellektuellen Götter, ist zugleich der Mittler zwischen dem Reiche des Intellektuellen und der sinnlichen Welt. Charakteristische Denkmale der seit langem üblichen Verbindung kynischer Grundzüge mit im übrigen ganz unkynischen Bekenntnissen bilden die beiden Kynikerreden (or. 6 und 7), in denen Julian den alten Kynismus des Antisthenes, Diogenes und Krates unter Leugnung seines freigeistigen Wesens als im Grunde mit jeder wahren Philosophie übereinstimmend verherrlicht, zugleich aber gegen Neukyniker Front macht, die jene hellenischen Vorbilder befehdeten und kynische Lebenshaltung mit christlichem Bekenntnis verbanden. Hinsichtlich der literarischen Form steht als menippische Satire (vgl. oben S. 458 f.) die Schrift *Συμπόσιον ἢ Κρόνια* zum Kynismus in Beziehung. An weiteren philosophisch nicht unergiebigen Stücken sind besonders der unter Benutzung des Dion Chrysostomos verfaßte Königsspiegel in der 2. Rede S. 100, 3 ff., die Trostbetrachtung beim Weggange des Sallustios (or. 8) und der Brief an Themistios (S. 328 ff.) zu erwähnen. Von dem drei Bücher umfassenden Werke des Kaisers Gegen die Christen („Galiläer") sind uns durch die Gegenschrift des christlichen Bischofs Kyrillos zahl- und umfangreiche Fragmente erhalten. Zum Teil auf den Arbeiten früherer Christengegner, darunter dem großen Werke des ungleich gelehrteren Porphyrios, fußend übt Julian geschickte Kritik an dem

---

[1] Für die Benutzung von Iamblichs Alkibiadeskommentar durch Julian vgl. man R. Asmus, Der Alkibiades-Kommentar des Iamblichos als Hauptquelle für Kaiser Julian, Sitz. d. Heidelb. Akad. d. Wiss., philos.-hist. Kl. 1917, 3. Abh. Von der grundlegenden Bedeutung, die Asmus diesem Kommentar nicht etwa nur für einzelne Schriften — soweit ist seine These nicht zu bezweifeln —, sondern für das gesamte julianische Corpus zuschreibt, vermag ich mich nicht zu überzeugen.

biblischen Text und seiner Auslegung durch die Christen und bekämpft Leben und Kult seiner christlichen Umgebung. — Wahrscheinlich Julians eben erwähnter Freund ist der

Sallustios, unter dessen Namen eine kleine Schrift Über Götter und Welt erhalten ist. Sie enthält eine Darlegung neuplatonischer Grundlehren in Form eines dürren Abrisses. Gewichtige Anzeichen weisen darauf hin, daß das Werkchen, so wie es vorliegt, Auszug aus einer ausführlicheren Schrift ist. Hat unser Sallust sie verfaßt, so war sie wohl dazu bestimmt, als neuplatonischer Leitfaden die julianische Reform zu unterstützen. — Geschichtsschreiber der pergamenischen Schule ist

Eunapios von Sardes, der Schüler des Chrysanthios, der in seinen Philosophen- und Sophistenbiographien die Häupter der Schule unter Voranschickung von Plotin, Porphyrios und Iamblich und mit Einbeziehung anderer, nichtphilosophischer Persönlichkeiten aus Julians Kreis und Zeit behandelt. Die abenteuerliche, von Wunder- und Verherrlichungssucht beherrschte Darstellung bleibt über vieles, was in erster Linie wissenswert wäre, die Auskunft schuldig, ist aber gleichwohl bei dem Mangel an anderen Quellen nicht zu entbehren. Seine Zugehörigkeit zum julianischen Kreise verriet Eunapios auch in einem Geschichtswerke, das uns durch Auszüge und spätere Benutzung bekannt ist. Er zeigt sich hier als Bewunderer des Kaisers und Feind des Christentums. Unter den in das biographische Werk aufgenommenen Männern verdient der uns durch ein bändereiches Corpus von Reden und Briefen bekannte, vielgefeierte Rhetor *Libanios* eine kurze Erwähnung. Er war Lehrer des Julian und anderer Größen des Zeitalters, unterhielt auch während Julians Regierung zu ihm lebhafte Beziehungen und widmete nach dem Tode des Kaisers dessen Andenken mehrere Reden. Philosoph ist er nicht, verdient aber immerhin wegen seiner im Sinne der landläufigen Popularphilosophie und mit kynisch-stoischen Anklängen verfaßten Diatriben (orat. 6. 7. 8. 25 Foerster) und vor allem wegen seiner in zahlreichen Nachahmungen hervortretenden Vorliebe für Platon[1]) hier eine Stelle.

§ 83. Die athenische Schule schließt an die iamblichische (§ 81) an, der sie sowohl in der Methode der Ausdeutung Platons wie auch in dem Ausbau des Systems folgt. Ihre Richtung gelangt zum Ziele in Proklos (410—485), dem großen Scholastiker der Antike. Er läßt die Entwicklung aus dem Ureinen und weiterhin aus den diesem nachfolgenden Hypostasen nach einem triadischen Prinzip vor sich gehen: jedes Untergeordnete verbleibt in dem Übergeordneten, geht aus ihm hervor und wendet sich zu ihm zurück. Nach dem Ureinen und vor dem Intelligibelen setzt er die Henaden an, die er als Gottheiten bezeichnet, schiebt zwischen das Intelligibele und das Intellektuelle das Intelligibel-Intellektuelle und gibt dem System durch fortgesetzte zumeist triadische Zerlegung

---

[1]) Vgl. Eb. Richtsteig, Libanius qua ratione Platonis operibus usus sit, Liegnitz 1918, Bresl. Diss.

seiner Glieder die feinste Ausgestaltung. Durch dieses mit dialektischer Kunst geübte Verfahren wird es ihm möglich, in noch weiterem Maße, als es von Iamblich geschah, Ordnungen von Göttern und anderen übermenschlichen Wesenheiten, darunter auch die Götter und Dämonen des Volksglaubens, die er im Sinne seiner Metaphysik umdeutet, in das Gefüge aufzunehmen. Wie bei Iamblich so geht auch bei Proklos in dieser Systematik das theologische Interesse dem philosophischen zur Seite.

Als Proklos' Vorgänger innerhalb der Schule sind Plutarchos von Athen, Syrianos und Domninos, als seine Nachfolger besonders Marinos, Isidoros, Damaskios und Simplikios zu nennen. Von geringerer Bedeutung ist Priskianos. Damaskios behauptet nicht nur, wie die ihm vorangehenden Neuplatoniker, die Unbegreiflichkeit des Urwesens selbst, sondern bestreitet auch für das Verhältnis des Abgeleiteten zu ihm die Möglichkeit verstandesmäßiger Erfassung; die begrifflichen Deduktionen, die er im Anschlusse an Proklos pflegt, haben für ihn nur die Bedeutung von Analogien. Domninos und Marinos weichen von der Metaphysik der Athener ab und nähern sich durch ihre mehr gelehrte Weise den alexandrinischen Neuplatonikern (§ 84), deren Geistesart auch den Simplikios beeinflußt hat.

Aus dem erhaltenen literarischen Nachlaß der Schule sind namentlich die Kommentare des Proklos zu platonischen und die des Syrianos und Simplikios zu aristotelischen Schriften, sowie das Werk des Damaskios über die letzten Gründe zu nennen. Als biographische Quellen sind die Proklosvita des Marinos und das von Damaskios verfaßte Leben des Isidoros von Wert.

Antike Nachrichten über Leben, Schriften und Lehren: Für Proklos und Isidoros wurden besondere Lebensbeschreibungen verfaßt, für ersteren von seinem Schüler und Nachfolger Marinos (Ausgaben s. S. 650 unter diesem), für letzteren von Damaskios (Ausgaben und Übersetzung s. S. 650 unter diesem). Beide Viten sind auch Quellen für weitere hierher gehörige Philosophen. Aus der Isidorosbiographie des Damaskios schöpfte Suidas in mehreren hier einschlägigen Artikeln, sowie Photios Bibl. cod. 181. 242. Der letztere berichtet in cod. 130 über ein teratologisches Werk des Damaskios. Die übrigen, verstreuten Angaben s. in den Nachweisen bei Zeller III 2⁴ S. 805 ff. Weitere Neuplatoniker dieser Schule bei Zeller III 2⁴ S. 812 Anm. 2; 900 Anm. 2; 909 Anm. 1. Agapios, Schüler des Proklos: Ioa. Lyd. d. magistr. 3, 26. — Über die Schließung der athenischen Schule Malalas Chronogr. S. 451 d. Bonner Ausg., über den Auszug nach Persien Agathias Hist. 2, 30 f. (Hist. Gr. min., ed. Dindorf II S. 231 ff.).

Schriftenverzeichnisse sind zusammengestellt bei Zeller für Plutarch III 2⁴ S. 808 Anm. 3, Syrian S. 820 Anm. 2; 822 Anm. 4; 823 Anm. 2,

Proklos S. 838 Anm. 2; 839 Anm. 1, Damaskios S. 902 Anm. 3, Simplikios S. 910 Anm. 2.

Erhaltenes. Ausgaben:

Neuplatonischer Parmenideskommentar, wahrscheinlich aus der athenischen Schule vor Syrian: W. Kroll, Ein neuplat. Parmenideskommentar in einem Turiner Palimpsest, Rhein. Mus. 47 (1892), 599—627.

Syriani comment. in libros III., XIII., XIV. metaphys. Arist. lat. interpret. H. Bagolino, Venet. 1558; der Kommentar griech. hrsg. von H. Usener in Aristot. opp. ed. Acad. reg. Boruss. vol. V, Berl. 1870, als Supplement zu vol. IV, S. 835—946; von W. Kroll in der Akadem. Sammlung griech. Aristoteleskommentare (s. oben S. 365), vol. VI. pars I., Berl. 1902. Syr. in Hermogenem commentaria, ed. H. Rabe, 2 voll., Leipzig 1892. 1893 (Identität dieses Rhetors mit dem Philosophen ist höchst wahrscheinlich).

Domninos. *Ἐγχειρίδιον ἀριθμητικῆς εἰσαγωγῆς*, hrsg. von Boissonade, Anecd. Graeca IV S. 413—429. Franz. Übersetzung mit Prolegomena von P. Tannery, Rev. d. étud. gr. 19 (1906), 359—382. *Πῶς ἔστι λόγον ἐκ λόγου ἀφελεῖν*; mit franz. Übers. u. Komment. hrsg. von C. E. Ruelle mit Zusatz von J. Dumontier, Rev. d. philol. 7 (1883), 82—94. „Der griechische Text eines von Tannery der Redaktion der Rev. d. étud. gr. in Übersetzung eingereichten Bruchstückes, Scholies sur l'arithmétique de Nicomaque, hat sich unter seinen nachgelassenen Papieren nicht vorgefunden (s. die Bemerkung Rev. d. étud. gr. 19 [1906], 359).

Proklos. Procli . . . compendiaria de motu disputatio, ed. S. Grynaeus (griech.), Basel 1531 (Nachdruck Paris 1542). *Πρόκλου περὶ κινήσεως βιβλία β'* (griech. u. lat.), Iusto Velsio interprete, Basel 1545. Lat. Übers. von Jos. Valdanius, Basel 1562. Dieselbe Schrift jetzt in kritischer Ausgabe: Pr. Diad. Lycii Institutio physica, ed. et interpretat. Germ. commentarioque instrux. Alb. Ritzenfeld. Lips. 1912 (Bibl. Teubn.); hier S. X f. XVI über die früheren Ausgaben und Übersetzungen. — Procli paraphrasis in IV libros Ptolemaei de siderum effectionibus cum praefatione Melanchthonis, Basel 1554 (nicht proklisch; vgl. Boll, Sphaera S. 219 Anm. 1). — Den Kommentar zu dem 1. B. der Elemente des Eukleides hat zuerst Simon Grynaeus, Basel 1533, herausgegeben; jetzt ist zu benutzen die Ausgabe: Procli Diadochi in primum Euclidis elementorum librum commentarii ex recogn. God. Friedlein, Lipsiae 1873 (Bibl. Teubn.). — Procli in Plat. Tim. comm. et in libros de rep. (Bas. 1534, als Anhang zu der Ausgabe der Werke Platons). Hierin der Kommentar (richtiger: die Abhandlungen, s. I. Bruns, Götting. gel. Anz. 1887, 17) zur Republik aus einer Florentiner Handschrift, die in ihrem jetzigen Bestande nur seinen ersten Teil enthält; der zweite Teil der Hdschr., enthaltend den Rest des Komm., am Anfang und Ende verstümmelt und auch sonst übel zugerichtet, befindet sich jetzt im Vatikan. Stücke daraus veröffentlichte A. Mai an verschiedenen Orten (s. Bernays im Anhang zu seiner Schrift: Arist. über Wirkung d. Trag., No. 13, zu S. 163), größere Teile nach einer älteren Abschrift Schöll, Procli commentariorum in remp. Plat. partes ineditae, Berl. 1886, endlich das Ganze der Kardinal Pitra in: Analecta sacra et classica spicilegio Solesmensi parata, vol. V. Rom 1888, dazu Ergänzungen (nach einer Abschrift Mais) von R. Reitzenstein, Breslauer philol. Abhandl. Bd. 4, H. 3, 1889. Kritische Ausgabe mit einer über die Überlieferungsverhältnisse orientierenden Vorrede, Apparat, Nachweis wichtiger Parallelen, Scholien, Exkursen (von F. Hultsch), Indices: Procli Diadochi in Platonis rem publicam commentarii, ed. Guilelmus Kroll, voll. I. II, Lips. 1899—1901 (Bibl. Teubn.). — In theologiam Platonis libri sex una cum Marini vita Procli et Procli Institutione theologica, ed. Aemil. Portus, Hamb. 1618. — Excerpta ex Procli scholiis in Plat. Cratylum, ed. J. F. Boissonade, Lips. 1820. Procli Diadochi in Plat. Crat. commentaria, ed. Georgius Pasquali, Lips. 1908 (Bibl. Teubn.). — Initia philosophiae ac theologiae ex Platonis fontibus ducta, sive Procli Diadochi et Olympiodori in Plat. Alcibiadem comment., ed. itemque eiusdem Procli Instit. theol. adiecit Fr. Creuzer, 3 voll., Frankf. 1820—1822, dazu als vol. 4: Nicolai Methonensis refutatio instit. theolog. Procli Platonici, prim. ed. J. Th. Voemel, ebd. 1825. Procli opera, ed. Victor Cousin, Paris 1820 bis 1825, 6 Bde.; secundis curis emend. et auxit V. C., Parisiis 1864 in einem Bande. — In Plat. Parmenidem, ed. G. Stallbaum, in seiner Ausg. des Parm., Lpz.

1839, und separat, Lpz. 1840. Commentaire sur le Parménide, suivi du commentaire anonyme sur les sept dernières hypothèses, trad. etc. par A.-Ed. Chaignet, 3 Bde., Paris 1901—1903. — In Plat. Timaeum, ed. C. E. Chr. Schneider, Vratisl. 1847. Kritische Ausgabe mit Einleitung über die Überlieferung, Apparat, Scholien, Indices: Procli Diadochi in Platonis Timaeum commentaria, ed. Ernestus Diehl, 3 voll., Lips. 1903—1906 (Bibl. Teubn.). — Eclogae de philosophia Chaldaica, nunc prim. ed. A. Jahn, Halle 1891 (dazu Kroll, Neue philol. Rundschau 1892, 100). — Carminum reliquiae ab Arth. Ludwich editae, Regimont. 1895 (Lektionskatal. für 1895/96). Eudociae Augustae, Procli Lycii, Claudiani carminum Graec. reliquiae etc. rec. Arth. Ludwich, Lipsiae 1897 (Bibl. Teubn.). — Opus Procli de sacrificio et magia, bei Guil. Kroll, Analecta Graeca, Greifswald 1901, Pr. S. 6 ff. (hier auch über die frühere Ausgabe). — Hypotyposis astronomicarum positionum una cum scholiis antiquis e libris manu scriptis ed., German. interpret. et comment. instrux. Car. Manitius. Lipsiae 1909 (Bibl. Teubn.). Scholien zu Hesiods *Ἔργα καὶ ἡμέραι* in: Poetae min. Graeci ed. Th. Gaisford², II (Lipsiae 1823), S. 3 ff. 23 ff. Hes. Opera et dies ed. Ed. Vollbehr, Kiliae 1844. Neues Proklosfragment (zu Hesiods *Ἔργα*): Herm. Schultz, Abh. d. Ges. d. Wiss. zu Gött., philol.-hist. Kl. N. F. 12 No. 4, Berl. 1910, S. 88. — Procli (Identität mit dem Neuplatoniker zweifelhaft) Chrestomathia grammatica im Anhang von Hephaestionis Enchiridion, cura Th. Gaisford, Lond. 1810, Leipz. 1832, Oxf. 1855, und in den Scriptores metrici Graeci, ed. R. Westphal I, Leipzig 1866. — Ps.-Procli Sphaera oft herausgegeben; vgl. Gemini elementa astron. ed. Manitius S. XXIII f.

Marinos. Marini Vita Procli, ed. J. A. Fabricius, Hamb. 1700; ed. I. F. Boissonade, Lips. 1814, und in der Cobetschen Ausgabe des Diog. L. (oben S. 17), Paris 1850.

Damascii philosophi Platonici Quaestiones de primis principiis, prim. Graece ed. Ios. Kopp, Francof. ad M. 1826. Dubitationes et solutiones de primis princ., in Plat. Parm., partim sec. curis rec. part. nunc prim. ed. Car. Aem. Ruelle, I et II, Paris 1889. Fragment aus dieser Schrift nach Hamb. u. Münch. Hss. bei F. Eyssenhardt, Mitt. a. d. Stadtbibl. z. Hamb. 1 (1884), 3—32. Th. Johnson, Damaskios on first principles, transl. with a preliminary, Bibl. Platon. I 2 (1889), 82—98. Franz. Übers. von A.-Ed. Chaignet im Anhang zu seiner Übers. d. prokl. Parmenideskommentars, s. Proklos. — Leben des Isidoros. Fragmente bei Photios (Ausg. s. oben S. 19) und Suidas (Ausg. s. oben S. 17); s. im einzelnen d. Abhandl. von Asmus unten S. 225*. Die Protheorie zur Vita bei A. Brinkmann, Rhein. Mus. 65 (1910), 617—626. Eine Ausgabe der Reste der Vita plant J. Hardy (Bibl. Teubn.). Übersetzung: Das Leben d. Philos. Is von Damaskios aus Damaskos, wiederhergest., übers. u. erklärt v. Rud. Asmus, Leipzig 1911, Philos. Bibl. Bd. 125 (auch mit sorgfältigen und nützlichen Registern).

Simplicii comment. in Arist. Categorias, Venet. 1499; Basil. 1551; in Arist. physic. ed. Asulanus, Venet. 1526; in Ar. libros de coelo (Rückübers. a. d. Latein.) ed. Asulanus, Ven. 1526. 1548 u. ö.; in Ar. libros de anima c. comm. Alex. Aphr. in Arist. lib. de sensu et sensibili, ed. Asulanus, Venet. 1527. Simpl. comm. in IV libros Arist. de coelo ex rec. Sim. Karstenii mandatu regiae acad. disciplinarum Nederlandicae editus, Utrecht 1865. Comm. in Epict. enchiridion, edit. princ. Venet. 1528; später Lugduni Batav. 1640 (mit latein. Übers. von Hieronymus Wolf und Anmerk. von Salmasius). Ed. Io. Schweighäuser, Lips. 1800. Hrsg. auch in Dübners Ausg. von Theophrasts Charakteren, Paris 1840. Deutsch von K. Enk, Wien 1867. Simplic. Bericht über die Quadraturen des Antiphon und des Hippokrates, griechisch und deutsch von Ferd. Rudio, Leipzig 1907. — Die Akadem. Samml. griech. Aristoteleskommentare (s. oben S. 365) enthält: Simpl. de caelo ed. I. L. Heiberg (Bd. 7 der Samml.); in Categorias ed. K. Kalbfleisch (Bd. 8); in Physicorum libr. I—IV ed. H. Diels (Bd. 9); in Physicorum libr. V—VIII ed. H. Diels (Bd. 10); de anima ed. M. Hayduck (Bd. 11).

Priskianos. Μετάφρασις τῶν Θεοφράστου περὶ αἰσθήσεως ediert Basel 1541, dann bei Wimmer, Theophr. opera III (Leipzig 1862), S. 232 ff. Seine Solutiones eorum, de quibus dubitavit Chosroës Persarum rex, nach einer latein. Übersetzung aus dem 9. Jahrhundert von Dübner im An-

hang zu der Plotinausgabe von Creuzer und Moser, Paris 1855, aber unvollständig herausgegeben. Vollständig mit der *Μετάφρασις* ed. I. Bywater im Supplem. Aristot. (s. oben S. 366) I 2.

Plutarchos von Athen, der Sohn des Nestorios, gest. in hohem Alter 431/2, wurde von ihn verehrenden späteren Neuplatonikern der Große oder der Wunderbare genannt. Zu der Bedeutung, die ihm damit zugeschrieben wird, steht die Dürftigkeit unserer Überlieferung über ihn in auffallendem Mißverhältnis. Offenbar ist sein Ruhm durch Syrian und vor allem durch Proklos verdunkelt worden. Aus den Erwähnungen Späterer sind uns Kommentare zu mehreren platonischen Dialogen und zu Aristoteles *Περὶ ψυχῆς* bekannt. Der letztere Kommentar scheint neben dem des Alexander von Aphrodisias ein besonderes Ansehen genossen zu haben. Zur allgemein neuplatonischen Lehre stimmt es, daß er Gott (das Eine), Nus, Seele, die in die Materie eingegangene Form (*τὸ ἔνυλον εἶδος* = der unteren Seele [*φύσις*] des Plotin, s. oben S. 632) und die Materie unterschied (Procl. in Parm. VI S. 27 Cous.). Im übrigen ist den spärlichen Nachrichten nichts Genaueres über seine Metaphysik zu entnehmen. In der Psychologie verband er die platonische Anamnesistheorie mit der aristotelischen Nuslehre (Philop. d. an. S. 518, 21 ff.). — Plutarchs Schüler und Nachfolger in der Leitung der Akademie (seit 431/2) war

Syrianos, der gefeierte Lehrer des Proklos. Seine zahlreichen Kommentare betrafen gleichermaßen aristotelische wie platonische Schriften. In dem Studium des Aristoteles sah er die Vorstufe zur Beschäftigung mit Platon: die Werke des Aristoteles sind die Vorweihen und kleinen Mysterien, der eigentliche Mystagoge ist Platon (Marin. Vit. Procl. 13). Dabei beteiligte er sich aber nicht an der üblichen Harmonisierung der beiden Philosophen, die die Polemik des Aristoteles nicht gegen Platon selbst, sondern gegen mißverstehende Anhänger des Meisters gerichtet sein ließ. In den erhaltenen vier Büchern seines Metaphysikkommentars setzt er richtig voraus, daß Aristoteles Platons eigene Ideenlehre bekämpfe und verteidigt das akademische Schulhaupt in z. T. recht temperamentvoller Weise gegen den Angreifer. Dafür brachte er ganz in dem Geiste, der die Schule namentlich seit Iamblich beherrschte, Platon nicht nur mit Pythagoras, sondern auch mit orphischer und Orakel-Literatur sowie chaldäischer Theologie in Übereinstimmung, deutete Homer neuplatonisch aus und widmete dieser Harmonistik, die er im Unterricht vertrat, auch besondere Schriften. Wie in diesem Punkte, so bildete er auch in dem Inhalte seiner Metaphysik eine Etappe zwischen Iamblich und Proklos. Insbesondere scheint er bereits die Lehre vorbereitet zu haben, auf die Proklos sein ganzes System begründete, die Lehre nämlich, daß sich die Entwicklung vom Höheren zum Niederen in den drei Stufen des Bleibens, des Heraustretens und des Zurückkehrens vollziehe (vgl. Zeller III 2⁴ S. 830, 1). Im Gegensatze zu Syrian bog dessen Schüler und Nachfolger im Lehramte[1])

---

[1]) Daß er dies war, ist nach Marin. Vit. Procl. 26 anzunehmen. Zeller III 2⁴ S. 834, 2 macht dagegen bemerkenswerte Bedenken geltend. Doch läßt sich das Zeugnis des mit dem syrianisch-proklischen Kreise vertrauten Neuplatonikers schwerlich beiseite schieben. Die Meinung Zumpts, daß *διάδοχος* hier den Nachfolger nicht im Amte, sondern in der Lehre bedeute, ist eine wenig wahrscheinliche Verlegenheitsauskunft, und die textkritische Vermutung, durch die Hultsch bei Pauly-Wissowa 9. Halbbd. 1522 die Schwierigkeit zu heben sucht, leuchtet nicht ein. Die Einwendungen Zellers erledigen sich größtenteils, wenn man mit

Domninos, ein Syrer jüdischer Herkunft, aus der Tradition der athenischen Schule aus und näherte sich der Richtung der Alexandriner (s. § 84). Mehr Gelehrter als Philosoph — wir besitzen von ihm noch zwei mathematische Traktate — machte er den hohen Flug der syrianisch-proklischen Metaphysik nicht mit und zog sich dadurch die literarische Gegnerschaft des Proklos und — wie auch andere Männer nüchterneren Wesens — das ungünstige Urteil des Damaskios (bei Suid. s. v. *Δομνῖνος*) zu. An Bedeutung tritt er völlig zurück gegen

Proklos, der nach ihm die Schule leitete, in seiner Lehre aber als der eigentliche Nachfolger Syrians und bedeutendste Vertreter der athenischen Schule anzusehen ist. Geboren zu Konstantinopel im Jahre 410, von lykischen Eltern stammend und erzogen zu Xanthos in Lykien (daher auch selbst Lykier genannt), war er in der Philosophie Schüler des (älteren) Olympiodoros in Alexandreia, des greisen Plutarch und schließlich des Syrian in Athen. Hier starb er nach langjähriger Schulleitung i. J. 485. Einer ausgebreiteten Lehrtätigkeit gingen reiche schriftstellerische Leistungen zur Seite. Unter den erhaltenen Werken sind als besonders wichtig für die Kenntnis seines Systems zu nennen die Kommentare zum platonischen Timaios, zu der Politeia, dem Parmenides, dem I. Alkibiades und dem Kratylos, ferner die systematischen Schriften *Στοιχείωσις θεολογική* (Institutio theologica), *Εἰς τὴν Πλάτωνος θεολογίαν* (In Plat. theol.), *Περὶ τῶν δέκα πρὸς τὴν πρόνοιαν ἀπορημάτων* (De decem dubitationibus circa providentiam), *Περὶ τῆς προνοίας καὶ τῆς εἱμαρμένης καὶ τοῦ ἐφ' ἡμῖν* (De providentia et fato et eo quod in nobis) und *Περὶ τῆς τῶν κακῶν ὑποστάσεως* (De malorum subsistentia). Die drei zuletzt genannten Schriften liegen uns nur in der lateinischen Übersetzung des Wilhelm von Moerbeke vor. Für andere noch vorhandene Werke vgl. man die Zusammenstellung der Ausgaben oben S. 649 f. Vieles Weitere ist uns nur dem Titel nach oder durch kürzere Angaben aus seinem Inhalte bekannt.

In Proklos erreichte die neuplatonische Lehre ihren Höhepunkt. Mit gründlichster Kenntnis der früheren griechischen Philosophie, namentlich der Lehren des Platon und Aristoteles und seiner eigenen neuplatonischen Vorgänger, mit umfassender Gelehrsamkeit auf den verschiedensten Gebieten der Wissenschaft und begeisterter Verehrung für jede Art mythologischer, theologischer und kultlicher Tradition griechischen, orientalischen und ägyptischen Ursprungs verband er eine ungewöhnliche dialektische Befähigung, die ihn in Stand setzte, die gewaltigen überkommenen Vorstellungsmassen zu einem großen Gedankengebäude zusammenzufügen, in welchem jeder ihrer Bestandteile, zweckentsprechend gedeutet, seine bestimmte Stelle erhielt.[1]) Als Bearbeiter

---

Tannery, Rev. d. ét. grecqu. 19 (1906), 362 annimmt, daß die Schulvorstandschaft des Domninos nur von kurzer Dauer war, was sich aus seinem im Texte sogleich zu berührenden Verhältnis zur Lehre der athenischen Schule und seiner Befehdung durch Proklos erklären ließe. Auffallend bleibt, daß gerade er zum Scholarchen ausersehen wurde. Immerhin scheint es nach dem von Marinos a. a. O. Erzählten, daß bei Syrians Lebzeiten seine Stellung zu diesem und selbst zum athenischen Mystizismus nicht ungünstig war. Eine Analogie bietet die Wahl des Marinos zum Nachfolger des Proklos; s. unten.

[1]) Auf eine ausnahmslose Harmonisierung war es dabei freilich nicht abgesehen. Gerade die beiden Großen aller griechischen Philosophie, Platon und Aristoteles, miteinander in vollen Einklang zu bringen, wie sich viele bestrebten, kam ihm vernünftigerweise nicht in den Sinn. Er erkannte wie Syrian die Gegnerschaft des Aristoteles gegen Platon in wichtigen Fragen als solche an

autoritativ aufgefaßter Lehren mit allen Mitteln subtilster Begriffsbehandlung ist er der große Scholastiker des Altertums. Grundplan und Fachwerk seines Gebäudes waren zwar in den wesentlichsten Stücken von seinen Vorläufern, Plotin,[1]) Iamblich, Theodor von Asine und Syrian gegeben. Iamblich insbesondere dankt er die exegetische Methode, die ihm gestattet, das Ganze seiner Konstruktion auf Platon zu basieren (s. oben S. 641 f.). Aber der reichere, bis in die feinsten Einzelheiten systematische Ausbau ist Proklos' Verdienst. Jedenfalls bedeutet, objektiv betrachtet, seine Lehre als der eigentliche Abschluß der neuplatonischen Entwicklung einen wichtigen Markstein in der Geschichte der Philosophie.

Das Wesentlichste in Proklos' Philosophie ist das Folgende. Die Momente des Prozesses, in welchem sich die Entwicklung der Wesenheiten und das Werden der Welt vollzieht, sind: das Verbleiben des Verursachten in der Ursache (*μονή*), sein Hervorgang aus ihr (*πρόοδος*) und die Rückwendung zu ihr (*ἐπιστροφή*). Das Hervorgebrachte ist dem Hervorbringenden ähnlich, d. h. es hat etwas mit ihm Identisches und zugleich etwas von ihm Verschiedenes. Vermöge der Identität verbleibt es in dem Hervorbringenden, vermöge der Verschiedenheit tritt es aus ihm heraus, vermöge seines Strebens nach dem Guten, dessen es nur durch Vermittlung seiner nächsten Ursache teilhaftig werden kann, wendet es sich dem Hervorbringenden zu. Der Prozeß des Hervorgangs und der Rückwendung erfolgt also innerhalb der ganzen Skala in gleicher Weise von Stufe zu Stufe. In ihren drei Momenten ist diese Entwicklung von dem triadischen Prinzip beherrscht, das im Neuplatonismus schon lange Geltung hatte. Dabei liegt es in den Grundvoraussetzungen des Neuplatonismus, daß der Stufengang ein absteigender, das Erste also das Höchste und Beste, das Letzte das Niedrigste und Geringste sein mußte (Instit. 30 ff., Theol. Plat. 2, 4 S. 96 oben; 3, 14 S. 143; 4, 1 S. 179 unten).

Den Ausgangspunkt des ganzen Werdeganges bildet das Urwesen. Es ist das Eine an sich, das Ureine (*τὸ αὐτοέν*, Instit. 4. 6, Theol. Plat. 2, 4 S. 96 unten u. a. St.), zugleich die Grundursache und das Urgute. Seine Existenz ergibt sich aus der Notwendigkeit, alle Vielheit auf die Einheit, alles Verursachte auf eine letzte Ursache und alles Gute auf ein absolut Gutes, an dem es teilhat, zurückzuführen (Instit. 1. 4. 11. 8). Aber die Begriffe des Einen, der Ursache und des Guten treffen auf das Urwesen nicht in adäquater Weise zu. In Wahrheit ist es über Einheit, Ursächlichkeit und Güte wie über das Sein erhaben (Theol. Plat. 3, 7 S. 132 unten; 2, 4 S. 106 oben [es ist Ursache in nicht ursächlicher Weise, *ἀναιτίως αἴτιον*]; S. 96 unten). Es ist überhaupt unerkennbar und unaussprechbar. Nur durch Analogie läßt sich ihm näher kommen und durch Verneinung dessen, was es nicht ist, seine Erhabenheit über alles Seiende kennzeichnen (Theol. Plat. 2, 4 S. 96 unten; 2, 10 S. 108 unten; 2, 11 S. 110 oben [*ὡς πάσης σιγῆς ἀρρητότερον καὶ ὡς πάσης ὑπάρξεως ἀγνωστότερον*], in Parm. VI S. 87 Cous.).

Statt des zweiten Einen des Iamblich läßt Proklos aus dem Urwesen eine begrenzte Vielheit von Einheiten, die Henaden, hervorgehen, die — besser als

---

und verteidigte Platon in einer besonderen Schrift (vgl. Procl. in Tim. II S. 279, 3 f., I S. 404, 20 f. D., Simpl. in Arist. de caelo S. 640, 24 ff. H., wo das Z. 27 ff. Gesagte lediglich auf Simplikios' eigene Rechnung kommt).

[1]) Über das Verhältnis des Proklos zu diesem s. besonders H. F. Müller, Dionysios, Proklos, Plotinos (Beitr. z. Gesch. d. Philos. d. Mittelalt. Bd. 20, H. 3. 4), Münster i. W. 1918, S. 1 ff.

jenes zweite Eine — einen vermittelnden Übergang vom Ureinen zu der immer wachsenden und schließlich unbegrenzten Vielheit innerhalb der tieferen Regionen bilden (Theol. Plat. 3, 1 S. 122 Mitte, Inst. 149 u. a. St.). Auch darin tritt ihre Mittelstellung zutage, daß sie bei aller Vielheit doch ineinander und zur Einheit verbunden sind (in Parm. VI S. 14 Cous.). Für ihre Ansetzung war neben dem metaphysischen das theologische Interesse maßgebend: diese Henaden sind Götter, und zwar, wie sich aus ihrer Einreihung oberhalb des Nus ergibt, Götter, die sich über alle Begreiflichkeit und Erkennbarkeit erheben. Gleichwohl wird auch von ihnen die Güte ausgesagt, und kraft ihrer Göttlichkeit und Güte gelten sie als Quelle der Vorsehung (Instit. 114 f. 120 [*πρόνοια* in spielend etymologischer Deutung = *ἐνέργεια πρὸ νοῦ*]).

In dem auf die Henaden folgenden Bereiche des Nus erreicht Proklos dadurch eine feinere Gliederung, daß er zwischen die intelligibeln (*νοητοί*) und intellektuellen (*νοεροί*) Wesenheiten die intelligibel-intellektuellen (*νοητοὶ καὶ νοεροί*) einschiebt (Theol. Plat. 3, 14 S. 144 oben; 4, 1 S. 179 u. a. St.) — zugleich eine Wirkung des Strebens nach immer weitergehender Vermittlung zwischen über- und untergeordneten Hypostasen und des Prinzips triadischer Ordnung. Diese drei Klassen treten dann wieder zu den im Über- und Unterordnungsverhältnis stehenden Begriffen des Seins (das Intelligible), des Lebens (das Intelligibel-Intellektuelle) und des Denkens (das Intellektuelle) in Beziehung (Theol. Plat. 4, 1 S. 179 unten; vgl. Instit. 101. 138). Die beiden ersten unter diesen Klassen spalten sich wieder in drei Triaden, für deren Bestimmung der platonische Philebos mit der Unterscheidung der Begrenzung, des Unbegrenzten und des Gemischten (vgl. oben S. 315) die Grundlage bot. Weitere Einteilungsglieder lieferten u. a. die Schemata *οὐσία — ζωή — νοῦς, πατήρ — δύναμις — νοῦς* (vgl. oben S. 640), *ὕπαρξις — δύναμις — ζωή* (Theol. Plat. 3, 12 S. 140; 3, 13 S. 141; 3, 14 S. 144; 3, 21 S. 157). Der Einteilung der dritten Klasse, der des Intellektuellen, wird statt der Drei eine andere heilige Zahl, die Sieben, zugrunde gelegt. Die so entstandene Hebdomade zerfällt wieder in sieben Unterhebdomaden (Theol. Plat. 5, 2 S. 250). Daß die Glieder dieses ganzen Gefüges zugleich die Bedeutung von Gottheiten haben, versteht sich bei der theologischen Zuspitzung von Proklos' System von selbst. In der intelligibel-intellektuellen Klasse begegnen uns z. B. als zweite Triade die zusammenhaltenden, als dritte die vollendenden Götter (*συνεκτικοὶ* und *τελεσιουργοὶ θεοί*, Theol. Plat. 4, 9 S. 192, 10; 193, 4 f.; 4, 35 S. 235, 14. 29; 4, 36 S. 237, 46 ff.; in Tim. I S. 166, 5 D. u. ö.), im Bereiche des Intellektuellen Götter des Volksglaubens, wie Kronos, Rhea und Zeus, in allegorischer Deutung (Theol. Plat. 5, 3 S. 253; 5, 11 S. 265 ff.), die zum Teil wieder nach ihrem Wesen und ihren Wirkungen zu besonderen mit Gattungsnamen bezeichneten Gruppen (wie z. B. *φρουρητικοὶ θεοί*) zusammengefaßt werden (in Tim. I S. 166, 4 ff., vgl. Theol. Plat. 5, 33 ff. S. 318 ff.).

Unter der Region des Nus liegt wie bei Proklos' Vorgängern die des Seelischen. Infolge seiner Wesensverwandtschaft mit dem Höheren auf der einen Seite und seiner in die Körperwelt hinabreichenden Wirkungen auf der andern schlägt es die Brücke zwischen der übersinnlichen und der sinnlichen Welt. Nach seiner Art erörtert Proklos diesen Charakter einer Mittelstellung nach den verschiedenen darin liegenden Momenten, wobei z. T. platonische Gedanken den Ausgangspunkt bieten: die Seele ist die Grenze zwischen dem Ungeteilten und dem Geteilten (Instit. 190. 197), sie ist alles, das Intellektuelle in abbildlicher, das Sinnliche in urbildlicher Weise (*εἰκονικῶς — παραδειγματικῶς*, Inst. 195), sie steht in der Mitte zwischen dem wahrhaft Seienden und dem Werdenden (in Tim. III S. 254, 14 D.). Unter den Seelen unterscheidet Proklos

zunächst drei Gattungen: göttliche Seelen, dämonische Seelen und μερικαὶ ψυχαί, diese so benannt, weil sie an dem über ihnen Stehenden nicht in seiner Totalität, sondern nur in geteilter Weise teilhaben, eine Unvollkommenheit, die auch schon bei den dämonischen Seelen, wenn auch nur in milderem Grade, hervortritt. Solche μερικαὶ ψυχαί sind die Seelen der Menschen (in Tim. II S. 228, 15 ff., III S. 254, 7 ff. D. u. a. St.; die Dreiteilung in anderer Wendung Instit. 184). Durch fortgesetzte triadische Teilung der obersten Seelenklasse ergibt sich eine ausgebreitete Hierarchie göttlicher Seelen, innerhalb deren die Hauptgötter und -göttinnen des griechischen Mythus ihre Stelle erhalten, nicht selten so, daß eine und dieselbe Gottheit in verschiedener Prägung ihres Wesens und mit wechselnder Aufgabe auf mehreren Stufen dieser Ordnung erscheint, wie denn auch mythische Gottheiten der intellektuellen Welt hier zum zweiten und dritten Male auftreten (Theol. Plat. 6, 2 ff.). Das dämonische Seelengeschlecht, dem im allgemeinen in althergebrachter Weise die Überbrückung des Abstandes zwischen Göttern und Menschen, Ewigem und Sterblichem zugewiesen wird, zerfällt in die drei Gattungen: Engel, Dämonen im engeren Sinne und Heroen. Die zu diesen Gattungen Gehörenden erhalten im Rahmen ihrer allgemeinen vermittelnden Aufgabe je ihre besonderen Obliegenheiten nach Maßgabe der Gliederung des metaphysischen Systems und werden gruppenweise als Untergebene den einzelnen Göttern zugeteilt, wodurch dann wieder je nach Wesen und Beruf dieser Götter besondere Klassen angelischer, dämonischer und heroischer Wesen entstehen (in Tim. III S. 165, 5 ff. D.).

Durch die göttlichen Seelen ist nun die Welt aufs beste eingerichtet und geleitet. Da sie ein Lebewesen ist (vgl. Plat. Tim. 30 b, Stoic. vet. fragm. II No. 633 ff.), besteht zwischen allen ihren Teilen das Verhältnis der Sympathie, wobei, wie die Analogie jedes in der Erfahrung gegebenen Lebewesens zeigt, die vorzüglicheren und machtvolleren Teile die geringeren und weniger mächtigen beherrschen. So ist in der Welt das Sterbliche in Abhängigkeit von dem Unsterblichen, und damit rechtfertigt sich die Annahme eines Eingreifens der ewigen Gestirngötter in Werden und Vergehen, in Fruchtbarkeit und Unfruchtbarkeit und in das gesamte Leben der vergänglichen unteren Sphären (in Remp. II S. 258, 10 ff. Kr. Was Proklos hier vorträgt, geht letzten Endes auf die stoische Lehre zurück; vgl. Stoic. vet. fragm. II No. 530 ff. 534. 546; Marc. Aur. 9, 9, 8 f.). Das Übel in dieser gottgeschaffenen Welt erheischt nun aber eine Theodizee, deren Grundgedanke ist, daß das Übel als solches nicht von der Gottheit gewollt, sondern mit der Unvollkommenheit der mittleren und unteren Stufen der Weltskala und ihrer Schwäche zur Aufnahme des göttlichen Guten gegeben sei. Diese Unvollkommenheit ist aber teils eine metaphysische Notwendigkeit, insofern auf das Einheitliche und Einartige das Geteilte und Vielfältige, auf das Unbewegte das Bewegte und sich Verändernde, auf das Reine das Gemischte folgen muß, teils dient sie selbst wieder der Vollkommenheit des Ganzen, das, wie im Anschluß an Plat. Tim. 41 b ausgeführt wird, ohne das Niedere unvollendet wäre (Theol. Plat. 1, 17 S. 47 f., de dec. dubit. I S. 125 Cous.). Auch die Materie kann nicht etwa als Prinzip des Bösen für das Übel verantwortlich gemacht werden, denn auch sie ist als für die Welt notwendig von der Gottheit geschaffen (in Remp. I S. 37, 27 ff. Kr.).

Aus Proklos' Anthropologie verdienen zwei Bestimmungen besondere Hervorhebung. Die eine betrifft ein noch über der Vernunft liegendes Seelenvermögen. Nach einem alten, auch von Platon anerkannten Satze (s. oben S. 305. 307. 325) läßt sich Gleiches nur durch Gleiches geistig erfassen. Das übervernünftige Eine kann somit nicht Gegenstand der Vernunfterkenntnis

sein. Zu seiner Einheit muß das Eine in der Seele als erfassende Kraft das Korrelat bilden (in Alcib. III S. 105, de prov. 24, I S. 41 f. Cous. u. a. St.). Seine Ansetzung war die folgerichtige Anbequemung der Psychologie an die neuplatonische Lehre vom Aufgehen im Ureinen durch die Ekstase. Daß Proklos diese psychologische Bestimmung über ihre Vorbereitung bei Plotin hinaus zu einer positiven Lehre ausgestaltete, ist wohl auf seine eingehende Beschäftigung mit dem platonischen Parmenides zurückzuführen, in welchem die Korrelatfrage eine wichtige Rolle spielt (Plat. Parm. 134 a ff.). Die zweite Bestimmung besagt, daß die Seele einen immateriellen oder zwischen Materialität und Immaterialität in der Mitte schwebenden ätherischen Leib oder Lichtleib zum nächsten Gewande habe, der gleich ihr ungeworden und unvergänglich sei. Die Theorie von einem solchen Leibe, der als Vehikel der Seele zumeist *τὸ (αὐγοειδὲς) τῆς ψυχῆς ὄχημα* genannt wird, ist Proklos nicht eigentümlich. Sie fand sich, nachdem schon Porphyrios Ähnliches gelehrt hatte, bei Iamblich, Syrian und Hierokles, dem Schüler des Plutarch von Athen, und wurde auch von Hermeias, dem Schüler des Syrian und Mitschüler des Proklos, vertreten.[1]) Aber Proklos scheint sie, soweit unsere Überlieferung ein Urteil gestattet, tiefer begründet und weiter ausgestaltet zu haben. Neben der durch die aristotelische Psychologie nahegelegten Erwägung, daß es der Beruf der Seele sei einen Leib zu beleben (vgl. oben S. 401 f.), die Ewigkeit also in gleicher Weise wie für die Seele auch für den Leib gelten müsse, trat auch hier das neuplatonische Vermittlungsprinzip in Wirksamkeit. Es galt die Kluft zwischen der unkörperlichen Seele und dem materiell Körperlichen durch eine Zwischeninstanz zu überbrücken, und es war nur eine weitere Verfolgung dieses Prinzips, wenn nun Proklos zwischen den Licht- und den materiellen Leib noch einen weiteren Leib einschob (Instit. 196. 207 ff.; in Tim. I S. 5, 15, II S. 81, 20 f. 85, 3 f., III S. 298, 12 ff. 355, 16 D.). Von diesem Lichtleibe machte der Philosoph auch wieder erkenntnistheoretischen Gebrauch. Die Theophanien, die er mit dem Mythus und dem Volksglauben annimmt, können, da die Götter körperlos sind, von unseren materiellen Sinnen nicht wahrgenommen werden. Erscheinen sie doch auch bei geschlossenen Augen. Hier bieten die Augen des Lichtleibes die nötige Aushilfe (in Remp. I S. 39, 5 ff. Kr.; ähnlich Herm. in Phaedr. S. 69, 7 ff.). Derselbe Lichtleib gewährt auch eine Erkenntnis der Seelen untereinander, die klarer ist als eine auf materiell körperlichem Wege zu gewinnende Erkenntnis (in Remp. II S. 164, 21 ff. Kr.).

In der Ethik schließt sich Proklos in allem Wesentlichen seinen Vorgängern an. Seine Tugendlehre war, soweit sie sich aus verstreuten Äußerungen in seinen Werken und aus der Tugendskala seines Schülers Marinos (Vit. Procl. 3 Anf.) zurückgewinnen läßt, von der iamblichischen höchstens in untergeordneten Punkten verschieden. Daß er sich über die hieratischen Tugenden noch eingehender verbreitete als Iamblich, geht aus Olympiod. in Phaedon. 142 S. 114 Norv. hervor. Der Prozeß der sittlichen wie der der intellektuellen Erhebung fand in der ekstatischen Versenkung in das Ureine seinen Abschluß. Proklos' Ansicht darüber war von der der früheren Neuplatoniker jedenfalls im Grunde nicht verschieden, wenn er auch in Tim. III S. 231, 6 ff. D. die Platoniker, die von einer tatsächlichen Wesenseinigung mit dem Ureinen sprachen, durch den Hinweis auf die Verschiedenheit des Göttlichen und des

---

[1]) Über den Kreis des Neuplatonismus hinaus führt Origenes c. Cels. 2, 60 (I S. 183, 9 f. K.), dem zufolge schon der Mittelplatoniker Celsus (s. oben S. 562) die Lehre berücksichtigt zu haben scheint.

Sterblichen bekämpft. Durch Ausdeutung des platonischen Phaidros erhält er für die Stufen des Aufstiegs die Triade: Eros, Wahrheit, Glaube.[1]) Der Eros hat die Bedeutung einer Vorbereitung wie bei Platon. Als Liebe zum Schönen verknüpft er das Niedere mit der göttlichen Schönheit. Die Wahrheit führt hinauf zur göttlichen Weisheit und erfüllt mit der Kenntnis des in Wirklichkeit Seienden. Über allem aber steht der Glaube. In ihm kommt alle Erkenntnistätigkeit und alle Bewegung zur Ruhe, er ist ein Schweigen, ein mystisches Verweilen in dem Unerkennbaren und Unaussprechlichen (Theol. Plat. 4, 10 S. 193 f.; 1, 24. 25 S. 60 ff.; 2, 11 S. 109 u. a. St.). Mit diesem Aufgehen ins Ureine, das zugleich das Urgute ist, einigen sich intellektuelles, religiöses und sittliches Verhalten in gemeinsamer Spitze. — Proklos' Schüler und unmittelbarer Nachfolger

Marinos verfaßte eine Lebensbeschreibung seines Lehrers, die uns erhalten ist. Daß er das System im proklischen Sinne weitergebildet habe, ist nicht bekannt und auch nicht wahrscheinlich. Im Gegenteil: wenn er nach Damaskios (bei Suid. s. v. *Μαρῖνος* S. 699, 5 ff., Phot. S. 351 a 30 ff. [Asmus, Leb. d. Philos. Isid. S. 89]) im platonischen Parmenides nichts von Göttern und überweltlichen Einheiten, sondern nur etwas von Ideen finden wollte, so läßt sich hier eine nüchternere, philologisch interpretierende Richtung erkennen, die übrigens bei einem Proklosschüler eine anerkennenswerte Beanlagung zu selbständigem Denken voraussetzt. Das ungünstige Urteil, das Damaskios vom Standpunkte des athenischen Enthusiasmus über seine philosophische Befähigung fällt, dient nur zur Bestätigung. — Im Gegensatze zu Marinos ging

Isidoros, der ihn in der Schulvorstandschaft ablöste, wieder ganz wie Proklos in den Spuren der enthusiastischen Theologie und Metaphysik des Iamblich und Syrian und erntete damit den Beifall seines Biographen Damaskios (Phot. S. 337 a 39 ff. b 18 ff. [Asmus, Leb. d. Philos. Isid. S. 23. 24]). — Nach einigen weiteren Scholarchaten übernahm in

Damaskios ein Mann die Schulleitung, der ohne das proklische System in wesentlichen Punkten weitergebildet zu haben, doch durch seine prinzipielle Stellung zu diesem System zu den hervorragenden Vertretern des athenischen Neuplatonismus zu rechnen ist. Aus einer Reihe von Werken, deren Titel bekannt sind, besitzen wir noch die *Ἀπορίαι καὶ λύσεις περὶ τῶν πρώτων ἀρχῶν* (Dubitationes et solutiones de primis principiis), die jetzt im Anfang verstümmelte Schrift *Εἰς τὸν Πλάτωνος Παρμενίδην ἀπορίαι καὶ λύσεις* (ob dieses Werk nicht etwa nur den zweiten Teil des erstgenannten ausmache, ist strittig) und den *Βίος Ἰσιδώρου τοῦ φιλοσόφου*, eine Vita seines oben genannten Vorgängers im Scholarchat. In den Aporienschriften reichen sich eine haarscharfe Dialektik und eine überschwängliche Mystik in merkwürdiger Weise die Hand. Seine Dialektik betont die Schwierigkeiten in den hergebrachten Annahmen vom Hervorgange des Unter- aus dem Übergeordneten und vor allem in den Beziehungen des seinem vorausgesetzten Wesen nach beziehungslosen Ureinen zu den nachfolgenden Hypostasen. Sie mag über die logische Unmöglich-

[1]) Zu Glaube, Wahrheit und Liebe tritt in Tim. I S. 212, 21 f. D. — wie bei Porphyr. ad Marcell. 24 — noch die Hoffnung. Die Koinzidenz mit 1. Kor. 13, 13 ist aber bei der völligen begrifflichen Verschiedenheit des platonischen *ἔρως* und der christlichen *ἀγάπη* zu einem wesentlichen Teile nur in der Übersetzung vorhanden. Die Berührung der Porphyrios- mit der neutestamentlichen Stelle hat zu einer Kontroverse zwischen R. Reitzenstein und A. v. Harnack geführt, die mittelbar auch Proklos angeht. S. darüber jetzt P. Corssen, Sokrates 7 (1919), 18—30.

keit des proklischen ἀναιτίως αἴτιον nicht hinweggehen. Der Hervorgang des Verursachten aus der Ursache bedeutet eine Sonderung. Sie wird entweder von dem Verursachten oder von der Ursache bewirkt. Im ersteren Falle würde die Ursache vom Verursachten affiziert, im zweiten wäre die über alle Sonderung wie über alle Einigung erhabene Ursache die Quelle der Sonderung (Dubit. 42, I S. 84, 10 ff. R.). Diese und ähnliche Erwägungen drängen Damaskios zu der Behauptung, alle Vorstellungen vom Verhältnis des Einen zu dem nach ihm Kommenden seien nur Notbehelfe menschlicher Schwäche, wir übertrügen die unserem geteilten Wesen entsprechenden Begriffe auf das Unbegreifliche. In Wirklichkeit gebe es in jenem Verhältnis weder Einigung noch Sonderung, weder Identität noch Verschiedenheit, weder Ähnlichkeit noch Unähnlichkeit, weder Eines noch Vieles, weder Erstes noch Zweites, weder Ursache noch Verursachtes. Bleiben, Hervorgang und Rückwendung seien nur aus unserem Dasein geschöpfte Analogien und dürften nicht als wirklich stattfindende Prozesse verstanden werden (Dubit. 38, I S. 79, 20 ff. R.; 41, I S. 83, 26 ff.; 42, I S. 85, 8 ff. u. a. St.).

Dieser Standpunkt rückt ins vollste Licht, wenn man ihn von Iamblichs Schrift De mysteriis aus betrachtet. Dort spielten Irrationales und Rationales, Intuition und Spekulation noch widerspruchsvoll ineinander. Damaskios macht hier reinliche Scheidung. Es kommt ihm nicht in den Sinn die Spekulation zu verwerfen. Das Spiel mit fein gegliederten Begriffen ist ihm Bedürfnis, und er ist darin noch mehr als Proklos ein Meister. Aber alles Spekulieren ist ihm nur ein Gleichnis. Spekulation und Wahrheit sind getrennte Reiche. Das begriffliche Denken hat in der Wirklichkeit keine Entsprechung. So erhält der Mystizismus unbeschränkteste Geltung. Dem Unbegreiflichen, über alles Wissen und Verstehen Erhabenen gegenüber gibt es kein wissenschaftliches Erfassen, sondern nur enthusiastische Verehrung.

Damaskios' Neigung zum Enthusiasmus verrät sich auch in seinem Leben des Isidoros, so namentlich durch die verschiedene Beurteilung der in den Rahmen dieser Biographie einbezogenen Personen, jenachdem sie in dem schwärmerischen Geiste der athenischen Schule oder in der besonders den Alexandrinern eigenen nüchterneren Art philosophierten. Im übrigen ist diese Lebensbeschreibung trotz ihres trümmerhaften Erhaltungszustandes durch ihre Berichte über Isidoros selbst und zahlreiche Männer seiner Zeit und seines Kreises von erheblichem Werte. Das Erzeugnis eines wundergläubigen Mystizismus war das uns verlorene, aber von Photios noch gelesene, vier Bücher umfassende Werk über Paradoxa verschiedener Art, darunter auch das Erscheinen von Seelen Verstorbener. — Damaskios' Schüler war

Simplikios. Gleichwie Damaskios selbst hörte auch er außer seinem athenischen Lehrer den Alexandriner Ammonios. Aber während auf Damaskios' philosophischen Standpunkt der Alexandriner ohne nachweisbaren Einfluß geblieben ist, erscheint Simplikios als echter Vermittler des athenischen und des alexandrinischen Neuplatonismus. Er bekennt sich zum System seiner athenischen Vorgänger, wie es ihm vorliegt, ohne irgend erhebliche Änderungen. Aber dieses System ist ihm vielmehr Gegenstand gelehrter Aufnahme und Weitergabe als eines eigenen spekulativen Interesses. Bezeichnend ist, daß er wie andere dialektisch stumpfere und dogmatisch uninteressiertere Köpfe die völlige Harmonie zwischen Platon und Aristoteles in allen wesentlichen Punkten behauptet. Wo Aristoteles widerspricht, liegt sein Widerspruch nicht in der Sache, sondern nur in den Worten und bezweckt, dem Mißverständnis flüchtiger Platonleser entgegenzutreten (de caelo S. 640, 27 ff. u. a. St.).

Dieser Standpunkt hindert nicht, daß die erhaltenen Aristoteleskommentare (zu den Kategorien, der Physik und den Schriften vom Himmel und von der Seele) zu den wertvollsten Stücken des neuplatonischen Nachlasses zu rechnen sind. Gerade seine nüchternere Weise macht ihn im Verein mit seiner großen Gelehrsamkeit zu einem höchst achtenswerten Kommentator. Für uns die schönste Frucht seiner fleißigen Studien sind die reichen Vorsokratikerfragmente, die in den Aristoteleskommentaren, besonders dem zur Physik, enthalten sind. Von einem Platonkommentar des Simplikios ist nichts bekannt. Auch die Vorliebe für die Beschäftigung mit Aristoteles stimmt zur alexandrinischen und zu seiner eigenen Richtung. Von Alexandreia brachte er ohne Zweifel auch die Neigung zu Epiktet mit, die dort durch Hierokles und dessen Schüler Theosebios vertreten war und bei Simplikios in einem uns noch vorliegenden Kommentar zum Encheiridion ihren Ausdruck fand.

Simplikios ist nicht nur der letzte in der Reihe der großen athenischen Neuplatoniker, er und seine Generation stehen am Ende der athenischen Schule überhaupt. Durch ihr unauflösliches Verwachsensein mit dem Polytheismus war bei ihr eine Christianisierung, wie sie sich in der alexandrinischen Schule vollzog, ausgeschlossen. So mußte sie dem mehr und mehr zur Alleinherrschaft gelangenden Christentum weichen. Im Jahre 529 bestimmte ein Edikt des Kaisers Justinian, daß in Athen niemand Philosophie lehren dürfe. Das bedeutete die Schließung der Schule, deren Vermögen auch eingezogen worden zu sein scheint. Damaskios, Simplikios und weitere fünf Schulgenossen begaben sich, als in Persien i. J. 531 in Khosrev I Anôscharwân (Chosroës) ein Freund griechischer Bildung den Thron bestiegen hatte, dorthin, in der Hoffnung, unter seinem Schutze ungehindert ihrer Philosophie leben, vielleicht auch Anhänger gewinnen zu können. Beim Friedensschlusse zwischen Persien und dem oströmischen Reiche i. J. 533 kehrten sie nach Athen zurück — wenn man dem nicht einwandfreien Berichte des Agathias glauben darf, in ihren hochgespannten Erwartungen von dem wissenschaftlichen Streben des Königs und dem persischen Kulturzustande bitter enttäuscht. Aber einen Vorteil hatten sie errungen: in dem Friedensvertrage wurde ihnen auf Betreiben des Perserkönigs unbelästigter Aufenthalt in der Heimat und Glaubensfreiheit zugesichert. Simplikios benutzte die günstige Lage zu literarischer Arbeit, vielleicht auch zu privater Lehrtätigkeit. Seine Kommentare sind jedenfalls z. T. nach der Rückkehr aus Persien verfaßt. Für einen Zweiten unter den Sieben,

Priskianos, weist der Titel seiner uns nur in lateinischer Übersetzung vorliegenden Kompilation: Solutiones eorum de quibus dubitavit Chosroes Persarum rex auf Anregung durch den persischen Aufenthalt. Das erhaltene Stück eines Theophrastkommentars des gleichen Verfassers: *Μετάφρασις τῶν Θεοφράστου περὶ αἰσθήσεως* ist seiner Abfassungszeit nach nicht bestimmbar. Es ist durch die Überlieferung theophrastischen, freilich ins Iamblichische umgedeuteten Lehrgutes von Wert.

§ 84. Die alexandrinische Schule zeichnete sich durch die Einfachheit ihres metaphysischen Systems aus, infolge deren sie dem mittleren Platonismus nahe stand. Die seit Iamblich mehr und mehr ausgebauten obersten Stufen der Wesenskala fehlten oder traten völlig in den Hintergrund, und ebenso verlor die Ekstase ihre Rolle in dem intellektuellen und

sittlich-religiösen Verhalten des Menschen. Dafür behauptete sich die alexandrinische Pflege der Fachwissenschaften, die die Aufmerksamkeit auf exakte Forschung und fest umrissenes Wissen in den Gebieten des Mathematischen und der Natur hinlenkte. Mit dem Zurücktreten der Metaphysik lockerte sich auch der Zusammenhang mit dem antiken Polytheismus. Dadurch wurde die Verbindung des alexandrinischen Neuplatonismus mit dem Christentum möglich, die sich wohl unter Miteinwirkung der in Alexandreia bestehenden christlichen Katechetenschule vollzog. Die alexandrinische Schule wurde allmählich zu einer neutralen philosophischen Bildungsanstalt ohne ein scharf ausgeprägtes platonisch-heidnisches Bekenntnis. Aristotelische Studien gingen dabei wie überall im Neuplatonismus den platonischen zur Seite und gewannen diesen mit der Zeit sogar den Vorrang ab.

Als Vertreter der alexandrinischen Schule sind bemerkenswert: die Philosophin Hypatia, die i. J. 415 von der fanatischen christlichen Menge ermordet wurde, und ihr Schüler, der spätere Bischof Synesios von Kyrene; der wahrscheinlich christlich beeinflußte Kommentator des Goldenen Gedichtes und Verfasser eines Traktates über Vorsehung, Heimarmene und Willensfreiheit Hierokles von Alexandreia; die Kommentatoren platonischer und aristotelischer Schriften Hermeias, Ammonios, Ioannes Philoponos, Asklepios, Olympiodoros, Elias, David und Stephanos von Alexandreia. Philoponos trat zum Christentum über und betätigte sich auch als Schriftsteller im Sinne seines neuen Bekenntnisses. Stephanos folgte einem Rufe an die Universität Konstantinopel und bildete so die Brücke zwischen dem antik-alexandrinischen und dem mittelalterlich-byzantinischen Platonismus. Ihrer Lebenszeit nach fallen die genannten Alexandriner in die Spanne von der ersten Hälfte des fünften bis zur ersten Hälfte des siebenten Jahrhunderts. Von ihrem literarischen Nachlaß, insonderheit ihren Kommentaren, ist noch vieles erhalten.

In philosophischer Anschauung und Arbeitsweise berühren sich mit der neuplatonischen Schule Alexandreias der Bekämpfer des Manichäismus Alexandros von Lykopolis (um 300), der Arzt und Naturforscher Asklepiodotos von Alexandreia (um 475), der Bischof Nemesios von Emesa (um 400), der antiquarische Gelehrte Ioannes Lydos (in der ersten Hälfte des sechsten Jahrhunderts) und der Verfasser einer allegorischen Auslegung von Heliodors Roman Aithiopika.

Von den teils ganz teils bruchstückweise erhaltenen Werken dieser Männer ist das philosophiegeschichtlich wichtigste die Schrift des Nemesios *Περὶ φύσεως ἀνθρώπου.* Auch die Abhandlungen des Ioannes Lydos *Περὶ μηνῶν* und *Περὶ διοσημειῶν* bieten Bemerkenswertes.

Antike Nachrichten über Leben, Schriften und Lehre: Für zahlreiche Mitglieder der Schule ist Damaskios' Leben des Isidoros wichtigste Quelle; s. die Register zu Asmus' Übersetzung (oben S. 650). Die Testimonia für Synesios sind zusammengestellt in der Ausgabe Krabingers S. XXXVII ff. Im übrigen ist das Material den S. 226* ff. angegebenen neueren Arbeiten zu entnehmen. Für die Beurteilung der Beziehungen der Schule zum Christentum kommen Aineias' „Theophrastos" und Zacharias' „Ammonios" in Betracht (s. unten S. 667 bei Hierokles).

Schriftenverzeichnisse bei Zeller für Hierokles III 2[4] S. 812 Anm. 4, für Hermeias S. 890 Anm. 2, für Ammonios S. 894 Anm. 1, für Olympiodoros S. 917 Anm. 4 (vgl. auch L. Skowronski, De auct. Heeren. etc., Vratisl. 1884, Diss., S. 30); Philoponos' Schriften verzeichnen Gudeman und Kroll bei Pauly-Wissowa-Kroll IX 1772 ff. Für Hypatia s. Suidas s. v. *Ὑπατία* S. 1313, 1 ff.

Erhaltenes. Ausgaben:

Hypatia. Die von Suidas s. v. aufgeführten Werke sind verschollen. Einzig erhaltene Äußerung die scherzhafte Verwendung des platonischen *ἀλλότριον ἀγαθόν* (Politeia 343 c) bei Synesios, Epist. 81.

Synesios. Synesii episcopi Cyrenes opera quae exstant omnia, interprete Dionysio Petavio, Lut. Paris. 1612, edit. II. 1633. Syn. Cyrenaei orationes et homiliarum fragmenta recogn. Io. Georg. Krabinger, Landishuti 1850 (hier S. XXIX ff. Verzeichnis früherer Ausgaben). Migne Patrol. Graeca tom. 66. Die Briefe bei Hercher, Epistologr. Graeci S. 638—739. Eine neue Ausgabe der Briefe wurde von W. Fritz vorbereitet (s. unten S. 226* f.).

Hieroclis Alexandrini commentar. in aur. carm. Pyth., ed. Io. Curterius, Par. 1583; de providentia et fato, ed. F. Morellus, Lutet. 1597; quae supersunt, ed. Pearson, Lond. 1655 und 1673; beide Schriften auch in der Ausgabe von P. Needham, Cambr. 1709. Comm. in aur. carm. Pythag., ed. Thom. Gaisford in seiner Ausgabe des Stobaios, Oxonii 1850; ed. Mullach, Berol. 1853 (hier S. XXIV ff. über frühere Ausgaben und Übersetzungen), und in den Fragm. philos. Graec. I S. 416 ff. Die Reste der Schrift De providentia et fato in Photios' Bibl. cod. 214. 251 S. 171 ff. 460 ff. Bekker. J. Nicole, Un traité de morale payenne christianisé. Étude sur un abrégé du commentaire d'Hiéroclès, manuscrit grec de la bibliothèque de Genève, Genève 1892 (christianisierende Prosaparaphrase einer in iamb. Trimetern abgefaßten Hieroklesbearbeitung). — Index zum Kommentar von Rob. Robinson, s. S. 645 unter Eunapios (legt die Ausgabe von R. W[arren], nicht wie der Verfasser selbst angibt die von Needham zugrunde).

Hermiae Alexandrini in Platonis Phaedrum scholia, ed. P. Couvreur, Paris 1901.

Ammonii Hermiae filii comment. in praedicamenta Aristotelis et Porphyrii isagogen, Venet. 1500 u. 1545. De fato, ed. J. C. Orellius in seiner Ausgabe der Schriften des Alexander von Aphrodisias und anderer über das Fatum, Zürich 1824. Die in der Akademischen Sammlung griechischer Aristoteleskommentare enthaltenen Schriften s. oben S. 365 (Vol. IV 3—6).

Asclepii in Aristot. Metaphys. libros *A—Z* comm. ed. M. Hayduck in der Akadem. Samml. griech. Aristoteleskommentare VI 2 (s. oben S. 365).

Ioannis Philoponi comm. in Arist. libros de generatione et interitu etc., Venet. Ald. 1527. Arist. de anim. gener. libr. V cum Philoponi comment., Venet. 1527. Comm. in Arist. analyt. post., Venet. Ald. 1534. Contra

Procl. de mundi aeternitate, ed. Trincavellus, Venet. 1535. Comm. in primos quatuor libros Arist. de nat. auscultatione, ed. Trincavellus, Venet. 1535. Comm. in Arist. libros de anima, ed. Trincavellus, Venet. 1535. Comm. in Arist. anal. priora, ed. Trincavellus, Venet. 1536. Comm. in prim. meteorolog. Arist. libr. etc., Venet. Ald. 1551. Comm. in Arist. metaph. lat. ex interpret. F. Patricii, Ferrariae 1583 (die Ausgabe einziges Zeugnis für die Existenz des Werkes; dazu Tannery, Sur la période finale etc. [u. S. 227*] S. 274). Comm. in Nicomachi arithm., ed. R. Hoche, Lips. 1864. 1867 (s. oben S. 580). De opificio mundi libri VII rec. Gualt. Reichardt, Lips. 1897 (Bibl. Teubn.). De aetern. mundi contra Proclum, ed. Hugo Rabe, Lips. 1899 (Bibl. Teubn.). Die in der Akademischen Sammlung griechischer Aristoteleskommentare enthaltenen Schriften s. oben S. 365 f. (Vol. XIII 1—3, XIV 1. 2, XV, XVI, XVII). Ebenda (Vol. XIV 3) der in der Editio princeps dem Philoponos zugeschriebene, tatsächlich dem Michael von Ephesos gehörige Kommentar zu De gener. animalium. Über weitere theologische, grammatische und sonstige Schriften des Philoponos und ihre Ausgaben s. den Artikel Ioannes (No. 21) Philoponos von Gudeman und Kroll bei Pauly-Wissowa-Kroll.

Olympiodori comm. in Arist. meteorolog., gr. et lat. Camotio interprete, Venet. Ald. 1550—1551. Vita Platonis s. oben S. 194. *Σχόλια εἰς τὸν Πλάτωνα, σπουδῇ Ἀνδρ. Μουστοξύδου καὶ Δημ. Σχίνα*, in: *Συλλογὴ Ἑλληνικῶν ἀνεκδότων ποιητῶν καὶ λογογράφων*, Vened. 1816, Heft 4; *Σχόλια εἰς Φαίδωνα*, ebenda Heft 5. In Plat. Alcibiadem priorem comm., ed. F. Creuzer, in: Initia philos. ac theol. ex Platonic. fontib. ducta II, Francof. ad Moen. 1821. Schol. in Pl. Philebum, in Stallbaums Ausg. des Phileb., Lpz. 1826. Scholia in Pl. Phaedonem, ed. Chr. Eb. Finckh, Heilbronnae 1847. Ed. Will. Norvin, Lips. 1913 (Bibl. Teubn.). Schol. in Pl. Gorgiam. ed. Alb. Jahn, Jahns Jahrb. Suppl. 14 (1848), 104—149, 236—290, 354—398, 517 bis 549. Die in der Akademischen Sammlung griechischer Aristoteleskommentare enthaltenen Schriften s. oben S. 365 (Vol. XII 1. 2). Olympiod. de arte sacra lapid. philos. (Coll. d. alchym. grecs ed. M. Berthelot II 69 ff. [Text], III 75 ff. [Übersetzung]). Über die Identität des Chemikers mit dem Kommentator s. P. Tannery, Arch. f. Gesch. d. Philos. 1 (1888), 315 f.

Eliae in Porphyrii Isagogen et Aristotelis Categorias commentaria, ed. Ad. Busse (Comm. in Arist. Gr. [s. oben S. 365 f.] XVIII 1).

Davidis Prolegomena et in Porphyrii Isagogen commentarium, ed. Ad. Busse (Comm. in Arist. Gr. [s. oben S. 365 f.] XVIII 2).

Stephani in librum Aristotelis de interpretatione commentarium, ed. Mich. Hayduck (Comm. in Arist. Gr. [s. oben S. 365 f.] XVIII 3). Stücke der Schrift *Διασάφησις ἐξ οἰκείων ὑποδειγμάτων τῆς τῶν προχείρων κανόνων ἐφόδου τοῦ Θέωνος* bei Usener, Kl. Schr. III S. 295 ff. Ein unechter astrologischer Traktat ebenda S. 266 ff. S. auch d. Indices z. Catal. cod. astrol.

Nemesios. Nem. Emesenus de natura hominis, ed. Chr. Frid. Matthaei. Halae 1802. Eine neue Ausgabe bereitete K. J. Burkhard vor. Vorarbeiten s. Literaturverz. S. 228*. Nem. Emes. libri *Περὶ φύσεως ἀνθρώπου* versio latina, ed. Carol. Holzinger, Lipsiae. Pragae 1887. Gregorii Nysseni (Nemesii Emeseni) *περὶ φύσεως ἀνθρώπου* liber a Burgundione in Latinum translatus, ed. C. J. Burkhard, Vind. 1891. 1892. 1896. 1901. 1902, Progrr. Nemesii episcopi Premnon physicon sive *περὶ φύσεως ἀνθρώπου* liber a N. Alfeno archiepiscopo Salerni in Latinum translatus, rec. C. Burkhard, Lipsiae 1917. Scholien s. S. 228*. Weiteres s. Grundriß II[10] S. 169.

Ioannes Lydos. Liber de ostentis, iter. ed. Curt. Wachsmuth, Lipsiae 1897 (Bibl. Teubn.). Liber de mensibus, ed. Ric. Wuensch, Lips. 1898 (Bibl. Teubn.). De magistr. pop. Rom. libr. tres, ed. Ric. Wuensch, Lips. 1903 (Bibl. Teubn.).

Τῆς Χαρικλείας ἑρμήνευμα τῆς σώφρονος ἐκ φωνῆς Φιλίππου τοῦ φιλοσόφου, hrsg. von Rud. Hercher, Hermes 3 (1869), 382—388.

Zwischen der alexandrinischen und der athenischen Schule bestanden enge persönliche Beziehungen. Unter den bedeutenderen Alexandrinern haben mehrere

nachweislich in Athen studiert. Hierokles war Schüler des Plutarch, Hermeias des Syrian, Ammonios des Proklos. Umgekehrt hörten Damaskios und Simplikios bei Ammonios. Gleichwohl herrschte in der alexandrinischen Schule ein anderer Geist als in der athenischen. Ihre Männer stehen im Flusse einer anderen Tradition. Gewiß berücksichtigen sie vielfach, bald zustimmend, bald ablehnend, bald nur referierend die Dogmatik Iamblichs und der Athener. Aber die gelehrte Absicht wiegt dabei vor. An den Lehrbestimmungen jener Großen durfte der Unterricht der Philosophenschule nicht vorübergehen. Aber die eigene Gedankenarbeit der Alexandriner bewegt sich nicht in der gleichen Bahn. Sie bilden die überschwängliche Metaphysik der Athener nicht nur nicht fort, sondern bleiben hinter ihrem Hochfluge weit zurück. Der komplizierte Hypostasenbau des Iamblichos und Proklos tritt bei ihnen ebenso in den Hintergrund wie die übervernünftige Versenkung ins Ureine in der Ekstase. Der Unterschied zeigt sich gleich da, wo wir ihn in erster Linie zu suchen haben, in der Exegese. Für die Athener wie für Iamblich bilden die platonischen Dialoge nur die Anknüpfungspunkte eigener Spekulation und die Unterlage einer ihnen eigentümlichen Metaphysik, die sie durch die Parallelsetzung von *παράδειγμα* und *εἰκών*, *ὅλον* und *μέρος* aus dem platonischen Texte herauszudeuten wissen (s. oben S. 641 f.). Die alexandrinische Interpretation ist viel elementarer, es ist ihr weit mehr um die eigentliche Erklärung Platons zu tun, so sehr sie sich dabei auch im einzelnen, gewiß nicht ohne Einwirkung der athenischen Vorgänger, von dem wahren Wortsinne entfernt. Sie verschmäht es vor allem, Schritt für Schritt ins Metaphysische hinaufzugreifen. Das Gleiche gilt für die Aristotelesexegese. Iamblich hatte in seinem Kategorienkommentar überall die *νοερὰ θεωρία* herangezogen, und Simplikios, der uns darüber berichtet (in Categ. S. 2, 13 K.), tut es ihm nach. Dagegen beschränken sich die alexandrinischen Kommentatoren logischer Schriften des Aristoteles auf eine nüchterne Erklärung des Textes nach seinem natürlichen Sinne.

Ohne Zweifel haben zu dieser Richtung die in Alexandreia herkömmliche Pflege der Gelehrsamkeit und der Betrieb exakter Disziplinen das Meiste beigetragen. Die Philomathie und die Zucht wissenschaftlicher Forschung obsiegten über eine bodenlose, um alle Realität unbekümmerte Spekulation. Mehrere Philosophen der Schule waren zugleich angesehene Gelehrte auf den Gebieten der Mathematik, Astronomie, Naturwissenschaften und Technik. Es sind die Leute, denen Damaskios von seinem athenischen Standpunkte aus zwar das Lob eines reichen menschlichen Wissens, nicht aber den Preis der großen, göttlichen Weisheit zugesteht, und die ihrerseits in Iamblich mehr den Verkünder hochtrabender Worte als den Propheten tatsächlicher Wahrheit erkennen (Dam. Vit. Isid. bei Phot. S. 337 b 27 ff., 33 ff., 6 ff.; Asmus, Leben des Philos. Isid. von Damaskios S. 25, 13 ff., 23, 28 ff.). Sicherlich nach eigener Erzählung seines Lehrers über dessen Studienzeit berichtet Marinos Vit. Procl. 10, Proklos habe in Alexandreia von den dortigen Philosophen den Nutzen gezogen, „den sie ihm zu bieten vermochten“, sich dann aber, von ihrer Platonexegese nicht befriedigt, nach Athen begeben.

Ein zweites Moment für die eigentümliche Richtung des alexandrinischen Neuplatonismus bildeten die seit Gründung der Katechetenschule in Alexandreia blühenden christlichen Studien. Beziehungen alexandrinischer Neuplatoniker zum Christentum treten mehrfach hervor. Synesios wurde Bischof, Schüler des Hierokles waren Christen oder traten später zum Christentum über, Philoponos zeigt sich jedenfalls in zweien seiner noch vorhandenen Werke als Christen, Olympiodoros bekannte sich vielleicht, Elias und David wahrscheinlich zur

gleichen Religion. Mit diesen christlichen Beziehungen stand die Zurückhaltung der Schule gegenüber der iamblichisch-proklischen Metaphysik in Wechselwirkung. Galt es, für Christen Platon und Aristoteles zu erklären, so mochte man wohl sagen, wie Iamblich und Proklos diese oder jene Stelle gedeutet hatten, aber das mit dem Polytheismus aufs engste verbundene System dieser Männer zum Kern der Exegese, ihre Metaphysik zum Zielpunkt des Unterrichts zu machen ging nicht an. So ergab sich auch von dieser Seite das gleiche Resultat: das Interesse gelehrter Einführung trug den Sieg davon über die Spekulation. Aus diesen Verhältnissen erklärt sich das Überwiegen aristotelischer Studien, wie es schon in der starken numerischen Überlegenheit der erhaltenen alexandrinischen Aristoteles- über die Platonkommentare zutage tritt. Reichlich vertreten sind insbesondere die Schriften des Organon. Hier war hinsichtlich Religion und Weltanschauung neutraler Boden. Dazu kam, daß die Logik herkömmlicherweise den Unterbau des philosophischen Kursus abgab und peripatetische Neigungen von alters her in Alexandreia heimisch waren. Mit der Zeit verliert die Schule den Charakter einer spezifisch platonischen *αἵρεσις*. Platon und Aristoteles halten einander die Wage. Gelegentlich werden Fragen zugunsten der Peripatetiker gegen die Platoniker entschieden.[1]). Die Schule wird zu einer Anstalt allgemein philosophischer Ausbildung, bei der aber das Studium des Platon und Aristoteles im Mittelpunkte steht.

Die geschilderte Geistesart des alexandrinischen Neuplatonismus war philosophie- und kulturgeschichtlich von größter Bedeutung. Für die Richtung eines Proklos und Damaskios gab es von seiten des erstarkten Christentums kein Biegen, sondern nur ein Brechen, wie es durch das Edikt vom Jahre 529 tatsächlich vollzogen wurde. Die alexandrinische Schule ließ sich bei ihrer andersartigen Stellung zur alten und neuen Religion christianisieren, und damit war ihr Fortleben gesichert. Durch die Übersiedelung des Stephanos nach Konstantinopel pflanzte sich ihre Tradition an der dortigen Universität fort, und sie hat damit für die Überleitung hellenischer Kultur in die christliche Welt des Ostens eine wichtige Mission erfüllt. — Unter den Mitgliedern der Schule ist

Hypatia durch ihr tragisches Ende bekannt. Nachdem sie als schöne und geistvolle, wissenschaftlich bedeutende und auch politisch einflußreiche Frau in Alexandreia zu großem Ansehen gelangt war, fiel sie i. J. 415 in grausamem Tode dem Fanatismus des christlichen Pöbels zum Opfer — ob mit oder ohne Schuld des Bischofs Kyrillos, ist nicht auszumachen. Daß sie den platonischen Lehrstuhl inne hatte, ist überliefert, ebenso daß sie Platon, Aristoteles und andere Philosophen erklärte (Socr. Hist. eccl. 7, 15; Damasc. b. Suid. s. v. *Ὑπατία* S. 1313, 19 ff.; Asmus, Dam. Leb. d. Isid. S. 31, 36 ff.). Ausgangspunkt ihrer Bildung war die von ihrem Vater Theon überkommene Be-

---

[1]) Im ganzen aber hat die Harmonisierung von Aristoteles und Platon, soweit der Neuplatonismus in Frage kommt, gerade in Alexandreia ihren Hauptsitz entsprechend der geringeren dogmatischen Schärfe der Schule. Ammonios polemisiert gelegentlich gegen Aristoteles, sucht aber anderwärts den Widerspruch zwischen Platonikern und Peripatetikern auszugleichen (s. die Stellen bei Zeller III 2⁴ S. 895 Anm. 1—3), und in seinem von Asklepios nachgeschriebenen Metaphysikkolleg (Comm. in Arist. Gr. VI 2 S. 166, 35 ff.) heißt es in gewohnter Weise, Aristoteles bekämpfe nicht die platonische Ideenlehre, sondern nur ihre falsche Auslegung. (Anders verhalten sich in der athenischen Schule Syrian und Proklos [oben S. 651. 652 Anm. 1]. Simplikios ist durch seine alexandrinische Studienzeit beeinflußt [oben S. 658]).

schäftigung mit Mathematik und Astronomie. Aus diesem Gebiete sind Werke von ihr dem Titel nach bekannt. Von philosophischen Schriften haben wir keine Nachricht. — Hypatias Schüler war

Synesios von Kyrene (geb. bald nach 370), der im J. 411 zum Bischof von Ptolemaïs gewählt wurde. Von dem geistigen Verkehr zwischen ihm und seiner Lehrerin zeugen mehrere an diese gerichtete Stücke der erhaltenen Briefsammlung. Außer den Briefen kommen aus dem noch vorliegenden Schriftencorpus für die Philosophiegeschichte in Betracht: der Fürstenspiegel *Περὶ βασιλείας* (eine an Kaiser Arkadios gerichtete Rede), der allegorische Roman *Αἰγύπτιοι λόγοι ἢ περὶ προνοίας*, die Schrift auf seinen von ihm verehrten Vorgänger in der Verbindung von Rhetorik und Philosophie *Δίων ἢ περὶ τῆς κατ' αὐτὸν διαγωγῆς*, der Traktat über Traumoffenbarungen *Περὶ ἐνυπνίων* und die christlichen Hymnen. Auch in die scherzhafte Probe rhetorischer Epideiktik, das Lob der Kahlköpfigkeit — *Φαλάκρας ἐγκώμιον* —, ist Philosophisches verwoben. Der philosophische Standpunkt des Synesios ist, abgesehen von der Verknüpfung mit christlichen Gedanken, ein primitiver Neuplatonismus, der sich von dem plotinischen nur dadurch unterscheidet, daß die ins Persönliche spielende religiöse Auffassung der übersinnlichen Hypostasen stärker entwickelt ist. Hierfür wird man aber eher an christlichen als an unmittelbar iamblichischen Einfluß zu denken haben. Greifbar Iamblichisches, wie die Scheidung von *νοητά* und *νοερά*, tritt uns nur in den Hymnen entgegen,[1] die insbesondere in der Prägung der christlichen Trinitätslehre an die Metaphysik des Syrers erinnern. Aber auch hier ist möglich, daß Synesios an eine schon traditionelle Begründung des christlichen Dogmas auf iamblichische Spekulation anknüpfte. Die Bedeutung eines selbständigen philosophischen Denkers hat er keinesfalls. Was seiner Gestalt Reiz verleiht, ist neben der in ihrer literarischen und praktischen Betätigung hochachtbaren Persönlichkeit, in die uns seine Briefe und Schriften einen selten deutlichen Einblick gewähren, vor allem die Tatsache, daß in ihr die für Alexandreia charakteristische Verschmelzung von Neuplatonismus und Christentum in Erscheinung tritt. Dazu kommt als weiteres Moment des Interesses seine nicht geringe dichterische Begabung, die ihn in seinen Hymnen für den Neuplatonismus Ähnliches leisten ließ wie Proklos in den seinigen. Religiös stehen die beiderlei Dichtungen einander fern genug: hier neuplatonisches Christentum, dort neuplatonischer Polytheismus. Aber doch haben beide gemein, daß sie die poetisch erhabene Seite des Neuplatonismus hervorkehren, die in Kommentaren und Lehrschriften zumeist durch die trockene Deduktion verdeckt ist. — Ein wohl etwas jüngerer Zeitgenosse des Synesios wird

Hierokles von Alexandreia, der Schüler des Atheners Plutarch, gewesen sein, der dann selbst in seiner Vaterstadt etwa vom J. 420 an als Zierde der platonischen Schule lehrte. Durch seinen erhaltenen Kommentar zum neupythagoreischen Goldenen Gedicht und Photios' Angaben über das Werk *Περὶ προνοίας καὶ εἱμαρμένης καὶ τῆς τοῦ ἐφ' ἡμῖν πρὸς τὴν θείαν ἡγεμονίαν συντάξεως* und Auszüge daraus sind wir über seine Anschauungen verhältnismäßig gut unterrichtet. Er ist unter den alexandrinischen

---

[1]) Synes. Epist. 154 S. 736, 39 ff. Hercher gibt für den platonischen Phaidros die iamblichische Skoposbestimmung (vgl. Hermeias z. Phaidr. S. 9, 9 f.; 11, 19 f.; 13, 6 Couvr. und Genethl. f. Robert S. 138). Aber wir wissen nicht, ob diese Bestimmung nicht auch von der alexandrinischen Exegese aufgenommen worden war.

Neuplatonikern derjenige, für den sich am ehesten ein System rekonstruieren läßt. Bezeichnend für dieses ist die Einfachheit seiner Metaphysik und Theologie und im übrigen sein Eklektizismus. Nur wenige Züge sind spezifisch neuplatonisch. So die größere oder geringere Vollkommenheit und Stetigkeit des Gottdenkens als Unterscheidungskriterium für die drei Stufen (Götter — Engel, Dämonen und Heroen — Menschen) innerweltlicher vernunftbegabter Wesen (Phot. Bibl. 461 b 39 ff. B.; vgl. Procl. Inst. 184; die Terminologie ließe sich auch aus weiteren neuplatonischen Quellen belegen). Im ganzen führt Hierokles kaum über den vorplotinischen Platonismus hinaus. Bemerkenswert ist besonders, daß er nur den Demiurgen, den Weltschöpfer und -lenker, als überweltliche Gottheit kennt. Von dem ganzen durch Plotin begründeten, durch Iamblich und die Athener weiter gegliederten Hypostasenbau, dem Einen als Urwesen, dem überweltlichen Nus, der zwischen Übersinnlichem und Sinnlichem vermittelnden Seele ist nirgends die Rede. Psychologie und Ethik zeigen die schon für den mittleren Platonismus charakteristische Vermischung von platonischen, peripatetischen und stoischen Elementen. Neuplatonisches spielt nur nebensächlich herein. Daß die Ethik einen als *τελεστικόν* bezeichneten Teil umfaßt, dem es obliegt, durch äußere religiöse Handlungen, Weihungen und Enthaltungen das *αὐγοειδὲς σῶμα* vom irdischen Leibe zu befreien (Comm. in Carm. aur. S. 478 a 20 ff. 482 a 12 ff. Mull. [Fragm. phil. Gr. I]), stimmt zu dem hieratischen Wesen des Neuplatonismus, findet aber schon in dem pythagorisierenden mittleren Platonismus seine Parallele und lag bei der Erklärung des neupythagoreischen Gedichtes doppelt nahe (zum *αὐγοειδὲς σῶμα* s. oben S. 656 Anm.). In einem Punkte bietet aber Hierokles etwas ganz Besonderes. Der Neuplatonismus stellte zwar nicht dem Urwesen, wohl aber dem Demiurgen die Materie als präexistierend zur Seite und befand sich damit im Einklang sowohl mit dem platonischen Timaios wie mit der sonstigen auf diesen Dialog gebauten platonischen Lehrüberlieferung. Hierokles hingegen bekämpft ausdrücklich die Platoniker, die einem solchen Dualismus huldigen. Nach ihm schafft der Demiurg die Welt aus dem Nichts, und zwar durch den Willen (Phot. S. 460 b 23 ff.; 461 b 6 ff.; daneben freilich Phot. S. 463 b 30 ff. das neuplatonische Schaffen *κατ᾽ οὐσίαν* oder *κατ᾽ αὐτὸ μόνον τὸ εἶναι*). Die Parallele hierzu bietet die jüdisch-christliche Vorstellung von der Weltschöpfung, und die Wahrscheinlichkeit, daß Hierokles durch diese beeinflußt wurde, wird auch dadurch nicht gemindert, daß Hierokles die Annahme einer zeitlichen Weltschöpfung ablehnt. Denn christliche Lehre hat nach dem Vorgang Philons den mosaischen Schöpfungsbericht auf eine nicht in die Zeit fallende Schöpfung umgedeutet (vgl. Zöckler, Realenz. f. prot. Theol. u. Kirche³ Art. Schöpfung u. Erhaltung d. Welt S. 695), gerade so wie es von der herrschenden Richtung innerhalb der platonischen Schule mit der Schöpfungsdarstellung des Timaios geschehen war (vgl. o. S. 356. 562). Hingegen verstärkt sich die Wahrscheinlichkeit christlicher Einwirkung dadurch, daß sich Hierokles in einer zweiten Frage christlicher Anschauung auffallend nähert. In der Lehre vom Schicksal schließt er sich nämlich zunächst der schon im mittleren Platonismus vertretenen Auffassung an, daß sich das Wirken der Heimarmene auf die Zuteilung bestimmter Folgen an unsere frei gewählten Handlungen beschränke (vgl. oben S. 555. 566 f.). Dabei verliert aber die Heimarmene in den Ausführungen des Hierokles den Charakter einer starren, sozusagen mechanisch wirkenden Notwendigkeit. Sie erscheint als das bewußte Walten der in göttlichem Auftrage handelnden Dämonen und der Gottheit selbst. Ihr Prinzip ist die vergeltende Gerechtigkeit, ihr Ziel die sittliche Förderung des Menschen. Die

Lehre des Hierokles entzieht sich damit dem Einwande, den Nemesios de nat. hom. 38 S. 306 ff. M. vom christlichen Standpunkte gegen jene Heimarmene-theorie erhebt, daß sie nämlich das Gebet zum großen Teil überflüssig mache, indem sie die Freiheit Gottes beschränke. Hierokles betont ausdrücklich, daß Gebet und fürsorgende Heimarmene einander eher festigten als ausschlössen (Phot. S. 465 a 16 ff.), und seine Lehre enthält im wesentlichen die Korrektur, der nach Nemesios' Auffassung jene mittelplatonische Lehrmeinung zu unterziehen wäre.[1]) — Das Gefühl einer nahen Verwandtschaft zwischen den Anschauungen des Hierokles und dem Christentum gab den Anlaß zu einer christianisierenden Bearbeitung seines Kommentars, ähnlich wie man Epiktets Encheiridion christlich paraphrasierte. — Vermutlich Schüler des Hierokles, jedenfalls dem alexandrinischen Kreise nahestehend war *Aineias von Gaza*, der selbst wieder in seinem vielgelesenen Dialoge „Theophrastos" trotz der Bekämpfung wichtiger platonischer Lehren doch den christlichen Platoniker erkennen läßt. Von dem „Theophrastos" beeinflußt ist der „Ammonios" des *Zacharias von Mytilene (Scholastikos)*. (Über beide Männer s. Grundriß II[10] S. 175.) — Hierokles' Schüler *Theosebios* hat mit ihm die starke Betonung der Ethik gemein, die bei Hierokles schon in dem Interesse für das Goldene Gedicht sich bemerkbar macht. Damit hängt die Beschäftigung mit Epiktet zusammen, die für Theosebios von Damaskios bei Suidas s. v. Ἐπίκτητος S. 425, 4 f. überliefert, aber auch für Hierokles wahrscheinlich ist (vgl. Praechter, Hierokl. d. Stoiker, S. 30). — Vergegenwärtigt uns Hierokles in der Einfachheit seiner Metaphysik und in seiner Annäherung an Christliches spezifische Seiten des alexandrinischen Neuplatonismus, so erinnert

Hermeias von Alexandreia, der jedenfalls in seinen späteren Jahren in seiner Vaterstadt lebte und wohl auch lehrte, an die Beziehungen zu Athen. Sein erhaltener Phaidroskommentar ist eine Nachschrift nach einem Kolleg des Syrian und zeigt demgemäß die Interpretationsmethode des Iamblich und der Athener (s. oben S. 641 f. 653). Anders die Kommentatorensippe, deren Stammvater er ist, und aus der uns

Ammonios, der Sohn des Hermeias (daher zur Unterscheidung von anderen Trägern des Namens Ammonios Hermeiu genannt), sowie die Schüler dieses Ammonios ***Ioannes Philoponos, Asklepios,*** (der jüngere) ***Olympiodoros*** und dessen Schüler ***Elias*** und ***David*** durch eine Reihe erhaltener Kommentare zu aristotelischen Werken und zur porphyrischen Eisagoge, Olympiodoros auch durch solche zum platonischen Phaidon, Philebos und I. Alkibiades bekannt sind. Alle diese zum größten Teil aus dem mündlichen Vortrage erwachsenen Arbeiten geben wertvolle, aber noch lange nicht voll ausgenützte Aufschlüsse über den alexandrinischen Lehrbetrieb nach Inhalt und Methode. Daß auch Simplikios den Ammonios hörte und einen Einschlag alexandrinischen Wesens zeigt, ist oben S. 658 bemerkt worden. Hörer des Ammonios war vielleicht auch Zacharias von Mytilene (Scholastikos) (s. oben). Philoponos trat später zum Christentum über. Aus seiner christlichen Zeit besitzen wir noch zwei Schriften. Die i. J. 529 n. Chr. verfaßte Abhandlung *Κατὰ τῶν Πρόκλου περὶ ἀιδιότητος κόσμου ἐπιχειρημάτων* (De aeternitate

---

[1]) Auch bei Ps.-Plut. de fato c. 10 (s. oben S. 567 f.) liegt die Sache anders als bei Hierokles. Dort ist die (nach c. 9 von den Dämonen geübte) dritte *πρόνοια* zwar wie das *ἐφ' ἡμῖν* und die *τύχη* nur *ἐντὸς τῆς εἱμαρμένης*, nicht *καθ' εἱμαρμένην*, ihre Wirkung aber, wie das Beispiel aus dem Theages zeigt, *καθ' εἱμαρμένην*, d. h. unverbrüchlicher Notwendigkeit unterworfen.

mundi) berührt ein in der antiken Philosophie viel behandeltes Problem, in dessen Lösung der Verfasser, gewiß nicht zufällig, mit dem mosaischen Schöpfungsberichte zusammentrifft: sie bestreitet den von Proklos nach dem Vorgange anderer Platoniker aufgenommenen Satz von der Ewigkeit der Welt auf Grund des platonischen Timaios, dessen Kosmogonie der Verfasser im Sinne einer zeitlichen Weltentstehung verstanden wissen will. Der starken Berücksichtigung Platons und der weiteren in die Frage eingreifenden antiken Literatur stehen nur ganz spärliche biblische Zitate gegenüber. Es ist der gelehrte Platoniker, der spricht und trotz seines christlichen Bekenntnisses den Gegenstand völlig unter dem Gesichtswinkel der grundlegenden antiken Problematik betrachtet. Dabei wird aber doch der christliche Standpunkt dadurch gewahrt, daß — einer verbreiteten Annahme (s. oben S. 585. 595. 603) entsprechend — Platon aus den Heiligen Schriften geschöpft haben soll (S. 229, 10 f. Rabe). Auch sonst wird Platon dem Christentum möglichst nahe gebracht oder wegen seiner Abweichungen von ihm entschuldigt: oft hat er die richtigen Anschauungen über Gott, bisweilen aber gerät er durch Anlehnung an Gewohnheit und Überlieferung, vielleicht auch aus Furcht vor den Athenern und Bangen vor dem Schicksal des Sokrates in Mythen und in die herkömmliche Asebie; wo er fehlt, muß man ihm zugute halten, daß irren menschlich ist (S. 331, 17; 459, 15 R. u. a. St.). So ist gerade diese Schrift ein besonders interessantes Denkmal der oben erwähnten Verschmelzung des alexandrinischen Neuplatonismus mit dem Christentum. Die ihm von Glaubensgenossen vorgeworfene Vernachlässigung der Bibel macht Philoponos in der zweiten erhaltenen Schrift seiner christlichen Periode, *Τῶν εἰς τὴν Μωυσέως κοσμογονίαν ἐξηγητικῶν λόγοι ζ'* (De opificio mundi) wieder wett. Hier ist die unmittelbare Berücksichtigung heidnischer Philosophie verhältnismäßig gering, statt dessen sind die Heilige Schrift und christliche Ausleger reichlich herangezogen. Durch Vermittlung der letzteren birgt auch diese Schrift ein großes Maß antiker Gelehrsamkeit. Natürlich ist der Schöpfungsbericht Platons, des „*τῆς φιλοσοφίας ἄνθος*", der auf Nachahmung des mosaischen zurückgeführt wird, auch hier willkommen. — Der letzte Ausläufer der alexandrinischen Schule ist

Stephanos von Alexandreia, der zunächst in Alexandreia lehrte (vgl. Usener, Kl. Schr. III S. 248 Anm. 1) und dann unter Kaiser Herakleios (reg. 610—641) an die Universität in Konstantinopel berufen wurde. Dort erklärte er — etwa ein Jahrhundert nach Schließung der athenischen Schule! — Platon und Aristoteles und las als echter Vertreter alexandrinischer Wissenschaft zugleich über Arithmetik, Geometrie, Musik und Astronomie. Aus den literarischen Früchten seiner Studien sind ein Kommentar zu Aristoteles *περὶ ἑρμηνείας* und eine astronomisch-chronologische Schrift erhalten. Anderes ist nur der Existenz nach bekannt. Auch Fälschungen hefteten sich an seinen Namen.

Mit Stephanos tritt der Platonismus definitiv ins christliche Mittelalter ein. Seine weitere Entwicklung liegt im Bereich des II. Bandes dieses Grundrisses. Ihm fällt auch die mit der alexandrinischen gleichzeitige Schule von Gaza zu, insofern in ihr bei der Verbindung von Platonismus und Christentum das letztere der ausschlaggebende Teil war (Grundriß II[10] S. 174 f.).

Anhangsweise sei hier einiger Männer gedacht, die soweit nachweisbar zur alexandrinischen Schule teils in nur loser teils in gar keiner Beziehung standen,

ihrer Eigenart nach aber am besten hier angeschlossen werden können. Unter ihnen bekämpft

Alexandros von Lykopolis (in Ägypten) um die Wende des dritten und vierten Jahrhunderts in der Schrift *Πρὸς τὰς Μανιχαίου δόξας* die Lehren des Mani. Daß er nicht Christ, sondern Neuplatoniker war, geht aus dem Traktat deutlich hervor (vgl. S. 3, 1 ff.; 8, 5 ff.; 8, 22 ff.; 24, 18 ff.; 39, 19 ff.; vgl. auch die allegorische Homerdeutung S. 16, 17 ff.). Er begegnet sich im Kampfe gegen den Manichäismus, der durch seine Propaganda auch Platoniker zum Abfall von ihrer Schule verleitet hatte (vgl. S. 8, 14 ff.), mit anderen Neuplatonikern (Ammonios Hermeiu nach Asclep. in Metaph. S. 271, 33 ff.; 292, 26 ff., Simpl. in Epict. Ench. S. 164 ff.; auch Philoponos in seinen christlichen Schriften, s. die Indices der Ausgaben unter *Μανιχαῖος*). Bemerkenswert und neben dem Kampfe gegen den manichäischen Dualismus vielleicht auch auf christliche Einwirkung zurückzuführen ist, daß er, wie Hierokles, die präexistierende Materie fallen läßt (S. 9, 17 ff.; 24, 18 ff.; vgl. 13, 3 ff.). Von über dem weltschaffenden Gott anzusetzenden Hypostasen ist bei Alexander so wenig wie bei Hierokles die Rede. — Im Unterschiede von dem Metaphysiker Alexandros vergegenwärtigt uns

Asklepiodotos von Alexandreia (in der zweiten Hälfte des fünften Jahrhunderts) die fachwissenschaftlichen und technischen Bestrebungen der Alexandriner. Schauplatz seines Wirkens war jedenfalls Aphrodisias in Karien, doch scheint er auch in seinen reifen Jahren noch Beziehungen zu Alexandreia unterhalten zu haben (Damasc. b. Suid. s. v. *Ἀσκληπιόδοτος* S. 793, 1, Asmus Leb. d. Philos. Isid. S. 77, 25). Er war in erster Linie Naturforscher und Arzt, pflegte auch Mathematik und Musik und umspannte mit seinen Interessen und Kenntnissen einen ungemein weiten Kreis. Auch Kunstfertigkeiten und Erfindungen wurden ihm nachgerühmt. Seine Leistungen auf diesen Gebieten, zugleich wohl auch das Bedürfnis, ihn von seinem gleichnamigen Schwiegersohne zu unterscheiden, verschafften ihm den Beinamen „der Große“. In der Philosophie war er Schüler des Proklos. Aber seine naturwissenschaftlichen Neigungen hielten ihn von der Überschwänglichkeit der athenischen Metaphysik fern. Bei aller Anerkennung seines Wissens und seiner Leistungen in anderen Disziplinen spricht ihm daher Damaskios Begabung für die göttlicheren Dinge ab und rügt seine Verständnislosigkeit für die orphische und die höhere chaldäische Weisheit. Auch in der Ethik tadelt er seine Neuerungssucht und wirft ihm vor, daß er die Theorie auf die niedere Sphäre der Erscheinungen beschränkt und alles (aus dem Übersinnlichen) in die weltliche Natur herabgezogen habe (Damasc. b. Phot. Bibl. S. 344 a 36 ff., Asmus Leb. d. Philos. Isid. S. 75, 5 ff.). Man denkt bei dieser Äußerung über die asklepiodoteische Ethik einerseits an das Interesse, das Hierokles und Theosebios der Ethik entgegenbrachten, andererseits — als Gegensatz zu der Weise des Asklepiodotos — an die Verbindung zwischen Ethik und Metaphysik (vgl. oben S. 641 f. über die Methode Iamblichs, die von der proklischen Schule übernommen wurde) und die Vollendung des ethischen Verhaltens in der Ekstase bei den Athenern. Mit seiner nüchternen Wissenschaftlichkeit wußte nun aber der Philosoph eine mystische, in Wunderglauben und Zauberwesen gipfelnde Religiosität zu verbinden, die ihm wieder die besondere Zuneigung und Hochschätzung des Damaskios eintrug. In dieser Zwiespältigkeit seines Wesens trägt er das Gepräge seiner Herkunft und Bildung. Seine von den Eltern ererbte (Dam. b. Suid. s. v. *Ἀσκλ.* S. 792, 15 ff., Phot. S. 344 a 5, Asmus Leb. d. Philos. Isid. S. 69, 34 ff.), jedenfalls ägyptisch-hellenistisch gefärbte

Frömmigkeit fand im proklischen Kreise neue Nahrung. Wo es aber Theorie und Forschung galt, blieb der Geist des alexandrinischen Gelehrtentums an der Herrschaft. So gingen in ihm zwei Strömungen getrennt und ohne sich gegenseitig zu stören nebeneinander her. — Von bestimmten Sätzen des Asklepiodotos ist außer dem von Olympiod. in Meteora S. 321, 26 ff. und dem Scholiasten z. Aristot. de caelo S. 508 a 39 f. Brand. (vgl. Simpl. in Arist. de caelo S. 547, 20) Mitgeteilten sowie dem aus Simpl. in Phys. S. 795, 13 ff. zu Erschließenden nichts bekannt. Olympiodor und der Scholiast überliefern zwei Einzeltheoreme aus Naturwissenschaft und Astronomie. Hingegen ist die Angabe des Simplikios für Asklepiodotos' philosophischen Standpunkt charakteristisch. Er leugnete darnach den Unterschied der im Bereiche des Intelligibeln und Göttlichen gelegenen Ursache der Zeit — des *χωριστὸς χρόνος* — und der mit der Bewegung koëxistierenden Zeit, insofern er auch die letztere als unbewegt, zugleich und voll gegenwärtig und als Nus ansprach, eine These, in der merkwürdigerweise Damaskios mit ihm einig gewesen zu sein scheint (Simpl. a. a. O.). Unter den platonischen Schriften lag natürlich der Timaios dem Interessenkreise des Asklepiodotos am nächsten. Zu ihm verfaßte er nach Olymp. in Meteora S. 321, 28 einen Kommentar. — Weit wichtiger als die zuletzt genannten Männer ist

Nemesios, der Bischof von Emesa in Phönikien. Er scheint von Hause aus Christ gewesen zu sein. Wenigstens ist von einer vorchristlichen Periode entsprechend der des Philoponos bei ihm nichts bekannt. Gleichwohl darf angesichts seiner engen Beziehungen zur heidnischen Philosophie auch die antike Philosophiegeschichte an ihm nicht vorübergehen. Seine Hauptbedeutung liegt dabei in dem, was er von Früheren übernommen, nicht in dem, was er als eigene Meinung geäußert hat. So ist sein Werk *Περὶ φύσεως ἀνθρώπου* (De natura hominis) häufig Gegenstand quellenkritischer Untersuchung gewesen, und neuerdings ist es von W. W. Jaeger als Glied einer langen bis auf Poseidonios zurückreichenden Entwicklungskette in volle Beleuchtung gerückt worden. Neben der Forschung über Poseidonios und der damit eng zusammenhängenden Quellenkritik der christlichen Genesisexegese sind namentlich die Untersuchungen über Doxographie, über Galen und über Porphyrios' *Συμμικτὰ ζητήματα* und Timaioskommentar[1]) an der Analyse des Werkes beteiligt. Nemesios' philosophischer Standpunkt ist ein christlich modifizierter Neuplatonismus alexandrinischer Färbung. Eine gewisse Parallele bietet Hierokles, obwohl dieser, nach dem von ihm Erhaltenen zu urteilen, weit weniger zur Physiologie und stärker zur Ethik hinneigt. Aber beide haben gemein, daß sie die Oberstufen der spezifisch neuplatonischen Metaphysik ignorieren, somit dem mittleren Platonismus nahe stehen und das eklektische Element des Neuplatonismus stark hervortreten lassen. Einer besonderen Berührung in der Behandlung des Heimarmeneproblems ist schon oben S. 566 ff. gedacht worden. Daß Nemesios die Schrift des Hierokles *Περὶ προνοίας* benutzt habe, vermutet aus anderen Gründen Zeller, Philos. d. Gr. III 2[4] S. 509. Die Frage steht mit der strittigen Bestimmung der Lebenszeit des Nemesios in Zusammenhang. Mit beachtenswerten Gründen weichen Domański, Psych. d. Nem. S. VIII ff. und Jaeger (Nem. v. Em. S. 5 Anm. 2) von Zellers Datierung (Mitte des fünften Jahrhunderts) ab und setzen Nemesios ins ausgehende vierte oder beginnende fünfte Jahrhundert. Darnach wäre Hierokles jünger als

---

[1]) Vgl. darüber und über die Beziehungen zur Genesisexegese K. Gronau, Berl. philol. Wochenschr. 1915, 131 ff.

Nemesios[1]), und die Übereinstimmung in der Heimarmenefrage ließe sich aus der Benutzung des christlichen Bischofs durch den Hellenen erklären. Man braucht aber auch zu dieser Annahme nicht zu greifen, da gewiß in christlich-neuplatonischen Kreisen Verhandlungen über das Thema vorangegangen waren, aus denen jeder von beiden unabhängig vom andern das Fazit ziehen konnte. — Wie Nemesios so bekannte sich auch

Ioannes Lydos zum Christentum. Um 490 geboren kam er in der ersten Hälfte des sechsten Jahrhunderts am byzantinischen Hofe durch praktische Dienste zu Ehren, übte eine Zeitlang auch eine Lehrtätigkeit aus und verlegte sich nach der Mitte des Jahrhunderts auf Schriftstellerei. In der Philosophie war er von dem Proklosschüler Agapios unterrichtet worden. Aber sein Verhältnis zum Neuplatonismus beschränkt sich in seinen Werken auf Zitate und Auszüge aus neuplatonischen Autoritäten wie Porphyrios, Iamblichos und Proklos und auf Wiedergabe sonstigen in den Ideenkreis der Neuplatoniker fallenden Materials. Ohne erhebliche eigene Gedanken und tieferes sachliches Interesse ist er wesentlich Sammler und Ausschreiber und vertritt damit eine Buchgelehrsamkeit, die berechtigt, ihn hier den Alexandrinern anzuschließen. Als Früchte seines Fleißes liegen uns noch drei Werke vor: *Περὶ μηνῶν* (De mensibus — nur in Auszügen erhalten), *Περὶ διοσημειῶν* (De ostentis) und *Περὶ ἀρχῶν τῆς Ῥωμαίων πολιτείας* (De magistratibus populi Romani), unter denen die beiden ersten Gegenstände der Philosophie (im weiteren Sinne) berühren. Sind sie auch nach dem Bemerkten für Lydos' eigene Anschauungen ohne Bedeutung, so haben sie doch Wert als Zugänge zu älteren Quellen und als Punkte in der Filiation gelehrter Überlieferung. — Schließlich möge als Merkwürdigkeit der am Schlusse verstümmelt erhaltene Traktat

Τῆς Χαρικλείας ἑρμήνευμα τῆς σώφρονος ἐκ φωνῆς Φιλίππου τοῦ φιλοσόφου erwähnt sein. Dieses literarische Unicum enthält die neuplatonisch allegorisierende Erklärung eines Romans, und zwar der etwa im dritten Jahrhundert nach Chr. verfaßten *Αἰθιοπικά* des Heliodoros, deren Heldin Charikleia ist. Anlaß zu der Arbeit gab jedenfalls die erbauliche Haltung des stark pythagoreisch beeinflußten Romans, die ihm bis in die neuere Zeit viele Leser gewonnen hat. Den philosophischen Standpunkt des Verfassers kennzeichnen neben Platonreminiszenzen (der Eingang ist dem der Politeia nachgebildet; S. 383, 17 ff. nimmt Bezug auf den Phaidros, S. 384, 10 f. auf Politeia 389 b) die Ausführung über die vier Kardinaltugenden S. 384, 13 ff. 386, 8 f. (hier *τέλειαι ἀρεταί*, vgl. oben S. 556. 564), die Wendung, daß der Nus die Seele ordne (S. 385, 27 f.: *τοῦ ταύτην* [*τὴν ψυχήν*] *κοσμοῦντος νοός*; das *κοσμεῖσθαι* des Untergeordneten durch das Übergeordnete ist neuplatonisch, vgl. z. B. Plot. 2, 9, 2 a. E.; 4, 8, 3 a. E., Procl. in Remp. I S. 16, 18; 19, 4; 57, 12), die Zahlensymbolik S. 386, 1 ff., die Seelendreiteilung S. 386, 9, die Zwischenstellung der Seele zwischen Nus und Leib S. 386, 11 f., die Unterscheidung von *ὕλη* und *εἶδος* S. 386, 13, die Annahme eines Sieges der Seele über die *ὑλικὴ δυάς* und eines von außen kommenden Nus S. 386, 26 ff., die Ansetzung eines *πρακτικὸς βίος* und einer *πρακτικὴ ἀρετή* S. 386, 17. 21 und der Satz: *θεὸς γὰρ τὸ πᾶν* S. 387, 27 (vgl. Zeller III 2⁴ S. 561). Die höhere *νοερὰ θεωρία*, die ein Anhänger des Iamblichos oder Proklos auch in dieser Allegorese anzubringen gewußt hätte, tritt nirgends zutage. Alles hält sich auf dem primitiv neuplatonischen Niveau, auf dem sich die alexandrinische Schule bewegte. Für Entstehungszeit und -ort der Schrift fehlen sichere Anhaltspunkte. Als Ort des in ihr enthaltenen fiktiven

---

[1]) Vgl. auch den Artikel Hierokles Nr. 18 bei Pauly-Wissowa-Kroll S. 1486 f.

Gesprächs ist wahrscheinlich Rhegion zu denken (vgl. Oldfather S. 460). Daß mit dem angeblichen Gesprächsführer Philippos der Platonschüler aus Opus gemeint sei (Oldfather S. 458 ff.) ist wohl möglich, läßt sich aber bei der Verbreitung des Namens nicht zu einem höheren Wahrscheinlichkeitsgrade erheben. Nach dem Zitat von I. Kor. 3, 13 am Schluß des Fragmentes kannte der Verfasser das Christentum. Daß andererseits das Heidentum noch nicht überwunden war, scheint sich aus S. 382, 2 und 383, 24 zu ergeben, an welch letzterer Stelle wohl mit Oldfather S. 460 Anm. unter der *δέσποινα παρθένος* die Artemis, nicht etwa die Jungfrau Maria zu verstehen ist. Denkbar wäre freilich, daß der Verfasser, um die Maske des alten Philippos zu wahren, Heidnisches repristiniert. — Vielleicht durch diesen Allegoristen beeinflußt wurde im 15. Jahrh. Johannes Eugenikos (Bandini, Catal. cod. Gr. bibl. Laur. III 322 f.).

§ 85. Die Neuplatoniker des lateinischen Westens lassen, wie die Alexandriner, die spekulative Seite des Neuplatonismus hinter gelehrter Arbeit zurücktreten. Der Fortbildung des Systems durch Iamblichos und die Athener stehen sie ganz fern. Selbst die plotinisch-porphyrische Metaphysik hat unter ihnen nur wenige Vertreter, hingegen üben Porphyrios' logische und gelehrte Arbeiten Anziehungskraft aus. Die Bedeutung dieser Männer liegt, abgesehen von ihrem Werte als Quellen für griechisch-römische Religions- und Kultusaltertümer, hauptsächlich darin, daß sie teils durch Übersetzung und Kommentierung platonischer und aristotelischer Schriften, teils durch Verarbeitung lateinischer philosophischer Literatur die Philosophie in der römischen Welt verbreiteten und ihr damit den Weg ins christliche Mittelalter des Westens bahnten. Von besonderem Einflusse waren Chalcidius' Übersetzung des platonischen Timaios und sein Kommentar zu diesem Dialoge, Macrobius' Kommentar zum ciceronischen Somnium Scipionis, des Martianus Capella Schrift De nuptiis Philologiae et Mercurii und vor allem Boethius' Übersetzung und Erklärung zahlreicher aristotelischer Werke sowie sein ganz auf antiken Quellen beruhender Traktat De consolatione philosophiae. Außer den Genannten verdienen noch Cornelius Labeo, Marius Victorinus, Vettius Agorius Praetextatus und Favonius Eulogius Erwähnung. Alle verfolgten ihre Richtung frei und ohne einem Schulverbande anzugehören. Die meisten unter ihnen waren Christen oder schlossen sich doch in späteren Jahren dem Christentume an. Mit ihrer Lebenszeit verteilen sie sich auf die Spanne vom beginnenden bis gegen den ausgehenden Neuplatonismus (Mitte des dritten bis Anfang des sechsten Jahrhunderts).

Antike Nachrichten über Leben, Schriften und Lehren: Das Material ist den S. 229* f. angeführten neueren Arbeiten zu entnehmen.

Erhaltenes. Ausgaben:

Cornelius Labeo: Sammlung der Fragmente bei G. Kettner und J. Muelleneisen, s. unten S. 229*.

Chalcidius: hrsg. v. A. Justinianus, Paris 1520, Meursius, Lugd. Bat. 1617, ferner in Joh. Alb. Fabricius' Ausgabe der Werke des Hippolytos, Hamb. 1718, und zusammen mit Ciceros Übersetzung eines Abschnittes des Timaios und dem griechischen Timaiostexte bei Mullach, Fragmenta philos. Graec. II S. 147 bis 258. Letzte Ausgabe von Joh. Wrobel, Platonis Timaeus interprete Chalcidio cum eiusdem commentario, Lpz. 1876.

Marius Victorinus: De definitionibus, ed. Thom. Stangl in: Tulliana et Mario-Victoriniana, München 1888, S. 17—47. Der Kommentar zu Cic. de invent. hrsg. in Ciceron. opera rec. I. C. Orelli, vol. 5 pars 1, und in Halms Rhet. Lat. min. S. 153 ff. Das Grammatische und Metrische in den Grammatici Lat. ex rec. H. Keil vol. 6. Das Theologische bei Migne, Patrol. Lat. tom. 8, 999 ff.

Vettius Agorius Praetextatus: Nichts Sicheres erhalten. Nach der Vermutung W. Krolls (Teuffels Gesch. d. röm. Lit. III[6] § 430, 1; 440, 6, S. 302. 366) gehören ihm die unter Augustins Schriften stehenden Categoriae X ex Aristotele decerptae, Migne, Patrol. Lat. 32, 1419 ff. (fraglich).

Macrobii opera proleg. et notis instr. Lud. de Ian, 2 Bde., Quedlinb. 1848–1852 (hier I S. LXXXVIII die früheren Ausgaben). Recogn. Franc. Eyssenhardt, Lipsiae 1868, iterum recogn. 1893.

Favonii Eulogii disputatio de Somnio Scipionis, ed. Alfred Holder, Lipsiae 1901 (hier auch über die früheren Ausgaben).

Martianus Capella, rec. Franc. Eyssenhardt, Lips. 1866. Neue Ausgabe von A. Dick (Bibl. Teubn.) in Vorbereitung. Weiteres in diesem Grundriß II[10] S. 187.

Boëthius: Gesamtausgabe: Migne, Patrol. Lat. 63. 64. De consolatione philosophiae ist häufig ediert, zuletzt von R. Peiper, Lpz. 1871, De institutione arithmetica libri II, De instit. musica libri V, accedit Geometria, quae fertur Boethii, ed. Godofr. Friedlein, Lpz. 1867, die Commentarii in libr. Aristotelis π. ἑρμηνείας, 2 voll., ed. C. Meiser, Lips. 1877. 1880. Anicii Manlii Severini Boethii in Isagogen Porphyrii commenta, copiis a Georg. Schepss comparatis suisque usus rec. Samuel Brandt (Corp. script. eccl. latin. vol. 48 pars 1), Vindob., Lips. 1906. Osc. Paul, An. Manl. Sev. Boëthius 5 B. über die Musik, aus dem Latein. in die deutsche Sprache übertragen und mit besonderer Berücksichtigung der griech. Harmonik sachlich erklärt, Leipzig 1872. Consol. of philos., transl. by W. V. Cooper, London 1902. Consol. of philos., transl. by H. R. James, London 1906. Mittelalterl. Kommentar: Dionysii Cartusiani opera omnia . . . cura et labore sacri ordinis Cartus., tom. 26: In V libros B. Severini Boetii, philosophi ac martyris, de consolatione philosophiae, Tournay und Freiburg i. B. 1906. Weiteres in diesem Grundriß II[10] S. 187 f. und bei R. Klußmann, Bibl. script. class. II 1 S. 160 f.

Cornelius Labeo. Er ist uns nur aus Anführungen Späterer bekannt. Die nachweisbaren Titel dreier Werke, De oraculo Apollinis Clarii, De dis animalibus und Fasti deuten auf das theologische und antiquarische Gebiet, und hierhin gehört auch tatsächlich das, was uns erhaltene Autoren daraus entnommen haben. Seine Lebenszeit und die Schule, mit der er in Zusammenhang zu bringen ist, sind strittig. Seine Stellung zu Theokrasie und Theosophie, zu Dämonologie und Orakelwesen passen aber am besten in Zeit und Sphäre des Neuplatonismus, wozu stimmt, daß er Platon gleich Hercules und Romulus zu den Halbgöttern rechnete. Die Art, wie der christliche Apologet Arnobius ihn anscheinend als noch aktuellen Schriftsteller bekämpft, empfiehlt, ihn etwa um die Mitte des dritten Jahrhunderts anzusetzen. Ausgeprägt neuplatonische Sätze sucht man bei ihm vergeblich. Das wird, abgesehen von unserem verhältnismäßig nicht sehr umfangreichen Material, daher rühren, daß er mit Plotin etwa

gleichzeitig lebte und von dessen System kaum Kenntnis hatte. Immerhin rückt ihn seine Theologie dem Neuplatonismus nahe, und faßt man den Begriff des letzteren, wie es z. B. von W. W. Jaeger in seinem Buche über Nemesios geschieht, in einem weiteren Sinne, so läßt sich Labeo in der Tat zu den Neuplatonikern stellen. Seine Bedeutung liegt jedenfalls, wie unter den griechischen Autoren die des Ioannes Lydos, in seinen geschichtlichen Studien über die Auffassung gewisser Götter und göttlicher Wesen, über Kult, Ritualien u. dgl. Was er hierin an gelehrtem Material unter Benutzung von Quellen wie Varro, Nigidius Figulus u. a. zusammenstellte, machte ihn zu einer gern benutzten Quelle für Spätere.[1]) — In einem ähnlichen Verhältnis zum Neuplatonismus wie Labeo steht in gewissem Betracht

Chalcidius, der im Anfang oder gegen Mitte des vierten Jahrhunderts einen uns erhaltenen Kommentar zum platonischen Timaios (S. 31c—53c) im Anschluß an eine lateinische Übersetzung dieses Dialogs (bis S. 53c) verfaßte, und zwar vielleicht in der Weise, daß er einen griechischen Kommentar mit wenigen Erweiterungen lateinisch bearbeitete, wobei es nicht ohne Mißverständnisse abging. Auch er schätzt Platon sehr hoch, sieht in ihm die überall maßgebende Autorität und zitiert neben dem Timaios noch eine Reihe weiterer Dialoge — wieweit auf Grund eigener Einsicht oder durch Vermittlung anderer, bleibt freilich in Frage. Aber auf den plotinischen oder nachplotinischen Neuplatonismus deutet keine Spur.[2]) Auch Chalcidius ist Neuplatoniker nur in dem weiteren Sinne, daß er den mit Poseidonios einsetzenden und vor allem durch dessen Timaioskommentar bestimmten Platonismus vertritt, der schließlich in den ausgesprochenen Neuplatonismus ausmündete. Auch seine Bedeutung beruht auf dem, was er aus Älteren geschöpft hat, hier ist er aber seinem Thema entsprechend philosophisch ungleich ergiebiger als Labeo. Durch seine vielfachen Beziehungen auf ältere Lehren greift sein Werk in die Forschung über philosophiegeschichtliche Zusammenhänge an den verschiedensten Punkten ein. Seine letzte Grundlage bildet jedenfalls der Timaioskommentar des Poseidonios. Zwischen diesem und Chalcidius liegt als Mittelquelle der Peripatetiker Adrastos (s. oben S. 574 f.). Neben ihm kommt eine mittelplatonische Quelle in Betracht, die die oben S. 566 ff. besprochene Heimarmenetheorie und u. a. vielleicht auch das in c. 295 ff. aus Numenios Beigebrachte enthielt und auch das Adrastische übermittelt haben könnte.[3]) Sie wäre dann möglicher-

---

[1]) Vgl. zum Obigen außer Wissowas Artikel in Paulys Real-Enzyklopädie auch W. Kroll, Die Zeit des Cornelius Labeo, Rhein. Mus. 71 (1916), 309 ff., und W. A. Baehrens, Über die Lebenszeit des Cornelius Labeo, Hermes 52 (1917), 39 ff. (dieser für Benutzung des Porphyrios durch Corn. Lab.).

[2]) Auch die von Switalski S. 50 f. auf Plotin zurückgeführte Stelle in c. 252 zeigt keinen einleuchtenden Zusammenhang mit dem Neuplatonismus und ist wohl auch aus Chalcidius' Hauptquelle, dem Timaioskommentar des Poseidonios, herzuleiten. Jedenfalls ist der Grundgedanke von der Weltschau des die höheren Regionen durchfliegenden Geistes poseidonisch. Vgl. oben S. 503. Was c. 176 über das Verhältnis des *νοῦς* zum obersten Gotte gesagt wird, erinnert zwar an den Neuplatonismus, weist aber doch nur auf den Weg zu ihm und ist von ihm noch weit entfernt.

[3]) Switalski S. 113 sieht in Adrastos und Albinos (oben S. 553 ff.) die Zwischenglieder zwischen Poseidonios und Chalcidius, und zwar käme von Albinos dessen — übrigens hinsichtlich seiner Existenz fraglicher (vgl. Hermes 51 [1916], 511 ff.) — Timaioskommentar in Betracht (Switalski S. 106). Aber die von Switalski S. 98 ff. betonten Berührungen zwischen dem albinischen Didaskalikos, den er für einen Auszug aus dem Timaioskommentar hält, und Chalcidius betreffen Dinge, die zum allgemeinen Bestande der späteren plato-

weise identisch mit der unmittelbaren Vorlage des Chalcidius, die er ins Lateinische übertrug. Daß Chalcidius mit jüdischen und christlichen Schriften und Lehren bekannt war, tritt in dem Kommentar deutlich hervor. Der in mittelalterlichen Handschriften enthaltenen Angabe, daß Osius, dem der Kommentar gewidmet ist, der aus den Konzilien von Nikaia (325) und Sardika (343) bekannte Bischof Osius (Hosius) von Corduba sei, steht kein Indiz entgegen. Daß sich Chalcidius selbst zum Christentum bekannte, ist wahrscheinlich. Jedenfalls stehen dieser Annahme die in dem Kommentar enthaltenen, der christlichen Weltanschauung widersprechenden Lehren nicht im Wege. Denn antike Philosopheme und christliches Bekenntnis mischen sich in der Zeit des Chalcidius in mannigfachster Weise. Dazu kommt noch die Unselbständigkeit des Verfassers, die seine Verantwortung für das, was er vorträgt, stark einschränkt. Im Mittelalter wurden Chalcidius' Timaiosübersetzung und -kommentar vielfach verwendet. Das Werk erfüllte, auch wenn es im wesentlichen nichts weiter als eine Übersetzung und Bearbeitung eines älteren Kommentars war, doch als Vermittler des für die Weltanschauung Platons so wichtigen Dialoges an die abendländische Welt eine verdienstliche Mission. — Eine ähnliche vermittelnde Tätigkeit wie Chalcidius übte

Marius Victorinus, ein Grammatiker und Rhetor des vierten Jahrhunderts, indem er Aristoteles' Kategorien und Schrift *Περὶ ἑρμηνείας*, die Eisagoge des Porphyrios und sonstige (neu-) platonische Literatur ins Lateinische übersetzte und z. T. auch kommentierte. Daneben verfaßte er eigene logische Werke (De definitionibus, De syllogismis hypotheticis) und erklärte philosophische Schriften Ciceros, sowie dessen Topik und Traktat De inventione. Erhalten sind die Schrift De definitionibus und der Kommentar zu De inventione. In höherem Alter trat Marius Victorinus zum Christentum über und verfaßte nun eine Reihe theologischer Schriften, die uns zum größten Teile noch vorliegen. Hier zeigt er sich, soweit seine Abhängigkeit von der griechischen Philosophie in Frage kommt, als Neuplatoniker der plotinisch-porphyrischen Richtung ohne Berücksichtigung der Weiterbildung der neuplatonischen Lehre durch Iamblichos.[1]) Aber dieser Neuplatonismus ist bei ihm so eng mit christlicher Dogmatik verbunden und steht so sehr in deren Dienste, daß das Nähere darüber der Behandlung der Patristik vorbehalten bleiben muß (vgl. Grundriß II[10] S. 149). Hier sei nur hervorgehoben, daß Marius Victorinus als Lehrer Augustins auf das Neuplatonische in dessen Anschauung von Einfluß gewesen ist. — Ein etwas jüngerer Zeitgenosse des Victorinus war der Augur und Priester mehrerer römischen Gottheiten

---

nisch-aristotelischen Dogmatik gehören, wie z. B. die Zerlegung der Philosophie in einen theoretischen und einen praktischen Teil und die weitere Gliederung dieser Teile in die üblichen Disziplinen, die Verwendung der von Platon Politeia 509 d ff., 532 a ff. gelehrten Vierteilung der Erkenntnis- bezw. Vorstellungsstufen u. s. f. Auch das übereinstimmende Zitat von Eurip. Med. 1078 besagt nichts. Die Stelle gehört zum ältesten Repertoire der Florilegien — schon Chrysipp verwendete sie — und war typisch, wo es galt, den Kampf zwischen Vernunft und Leidenschaft durch eine klassische Reminiszenz zu illustrieren (vgl. die Stellen bei Prinz-Wecklein zu Eurip. Med. 1078; dazu Elias in Cat. S. 180, 12). Man wird also besser tun, den dem Chalcidius als Quelle dienenden Mittelplatoniker unbenannt zu lassen.

[1]) Vgl. G. Geiger (s. unten S. 229*) II S. 107 f. Daß Victorinus Iamblichos' Werk *Περὶ θεῶν* kannte und übersetzte (Wissowa, De Macr. Sat. font. S. 41, Geiger a. a. O. I S. 11 Anm. 2), ist damit nicht ausgeschlossen. S. unter Macrobius S. 676.

Vettius Agorius Praetextatus (gest. 384). Auch er machte sich durch Übersetzungen verdient und brachte Aristoteles den lateinischen Lesern nahe. So übertrug er die Paraphrasen, durch die Themistios die beiden aristotelischen Analytiken verdeutlicht hatte, ins Lateinische und verfaßte möglicherweise auch die jetzt unter Augustins Namen gehende Schrift De decem Categoriis. Daß er philosophisch auf dem Boden des Neuplatonismus stand, ist nach der Gesamttendenz der philosophischen Studien seiner Zeit kaum zu bezweifeln. Dazu stimmt die Schilderung in der von seiner Gattin verfaßten Grabschrift im Verein mit seinen priesterlichen Ämtern und der Tatsache, daß ihm Julian die Ehre des Prokonsulats von Achaia verlieh (Anthol. Lat. ed. Buecheler-Riese II 1 No. 111 S. 62 f. 64). Ihn aber mit der Richtung des Iamblichos in nähere dogmatische Verbindung zu bringen, wie es von Niggetiet geschehen ist, geben die Stellen Lyd. de mens. S. 66, 1 ff.; 139, 5 ff. W. keinen festen Anhaltspunkt. — Ausgesprochener ist der Neuplatonismus des

Macrobius. Er schrieb um 400 zwei noch erhaltene Werke, den Kommentar zu Ciceros Somnium Scipionis (Cic. de rep. 6, 9 ff.) und die Saturnalia, letztere eine Sammlung antiquarischen Stoffes von mannigfacher Art und Herkunft, den der Verfasser aus verschiedenen Quellen zusammengetragen und in die Form von angeblich am Saturnalienfeste gehaltenen Gesprächen gegossen hat. Für die Erklärung des Somnium, die vieles dem Cicero Fernliegende einflicht, ist sicher ein Kommentar zum platonischen Timaios, und zwar wahrscheinlich der des Porphyrios herangezogen — vielleicht durch Vermittlung einer römischen Quelle —, für den selbst wieder der berühmte Timaioskommentar des Poseidonios benutzt wurde.[1]) So fügt sich auch der Kommentar des Macrobius der Kette poseidonischer Nachwirkungen ein, aus der wir als späte innerhalb des Neuplatonismus gelegene Glieder bereits Nemesios und Chalcidius kennen gelernt haben. Jedenfalls zeigt diese Schrift deutlich den plotinisch-porphyrischen Neuplatonismus ohne seine Erweiterungen durch Iamblichos, so beispielsweise schon in dem, was 1, 14, 6 ff. über Urwesen, Nus und Seele, ihre gegenseitigen Beziehungen und das Verhältnis der Seele zur Körperwelt gesagt ist, und in dem Abschluß der Tugendenskala mit den paradeigmatischen Tugenden (1, 8, 5), wobei sich der Verfasser ausdrücklich auf Plotin beruft. Was die Saturnalien betrifft, so kann die mehrfach erörterte Frage, ob für die Götterkapitel 17—23 und andere Stellen Porphyrios oder Iamblichos oder Porphyrios durch Vermittlung des Iamblichos die Grundlage bildete und ob der griechische Stoff unmittelbar oder durch das Zwischenstadium einer lateinischen neuplatonischen Quelle (Marius Victorinus? vgl. Wissowa, De Macr. Saturn. font. S. 41) zu Macrobius gelangt ist, hier außer Betracht bleiben. Worauf es ankommt, ist nur, daß auch in den Saturnalien die spezifischen Kennzeichen des komplizierteren iamblichischen Systems nirgends zutage treten. Ist der Kompilator für diese Partien wirklich auf Iamblichos oder eine iamblichisches Material bietende Schrift eines römischen Autors verfallen, so hat er diese Quelle jedenfalls nur für seinen nächsten Zweck und ohne Anschluß an die Hauptlehren der iamblichischen Metaphysik ausgenützt.[2]) Daß es ihm im übrigen mit dem Neu-

---

[1]) Vgl. Linke, Über M.' Komm. S. 240 ff., Schmekel, Philos. d. mittl. Stoa S. 424, Schedler, Philos. d. M. S. 3 f., Gronau, Berlin. philol. Wochenschr. 1915, 143.

[2]) Hat Macrobius in seiner Quelle in Verflechtung mit dem Theologischen die iamblichische *νοερὰ ϑεωρία* vorgefunden und von ihrer Wiedergabe Abstand genommen, so wäre das für seinen gemäßigten Neuplatonismus erst recht charakteristisch. Der echte Iamblicheer Julian läßt in der Heliosrede diese *ϑεωρία*

platonismus und Polytheismus Ernst war, läßt sich aus den beiden Schriften trotz ihres kompilatorischen Charakters abnehmen. In seinen späteren Jahren scheint Macrobius zum Christentum übergetreten zu sein (vgl. Teuffel-Kroll-Skutsch, Gesch. d. röm. Lit. § 444, 1). Der Einfluß der beiden Werke, namentlich des Kommentars, auf das Mittelalter, war außerordentlich groß. — Mit der Erklärung des ciceronischen Somnium befaßte sich auch

Favonius Eulogius, der Schüler des 354—430 lebenden Kirchenvaters Augustinus, in einer erhaltenen Disputatio de Somnio Scipionis. Den Inhalt dieses an Umfang nur geringen Kommentars bilden zwei dem pythagoreischen Gedankenkreise entnommene Themata: erstlich die mathematischen Eigentümlichkeiten und die symbolische Bedeutung der Zahlen von 1 bis 9 und zweitens die Sphärenharmonie. Die Schrift ist durch Varro als Zwischeninstanz von dem Timaioskommentar des Poseidonios abhängig. Daraus erklären sich ihre Berührungen mit anderer, durch Varro, Adrastos oder Porphyrios auf Poseidonios zurückgehender Literatur, wie Theon von Smyrna, Gellius, Chalcidius, Censorinus, Macrobius, Martianus Capella. Daß der Verfasser, obwohl vermutlich Christ, seiner philosophischen Bildung nach den Neuplatonikern zuzurechnen ist, ergibt sich — auch abgesehen von seinem Schülerverhältnis zu Augustinus, der selbst Neuplatonismus und Christentum in sich vereinigte — aus seiner Neigung zum Pythagoreismus, der damals nur innerhalb des Neuplatonismus fortlebte. — In annähernd gleiche Zeit fällt

Martianus Capella. Er verfaßte — wahrscheinlich zwischen 410 und 439 — eine uns noch vorliegende Schrift De nuptiis Philologiae et Mercurii. In Anknüpfung an einen allegorischen Mythus von der Hochzeit des Mercurius (hier des Gottes der geistigen Regsamkeit nach dem Muster des griechischen Hermes) mit der „Philologie" (dem enzyklopädischen Wissen) enthält sie einen Abriß der sieben Disziplinen: Grammatik, Dialektik, Rhetorik, Geometrie, Arithmetik, Astronomie und Musik. Für die Mischung von Prosa und gebundener Rede in der Weise der Satura Menippea (s. oben S. 459. 495) gab wohl Varro das Vorbild ab, der neben anderen auch für den Inhalt als Quelle gedient hat. Die Verbindung kompilatorischer Polymathie, in der der Verfasser mit den bisher besprochenen römischen Neuplatonikern übereinstimmt, mit der Vorliebe für mythisch-allegorische Einkleidung, gestattet das Werk hier einzuordnen, obwohl es greifbar neuplatonische Lehren nicht enthält. Beziehungen auf Christliches sind nicht vorhanden. Das Mittelalter hatte an der Schrift großes Gefallen und verwertete sie im Unterrichte. Die von Martianus Capella behandelten sieben Disziplinen bilden als Trivium und Quadrivium die Grundlage des mittelalterlichen Bildungswesens. — Weit überragt an Bedeutung werden die Kompilatoren, die uns bisher in diesem Paragraphen beschäftigten, durch

---

reichlich zu Worte kommen. Als Gegenbeweis gegen Zellers Bemerkung über die Einfachheit des römischen Neuplatonismus (Phil. d. Griech. III 2⁴ S. 921) ist jedenfalls die Macrobiuspartie, auch wenn sie auf Iamblichos zurückgeht, nicht zu verwerten. Börtzler, Porph. Schr. v. d. Götterbildern S. 44 ff., hat den Unterschied zwischen porphyrischer und iamblichischer Weise richtig erfaßt. Aber dieser Unterschied läßt sich gegen Wissowas und Traubes Annahme der Abhängigkeit des Macrobius von Iamblich nicht geltend machen, einmal weil, wie bemerkt, Macrobius oder sein Gewährsmann sich auf Übernahme des positiv Theologischen beschränkt haben kann, und zweitens, weil sich nicht behaupten läßt, daß Iamblich neben seiner *νοερὰ θεωρία* das mehr ins Gebiet des Sinnlichen eingreifende Detail verschmäht habe. (Über die Abhängigkeit des Iamblichos von Porphyrios vgl. m. z. B. Simpl. in Categ. S. 2, 9 ff.)

Boëthius (geb. 480 oder wenig später, gest. 524 oder 525). Zwar ist auch er kein spekulativer Denker. Der Neuplatonismus verdankt ihm nach keiner Richtung hin eine Fortbildung. Auch er ist überwiegend Gelehrter und hat sich in erster Linie durch Übersetzung und Kommentierung aristotelischer Schriften und verwandte Tätigkeit verdient gemacht. Aber was er hier geleistet hat, zeugt durch Umfang und Gediegenheit von hervorragendem Fleiß und Wissen, auch wenn man in Betracht zieht, daß ihm Vorarbeiten Früherer vorlagen, an die er sich z. T. eng anschloß. Die Großen sind ihm Platon und Aristoteles, der letztere für die formale Grundlage, der erstere für den materiellen Gehalt der Philosophie. Beide stimmen, wie er mit der Mehrzahl der Neuplatoniker annimmt, in allen wesentlichen Fragen völlig überein, was er in einer besonderen Schrift nachzuweisen gedachte (in libr. *Περὶ ἑρμηνείας* sec. edit. 2, 3 S. 80 M.). In seiner gelehrten Betätigung aber nahm, ähnlich wie es bei den Studien der alexandrinischen Neuplatoniker erging, Aristoteles jedenfalls den breiteren Raum ein. Der Plan, den ganzen Platon und Aristoteles zu übersetzen und zu kommentieren, kam nicht zur Verwirklichung. Was davon ausgeführt wurde, galt Aristoteles. Nachweisbar und großenteils erhalten sind Übersetzungen und Kommentare zu den meisten Schriften des Organon.[1] In den weiteren Kreis aristotelischer Studien gehören eine Übersetzung der porphyrischen Eisagoge und zwei Kommentare zu diesem Werke, die gleichfalls noch vorliegen. Weiter besitzen wir mehrere Bücher eines Kommentars zu Ciceros Topik und eigene Arbeiten des Boëthius zur Logik, Mathematik und Musik. Diesen gelehrten Leistungen geht eine Schrift zur Seite, der der Ruhm zukommt, daß sie am Ausgange des Altertums die sittliche Kraft der antiken Philosophie noch einmal in ihrer vollen Größe hervortreten ließ. Dieses Werk steht mit dem persönlichen Schicksal seines Verfassers in engem Zusammenhange. Boëthius war in Rom unter dem Gotenkönig Theoderich zu hohen Ehren gelangt, wurde aber schließlich als Anhänger der nationalrömischen, die Befreiung von der Gotenherrschaft anstrebenden Partei angeklagt und ungehört unter Martern hingerichtet. Während der Kerkerhaft verfaßte er die Schrift De consolatione philosophiae, in der er angesichts seines herben Schicksals bei der Philosophie Trost und Halt suchte. Auch diese Consolatio ist nun freilich weder in der Form noch im Inhalte eine originale Leistung ihres Verfassers. Mit der Mischung von Prosa und gebundener Rede ordnet sie sich der literarischen Gattung der Satura Menippea (s. oben S. 459. 495) ein. Im Gedankengefüge aber verrät ein Teil der Schrift die Einwirkung von Aristoteles' Protreptikos, die durch den Hortensius Ciceros und vielleicht noch eine jüngere Quelle vermittelt sein wird. Dem Hortensius als Mittelquelle wird ferner das zuzuschreiben sein, was aus Poseidonios entlehnt ist (s. die Literatur unten S. 230*). Aber auch da, wo eine bestimmte letzte Quelle nicht namhaft zu machen ist, arbeitet Boëthius mit überlieferten Gedanken. Immerhin läßt sich deren Auswahl zur Feststellung seiner Weltanschauung verwerten. Diese ist ein eklektischer Platonismus, der aber aller Kennzeichen der durch Plotin begründeten Richtung entbehrt. Wie unter den alexandrinischen Neuplatonikern bei Hierokles, so fällt auch bei Boëthius die höchste Gottheit mit dem Weltschöpfer zusammen. Von einem ihm vorausliegenden Übervernünftigen und Überseienden ist nicht die Rede.

---

[1]) Das Nähere über verlorene und erhaltene Werke des Boëthius s. Grundriß II[10] S. 190 f., Teuffel-Kroll-Skutsch, Gesch. d. röm. Lit.[6] III S. 477 ff.

Höchstens läßt sich ein Anklang an Plotinisches in der längeren Ausführung finden, daß Gott als das höchste Gute zugleich das Eine sein müsse (B. 3 Prosa 11, 23 ff.). In ihrem Grundzuge ist die Gottesvorstellung des Boëthius platonisch. Gott als der Inbegriff des Guten hat aus Güte die Welt geschaffen, und durch seine Güte regiert er sie (B. 3 Metr. 9, 5 f., Prosa 12, 36 f. 45). Aristotelisches mischt sich ein, wenn Gott als die selbst unbewegte Ursache alles Bewegten erscheint (B. 3 Metr. 9, 3, Prosa 12 g. E.) — nach dem Vorgang des mittleren Platonismus (s. oben S. 554). Stoische Färbung zeigen die Ausführungen über das feste Gesetz der Weltordnung und die freiwillige Fügung des gesamten Naturlaufes unter das Weltregiment (B. 1 Metr. 5; B. 3 Prosa 12, 47 f.). Stoisch ist letzten Endes auch die starke Betonung der Pronoia. Doch erinnert die Verbindung des Pronoia- mit dem Heimarmeneproblem (B. 4 Prosa 6, 26 ff.) an die Verhandlungen, die darüber schon im mittleren Platonismus (vgl. oben S. 567) gepflogen und im Neuplatonismus durch Iamblichos und Proklos fortgesetzt wurden. Bei aller Verschiedenheit in der Behandlung des Problems im einzelnen fehlt es doch nicht an Berührungspunkten mit der mittelplatonischen Quelle von Ps.-Plutarch de fato, Chalcidius und Nemesios.[1] Der Veranlassung der Schrift entsprechend fällt der Theodizee eine bedeutende Rolle zu, wobei u. a. der stoische Gedanke Verwertung findet, daß die vermeintlichen äußeren Güter, auf deren ungerechte Verteilung sich ein Hauptvorwurf gegen die Gottheit gründet, in Wahrheit keine Güter seien (B. 2 Prosa 5 u. a. St.). Auch im übrigen zeigt der Inhalt des Traktats einen platonisch-aristotelisch-stoischen Eklektizismus, der sich teils aus eigener mannigfacher Lektüre des Verfassers, teils aus dem Anschluß an Quellen erklärt, in denen eine solche Lehrverschmelzung bereits eingetreten war. Daß auch die Annahme einer doppelten Leiblichkeit (B. 5 Prosa 2, 18 f.) nicht spezifisch neuplatonisch ist, ergibt sich aus dem oben S. 656 Anm. Bemerkten. — Viel besprochen ist, daß Boëthius in seiner Consolatio die Trostgründe ausschließlich der alten Philosophie entlehnt, die Beziehungen auf Christliches hingegen ganz vereinzelt sind und nirgends das eigentliche Thema berühren. Daß Boëthius Christ war, steht auch abgesehen von seiner Zeit und seinen Lebensverhältnissen dadurch fest, daß wir von ihm mehrere christlich-theologische Abhandlungen besitzen, deren früher angezweifelte Echtheit durch neuere Untersuchungen und das Zeugnis seines Zeitgenossen Cassiodorius (Usener Anecd. Holderi S. 4. 48 ff.) gesichert ist. In der Tat gehen bei ihm eine Weltanschauung, die sich auf die die Bildung seiner Zeit beherrschende griechische Philosophie gründet, und ein nicht bloß äußerliches Bekenntnis zum Christentum noch unvereinigt nebeneinander her, und der Zwiespalt tritt um so schärfer hervor, je enger sich der Verfasser der Consolatio an bestimmte Vorbilder innerhalb der antiken Literatur anschloß. So wenig aber Boëthius in seiner Person jene Vereinigung vollzog, so knüpfen doch seine Schriften im weiteren Verlaufe das engste Band

---

[1]) So Boëth. B. 4 Prosa 6, 56: Quo fit, ut omnia, quae fato subsunt, providentiae quoque subiecta sint, cui ipsum etiam subiacet fatum, quaedam vero, quae sub providentia locata sunt, fati seriem superent, und Ps.-Plut. c. 9: *Ἡ μὲν εἱμαρμένη πάντως κατὰ πρόνοιαν, ἡ δὲ πρόνοια οὐδαμῶς καθ' εἱμαρμένην.* Vgl. auch die Problematik Boëth. B. 4 Pros. 6, 11 ff.: de providentiae simplicitate, de fati serie, de repentinis casibus, de cognitione ac praedestinatione divina, de arbitrii libertate quaeri solet, und Ps.-Plut. c. 5: *Πῶς μὲν πρὸς τὴν πρόνοιαν ἡ εἱμαρμένη ἔχει, πῶς δὲ πρὸς τὴν τύχην καὶ τό γε ἐφ' ἡμῖν καὶ τὸ ἐνδεχόμενον.* Die cognitio und praedestinatio divina sind christliche Zutat des Boëthius.

zwischen der heidnischen Antike und dem Christentum des mittelalterlichen Abendlandes. Was Chalcidius, Macrobius und andere Lateiner des ausgehenden Altertums durch Übertragung griechischer Philosophie in Sprache und Bildung des christlichen Westens geleistet hatten, fand in Boëthius seine höchste Steigerung und seinen Abschluß. Er ist der Vermittler κατ' ἐξοχήν zwischen Altertum und Mittelalter, er ist, wie Neuere ihn mit Recht nannten, der letzte Römer und der erste Scholastiker.

Der Neuplatonismus hat fast alle griechischen Philosophien teils in sich aufgenommen teils verdrängt. Nach dem Zeugnis des Augustinus, Contra Academ. 3, 19, 42, sah man gegen Ende des vierten Jahrhunderts außer den Platonikern kaum mehr andere Philosophen als Peripatetiker und Kyniker. Das Wesentlichste, was von diesen beiden Richtungen in der spätesten Zeit der antiken Philosophie zu sagen ist, soll uns in den beiden Schlußparagraphen beschäftigen.

§ 86. Die Peripatetiker im dritten Abschnitt der hellenistisch-römischen Periode (Peripatetische Schule IV. Teil, Fortsetzung zu § 71). Unter ihnen ist Anatolios (um 280 nach Chr.) durch ein äußeres Zeugnis, Themistios (um 350 nach Chr.) durch eigene Aussage und durch den Inhalt seiner erhaltenen Schriften als Anhänger des Peripatos beglaubigt. Der uns noch vorliegende Traktat des Anatolios Über die Zahlen von 1 bis 10 enthält nichts spezifisch Peripatetisches. Die Paraphrasen des Themistios zu aristotelischen Schriften und seine Reden bekunden einen Eklektizismus auf aristotelischer Grundlage. Nicht durch eigene Arbeiten ist uns Doros (um 500) bekannt, der von einem lange Zeit hindurch vertretenen reinen Aristotelismus schließlich zum Neuplatonismus überging.

Antike Nachrichten über Leben, Schriften und Lehren: Anatolios: Euseb. Hist. eccles. 7, 32, 6 ff. Euseb. Chron. II 184 Sch. (Freund des Porphyrios, Lehrer des Iamblichos). Porph. Quaest. Homer. cod. Vatic. a. Anf. (Porph. Qu. Hom. ad Iliad. pert. ed. Schrader S. 281). Eunap. Vit. soph. S. 11. Für Themistios s. das Material bei Zeller III 2^4 S. 797 ff., Testimonia de Themistio (ausschließlich der in seinen Reden und den Briefen des Julian und Libanios enthaltenen) in der Harduinschen Ausgabe; hier auch chronologische Übersicht über die Reden 1—19 (beides abgedruckt bei Dindorf S. 487 bis 495). Doros: Damasc. Vit. Isid. 131 (Suid. s. v. *Δῶρος*, Phot. Bibl. S. 345 a 2 ff.). Heliodoros, Ammonios, Ptolemaios: Longinos bei Porph. Vit. Plot. 20 (S. 19, 4. 17 Müll.). Prosenes: Porphyrios (nach Longinos) bei Euseb. Praep. ev. 10, 3, 1.

Erhaltenes. Ausgaben:

Anatolios. Die Schrift *Περὶ δεκάδος καὶ τῶν ἐντὸς αὐτῆς ἀριθμῶν* zuerst latein. ohne Autornamen veröffentl. von Georg. Valla in: De expetendis et fugiendis rebus (Venet. 1501) lib. III c. 10—20. Auszüge aus dem griech. Originalwerk in Iamblichs Theolog. arithm. (s. oben S. 638). Das Origi

nalwerk selbst hrsg. von J. L. Heiberg, Anatolius sur les dix premiers nombres, Mémoire lu au Congr. d'hist. d. sciences, Paris 1900, Macon 1901. Fragment eines mathematischen Werkes (vielleicht identisch mit den bei Euseb. Hist. eccl. 7, 32, 20 erwähnten *Ἀριθμητικαὶ εἰσαγωγαί*) bei Hultsch im Anh. z. Heronis Alex. geom. et stereom. reliqu., Berl. 1864, S. 276—280. Aus den *Κανόνες περὶ τοῦ πάσχα* Bruchstück bei Euseb. Hist. eccl. 7, 32, 14—19. Die nur lat. erhaltene vollständige Schrift Liber Anatoli de ratione paschali (Echtheit strittig, s. Harnack, Gesch. d. altchristl. Lit. II S. 77 f., Bardenhewer, Gesch. d. altkirchl. Lit. II S. 193 f., und Jordan, Gesch. d. altchristl. Lit. S. 340) zuletzt hrsg. v. Br. Krusch, Stud. z. christl.-mittelalterl. Chronol., Leipz. 1880, S. 316 ff. Frühere Ausgaben bei Bardenhewer II S. 194.

Themistii opera omnia: Paraphrases in Aristot. et orationes, cum Alexandri Aphrodisiensis libris de anima et de fato, ed. Vict. Trincavellus, Venet. 1534. Them. paraphrases Arist. librorum, quae supersunt, ed. Leon. Spengel, Lips. 1866. Orationes, ed. Dion. Petavius, Flexiae (La Flèche) 1613, Parisiis 1618. Ed. Ioa. Harduinus, Parisiis 1684. Ed. Guil. Dindorf, Lipsiae 1832. Eine neue Ausgabe der Reden (darunter auch einer bisher unveröffentlichten, der *Φιλόπολις θεωρία*) ist von Heinrich Schenkl zu erwarten. Vorarbeiten dazu bilden die S. 230* f. angeführten Abhandlungen Schenkls in den Wiener Studien und dem Rhein. Museum. Themist. *π. ἀρετῆς* bearbeitet von J. Gildemeister und Fr. Bücheler, Rhein. Mus. 27 (1872), 438—462 (diese philos. Epideixis ist erhalten in einer syrischen, vermutlich dem 6. Jahrh. angehörenden Bearbeitung). Die in der Akadem. Sammlung griech. Aristoteleskommentare enthaltenen Schriften s. oben S. 365 (Vol. V 1—5); Unechtes ebenda (Vol. V 6) und S. 366 (Vol. XXIII 3).

Anatolios von Alexandreia wird von Euseb. Hist. eccles. 7, 32, 6 unter die zu seiner Zeit hervorragendsten Vertreter griechischer Bildung gezählt und zeichnete sich in den mathematischen Wissenschaften, Physik und Rhetorik so aus, daß ihn, wie man erzählte, seine Mitbürger des aristotelischen Lehrstuhls in Alexandreia für würdig erachteten. Später, um 268[1]), wurde er Bischof von Laodikeia. Seine Identität mit dem von Eunap. Vit. soph. S. 11 als Lehrer des Iamblich genannten Anatolios ist chronologisch möglich und wird dadurch wahrscheinlich, daß in Iamblichs Theologumena Arithmeticae Exzerpte aus der gleich zu erwähnenden arithmetischen Schrift unseres Anatolios aufgenommen sind. Von seiner Beschäftigung mit Mathematik gibt uns ein Traktat *Περὶ δεκάδος καὶ τῶν ἐντὸς αὐτῆς ἀριθμῶν* eine Vorstellung. Dieser behandelt die Zahlen von 1 bis 10 in der Weise, daß er die Besprechung der eigentlich mathematischen Qualitäten der Zahlen mit einer metaphysisch-mystischen Zahlenspekulation in pythagoreischem Sinne verbindet. Quelle ist Poseidonios' Timaioskommentar, den Anatolios durch das Medium seines Schulgenossen Adrastos (s. oben S. 574 f.) benutzte. Unsicher ist das Verhältnis dieses Traktates zu den von Euseb. Hist. eccl. 7, 32, 20 als Werk des Anatolios erwähnten *Ἀριθμητικαὶ εἰσαγωγαί*. Ein erhaltenes Bruchstück, das sich mit dem Wesen der Mathematik, dem Grunde ihrer Benennung, ihren Teilen und wichtigsten Vertretern befaßt, könnte diesem Einleitungswerke, bezw. einem Auszuge daraus, angehören. Der christlichen Chronologie machte Anatolios seine mathematisch-astronomischen Studien in einer Schrift über den Osterkanon (*Περὶ τοῦ πάσχα*) dienstbar. — In ausdrücklicherer Weise erscheint das peripatetische Bekenntnis bei

Themistios (etwa 320 bis etwa 390). Er war Sohn des philosophisch gebildeten und besonders für Aristoteles interessierten Paphlagoniers Eugenios, erhielt seine Ausbildung hauptsächlich in Konstantinopel und betätigte sich dort

---

[1]) Zur Datierung vgl. Harnack, Gesch. d. altchristl. Lit. II S. 76.

wie auch an anderen Orten des hellenistischen Ostens als Lehrer der Philosophie und Rhetor. Durch das Ansehen, das er sich in dieser Wirksamkeit erwarb, und durch seine praktische Begabung empfahl er sich, obwohl er dem Heidentume treu blieb, auch den christlichen Kaisern seiner Zeit, die ihn zu hohen Ehren erhoben und mit wichtigen politischen Ämtern betrauten. Namentlich bei den Kaisern Constantius und Theodosius erfreute er sich großen Einflusses. Den Regierungsantritt Julians und die damit eröffnete Aussicht auf Wiederbelebung der alten Religion begrüßte er aufs freudigste. Die Antwort des Kaisers auf ein in dieser Zeit an ihn gerichtetes Schreiben des Philosophen ist uns erhalten (Jul. Epist. ad Themist. S. 328 ff. H.). Im ganzen muß Themistios aber in religiösen Dingen, ohne seine antichristliche Gesinnung zu verleugnen, doch eine gewisse Zurückhaltung geübt haben,[1]) die seine Anerkennung auch bei Vertretern ausgeprägt christlicher Weltanschauung, wie Gregor von Nazianz (Epist. 139 f., bei Migne No. 38. 24), ermöglichte. Jedenfalls gehört er zu den bedeutendsten Erscheinungen des an hervorragenden Männern reichen vierten Jahrhunderts. Daß er sich auch für unsere unmittelbare Kenntnis diesem Kreise wohl einfügt, verdanken wir seinem trotz mancher Verluste immer noch erheblichen literarischen Nachlasse. Wir besitzen von ihm ein Redencorpus (von 34 Nummern mit Einschluß einer modernen Fälschung, der lateinischen 12. Rede) sowie eine nur syrisch erhaltene Einzelrede, ferner Paraphrasen zu Aristoteles' zweiter Analytik, zur Physik, zu De anima, De caelo und zu Buch Λ der Metaphysik. Die Reden sind in ihrer Zwischenstellung zwischen Philosophie und Rhetorik mit denen des Dion Chrysostomos (oben S. 529 ff.), der auch tatsächlich Vorbild gewesen ist, und des Maximos von Tyros (oben S. 562 f.) zu vergleichen. Mit den Paraphrasen, die Themistios schon als junger Mann und zunächst für die Zwecke seiner eigenen aristotelischen Studien niederzuschreiben begonnen hatte, inaugurierte er nach dem Selbstzeugnis Analyt. post. paraphr. z. Anf. den üblichen Kommentaren gegenüber einen neuen Weg. Sie sollten die Leitgedanken der aristotelischen Schriften in knapper Form hervorheben und dadurch dem, der diese Schriften gelesen hatte, ein bequemes Erinnerungsmittel bieten, andererseits aber auch die von Aristoteles — wie Themistios meint, absichtlich zur Fernhaltung Ungeweihter — verschuldete Dunkelheit seiner Darstellung dadurch beseitigen, daß sie allzu großer Kürze mit umständlicherer Fassung und mangelhafter Disposition mit Umstellung und schärferer Kapitelumreißung begegneten (Anal. post. paraphr. S. 1, 7 ff., Orat. 23 S. 355, 26 ff. D.). Plan und Ausführung stellen dem pädagogischen Geschick des Verfassers ein günstiges Zeugnis aus und gaben im Mittelalter Psellos und Sophonias Anreiz zu ähnlichen Arbeiten.[2]) Außer den genannten Schriften des Aristoteles wurden von Themistios noch andere paraphrasiert oder kommentiert. Doch ist uns davon nichts erhalten. Nach Phot. Bibl. cod. 74 S. 52 a 15 f. B. gingen unter seinem Namen Kommentare zum ganzen Aristoteles. Exegetische Arbeiten zu Platon, die er ebenfalls lieferte, scheinen demgegenüber nach der kurzen Notiz bei Phot. a. a. O. S. 52 a 19 f. zurückgetreten zu sein. Dieses Verhältnis würde an und für sich noch nicht hindern, Themistios als Neuplatoniker anzusprechen.

---

[1]) In schärferer Tonart war wohl ein Panegyrikos auf Julian gehalten, was vielleicht schuld daran ist, daß er uns nicht mehr vorliegt (vgl. O. Seeck, Rhein. Mus. 61 [1906], 560). Dasselbe könnte auch von dem Schreiben an Julian gelten.

[2]) Die Paraphrase zur zweiten und die nicht erhaltene zur ersten Analytik übersetzte Themistios' Zeitgenosse Vettius Agorius Praetextatus ins Lateinische (s. oben S. 676).

Wir sind einem ähnlichen Überwiegen des Aristotelischen über das Platonische auch bei den alexandrinischen Neuplatonikern und bei Boëthius begegnet. Aber Themistios erklärt ausdrücklich, er habe Aristoteles zum Lebens- und Weisheitsführer erwählt (or. 2 S. 31, 15 f. D.), und Simpl. de caelo S. 69, 9 bestätigt, daß er sich in den meisten Dingen zum Peripatos bekannt habe. An einem seiner eigenen Schüler, der Iamblich gehört hatte, lobt Themistios, daß er nicht der neuen Richtung gefolgt, sondern der väterlichen Tradition der Akademie und des Lykeions treu geblieben sei (or. 23 S. 356, 11 ff. D.). Aus der letzteren Stelle ergibt sich nun freilich zugleich auch wieder, daß es sich bei unserm Philosophen keineswegs um einen exklusiven und orthodoxen Aristotelismus handelt, sondern daß er, wie es übrigens zu seiner Zeit selbstverständlich war, aristotelische und platonische Lehren verband. Wie die alexandrinischen Neuplatoniker gelegentlich dem Aristoteles im Widerspruche gegen Platon beipflichten, so gibt umgekehrt Themistios in einem von Simpl. de caelo a. a. O. berichteten Falle dem Platon gegen Aristoteles recht. Mit dem späteren Platonismus teilt er die Definition der Philosophie als *ὁμοίωσις θεοῦ κατὰ τὸ δυνατὸν ἀνθρώπῳ* (or. 2 S. 39, 6 f., or. 34 S. 471, 16 D.; s. oben S. 6 und vgl. S. 543. 553. 555. 566). Platon selbst wird in den Paraphrasen und Reden häufig zitiert, wobei für die letzteren die Verbreitung und das Ansehen der platonischen Dialoge als klassischer Literaturwerke und ihre leichte Verwertbarkeit für den Rhetor mit in Betracht kommt. Der Rhetor verrät sich auch sonst, so mitunter in der Variabilität, mit der je nach Bedürfnis und Gutfinden zu einem philosophischen Satze bald diese bald eine andere Stellung eingenommen wird. So ist Platons berühmtes Wort vom Philosophentum des wahren Königs in der 17. und einem Teile der 2. Rede (S. 260, 18 ff.; 38, 20 ff.; 41, 9 ff.; 48, 17 ff. D.) eine Art Leitmotiv, und war es auch in dem Schreiben an Julian (vgl. Iul. Epist. ad Them. S. 329, 2 H.); in der 8. Rede (S. 128, 14 ff.) aber wird es abgewiesen und Aristoteles dagegen ausgespielt. In der Rede *Περὶ ἀρετῆς* herrscht ein Schwanken zwischen der idealeren kynisch-stoischen Tugend- und Güterlehre und der den menschlichen Verhältnissen angemesseneren des Peripatos; in der 32. Rede (S. 432, 22 ff.) wird der Satz von der Autarkie der Tugend als verstiegenes, der Natur widerstreitendes Gerede lächerlich gemacht und der Standpunkt des Lykeions als der einzig richtige gepriesen. Die Popularethik des Rhetors erzeugte natürlich Anklänge an die kynisch-stoische Diatribe; im besondern wirkte hier auch der Vorgang des Dion Chrysostomos ein. In der häufigen Verwendung von Dichterstellen kreuzt sich der Einfluß der Rhetorschule mit dem der Diatribe. Die allegorisierende Umdeutung (z. B. or. 32 S. 438, 16 ff.) erinnert an stoisch-neuplatonische Gepflogenheit. Das Gesamtbild der Philosophie des Themistios ist das eines weitherzigen Eklektizismus, der selbst Epikur nicht schlechthin ablehnt (*Περὶ ἀρετῆς*, Rhein. Mus. 27 [1872], 443; vgl. aber auch or. 20 S. 289, 4 ff.). Als Mann praktischer Richtung ohne tieferes dogmatisches Interesse ist er doch durch Erziehung und eigene Weiterbildung ein Freund der Philosophie, sucht in ihr zu eigener und fremder Förderung (or. 31 S. 426, 12 ff.) das Schöne und Nützliche, von welcher Seite es auch kommen mag, und findet schließlich, daß alle Philosophien einander benachbart sind und alle demselben Ziele zustreben (or. 20 S. 289, 10 ff.). Aber die großen Heroen aller Weisheit sind ihm Platon und Aristoteles, deren Lehrgegensätze für ihn wie für die meisten seiner Zeitgenossen hinter ihren Übereinstimmungen verschwinden (das or. 20 S. 288, 13 ff.; 289, 3 f. über Themistios' Vater Berichtete deckt sich ohne Zweifel mit seiner eigenen Überzeugung). Unter den beiden aber ist Aristoteles derjenige, der seiner Sinnesart

am meisten zusagt. — Einen exklusiveren Aristotelismus vertrat noch um die Wende des fünften und sechsten Jahrhunderts

Doros, ein Araber, der sich nach Damaskios bis in seine reifen Jahre lediglich an Aristoteles hielt und Platon fernblieb, dann aber von Isidoros zur enthusiastischen Richtung des Neuplatonismus bekehrt wurde.

Von einigen mit Longinos und Porphyrios gleichzeitigen Peripatetikern *(Heliodoros, Ammonios, Ptolemaios, Prosenes)* ist philosophisch nichts Erhebliches bekannt.

Den Weg ins Mittelalter fand die peripatetische Philosophie teils durch Vermittlung der intensiv mit Aristoteles beschäftigten Neuplatoniker Alexandreias und des lateinischen Westens (s. oben S. 664. 675 f. 678), teils unmittelbar durch die syrischen Philosophenschulen, die aristotelische Studien pflegten und diese Pflege an die Araber weitergaben. Das Nähere s. Liter. unten S. 231* und Grundriß II[10] S. 359 ff.

§ 87. Die Kyniker im dritten Abschnitt der hellenistisch-römischen Periode (Kynismus IV. Teil, Fortsetzung zu § 69).

Der Kynismus dieser Epoche tritt als Art der Lebensführung bald mit dem christlichen, bald mit dem neuplatonischen Bekenntnis in Verbindung. Maximos von Alexandreia genoß als christlicher Kyniker die Freundschaft und Verehrung des Gregorios von Nazianz, führte aber dadurch den Bruch herbei, daß er ihn i. J. 380 hinterlistig vom konstantinopolitanischen Bischofsstuhle zu verdrängen suchte. Mit Maximos ist Heron von Alexandreia, den Gregorios in einer Lobrede preist, vielleicht die gleiche Person. Etwa ein Jahrhundert später lebte Sallustios, der sich zum Weissagungsglauben bekannte und zu Neuplatonikerkreisen Beziehungen unterhielt.

Antike Nachrichten über Leben, Schriften und Lehren: Maximos: Das Material (aus Gregor. Naz. De vita sua und Adv. Maxim. sowie Hieron. De vir. ill. c. 127. 117) am vollständigsten bei Sajdak (s. unten S. 231*). Identität mit den Adressaten des Athanasiosbriefes bei Migne, Patr. Gr. 26 Sp. 1085 ff. und der Basileiosbriefe 9 und 277 bei Migne, Patr. Gr. 32 Sp. 268 ff. 1012 ff. sowie mit Heron (s. unter diesem) fraglich. Heron: Greg. Naz. Rede *Εἰς Ἥρωνα τὸν φιλόσοφον* (or. 25, Migne Bd. 35 Sp. 1197 ff.), Hieron. De vir. ill. c. 117. Sallustios: Damasc. Vit. Isid. § 89. 92. 250 W., Suidas s. v. *Σαλούστιος* III. IV (aus Damasc.) und s. v. *ἀπῆγεν, Ἀθηνόδωρος, Ζήνων Ἀλεξ., Μαρκελλῖνος, χυτρόπους*, Simpl. in Epict. S. 90. Vgl. Asmus' S. 650. 225* verzeichnete Arbeiten zur Isidorosbiographie des Damaskios (orientierend das Namenregister der Übersetzung u. d. W. Sallustios). Andere Kyniker dieser Zeit bei Zeller III 1[4] S. 803 Anm. 2.

Schriften nicht erhalten. Dräsekes Annahme, daß [Athanas.] adv. Arian. B. 4 mit der von Hieron. de vir. illustr. 127 erwähnten Schrift des Maximos gegen die Arianer (De fide) identisch sei (s. den S. 231* angeführten Aufsatz), stützt sich auf unzureichende Argumente.

Im Kynismus war schon längst das Dogmatische gegen die praktische Lebensführung noch mehr, als es von Anbeginn der Schule der Fall war, in den Hintergrund getreten. Was den Kyniker machte, waren bestimmte Formen der

Tracht und des äußeren Verhaltens, Bedürfnislosigkeit, schroffes Auftreten gegen das Herkömmliche in Sitten und Gewohnheiten unter dem Gesichtspunkte der Tugendautarkie, bei den echten Vertretern der Sekte auch ein praktisch betätigter sittlicher Idealismus, aber nicht Ausgestaltung eines auf sokratisch-antisthenischen Prinzipien ruhenden Lehrsystems. Schon in der Quelle von Diog. Laërt. 6, 103 f. zeigte sich dieser Sachverhalt berücksichtigt (s. oben S. 182), und er hatte zur Folge, daß der Kynismus sich im weiteren Verlaufe mit Weltanschauungen vertrug, die sich zwar mit seiner Forderung sittlicher Kraft und Erhebung über irdische Güter und Übel berührten, aber seiner von Hause aus freigeistigen Lehre in religiösen Dingen schnurstracks zuwiderliefen. In Peregrinos Proteus verband sich der Kynismus mit religiöser Schwärmerei (s. oben S. 535). Schon bei ihm verknüpfte sich kynische Lebensführung mit christlichem Bekenntnis. In der Folgezeit ist es für den Kynismus charakteristisch, daß er mit jeder unter den beiden Richtungen in Verbindung tritt, deren Kampf das ausgehende Altertum beherrscht, dem Neuplatonismus und dem Christentum. Der Neuplatoniker Julian befehdet zeitgenössische Kyniker, denen er ihre Ähnlichkeit mit den christlichen Mönchen hinsichtlich verkappter Habsucht und frechen Gebarens vorwirft (or. 7 S. 290, 9 ff. H.), und wendet sich an anderer Stelle gegen einen christlichen[1]) Kyniker, der Diogenes als eiteln Effekthascher verspottet hat (or. 6 S. 234 ff.). Solchen Leuten gegenüber hält er selbst es mit den alten kynischen Schulhäuptern Antisthenes, Diogenes und Krates, streift ihnen aber gerade das ab, was die Eigentümlichkeit ihres Standpunktes bildet: Diogenes ist ihm der beste Diener des pythischen Gottes (or. 6 S. 249, 22 f.), er wird von ihm gegen alle Zweifel an seiner Frömmigkeit in Schutz genommen (or. 6 S. 257, 24 ff., or. 7 S. 308, 16 ff.), und die drei Scholarchen sollen in ihrem Streben nach Selbsterkenntnis und Wahrheitserforschung nur dasselbe Ziel verfolgt haben wie Pythagoras, Platon und andere Philosophen. Auch sonst fehlt es nicht an Belegen freundlicher Beziehungen zwischen Kynismus und Neuplatonismus. Aus der spätesten Zeit des letzteren mag darauf hingewiesen werden, daß Elias in seinem Kategorienkolleg (S. 111, 1 ff. Busse) bei Erklärung der Namen der Philosophenschulen den Kynikern eine verhältnismäßig ausführliche und sehr wohlwollende Besprechung widmet, die letzten Endes einer kynischen Quelle entstammt, aber den Durchgang durch platonische Tradition deutlich erkennen läßt. Was die kynisch-christlichen Beziehungen betrifft, so bemerkt Augustin de civ. dei 19, 19, es stehe nichts im Wege, daß Philosophen, die zum Christentum übertreten, ihre Tracht und Lebensweise beibehalten, und er erwähnt in diesem Zusammenhange ausdrücklich die Kyniker. Greifbar und mehrfach behandelt[2]) ist die Sympathie, die Gregor von Nazianz dem Kynismus entgegenbringt, die aber gelegentlich von abschätzigen Urteilen namentlich über die ältesten Vertreter der Sekte durchkreuzt wird.[3]) — Am konkretesten treten uns Gregors kynische Neigungen in seinem Verhältnis zu

---

[1]) Vgl. Geffcken, Kaiser Julianus S. 157 (zu S. 97 Z. 4 f).

[2]) Vgl. die Arbeiten von Asmus, Geffcken (unten S. 157*), Norden und Sajdak (unten S. 231* zu § 87).

[3]) Wie bei dem christlichen Kyniker der 6. Rede Julians, so erscheint auch hier (Greg. Naz. de virtute Vers 270, Migne Bd. 37 Sp. 699) der Vorwurf der Effekthascherei. Interessant ist die Hervorhebung des hedonischen Momentes im Kynismus (a. a. O. Vers 272 ff.; vgl. oben S. 458). In der Rede auf Heron (Migne Bd. 35 Sp. 1208 B) muß die Herabsetzung des Antisthenes, Diogenes und Krates nach Rhetorenregel dazu dienen, den Gefeierten zu heben. Daß in dem temperamentvollen Gedicht gegen den Kyniker Maximos (Vers 3. 9. 43. 65,

Maximos von Alexandreia entgegen. Dieser kam i. J. 379 oder 380 nach Konstantinopel, wo zu dieser Zeit Gregor vertretungsweise das Amt des Bischofs versah. Als christlicher Kyniker, der Christus an Stelle des Herakles verehrte und um seines Glaubens willen flüchtig geworden sein wollte (Greg. de vit. sua Vers 975 ff., Migne Bd. 37 Sp. 1096), gewann er die intime Freundschaft Gregors (a. a. O. Vers 810 f.), mißbrauchte aber das ihm geschenkte Vertrauen, um sich hinter dem Rücken seines Freundes zum Bischof von Konstantinopel weihen zu lassen (a. a. O. Vers 887 ff.). An seinem Auftreten ist bemerkenswert, daß er mit dem Bettelpriester den Salonkyniker zu verbinden wußte. Kynikermantel und -stab, ärmliches Leben und kynisches Poltern durften nicht fehlen. Aber sein von Natur schwarzes Haar färbte er blond, ließ es in Locken herabwallen und zierte sich in weibischer Art (Greg. adv. Maxim. 41 ff., de vit. sua 754 ff., Migne 37, 1342. 1021). Auf ein Gedicht, das er nach dem Bruche gegen Gregor gerichtet hatte, erwiderte dieser in noch erhaltenen Versen (Adv. Max., Migne 37, 1339 ff.). Eine theologische gegen die Arianer gerichtete Schrift erwähnt von ihm Hieron. d. viris illustr. c. 127. Nach dem Zeugnis desselben Hieronymus (c. 117) wäre mit Maximos identisch

Heron von Alexandreia, auf den Gregor von Nazianz eine noch vorhandene Lobrede hielt (or. 25 [früher 23], Migne Bd. 35 Sp. 1197 ff.). Da es zum Anstoß gereichte, bemerkt Hieronymus, daß sich unter Gregors Werken Lob- und Tadelschrift auf den nämlichen Maximos befanden, hätten manche die Lobrede auf den Namen eines Heron überschrieben. Unsere Überlieferung kennt, wie es scheint einstimmig, nur Heron im Titel der Rede. Sajdak (s. unten S. 231*) S. 39 ff. hat es unternommen, die Angabe des Hieronymus auch mit anderen Gründen zu widerlegen. Seine Beweisführung ist nicht zwingend. Die persönliche Bekanntschaft des Hieronymus mit Gregor gibt seinem Zeugnis eine Stütze. Aber möglich ist es immerhin, daß die Annahme der Identität des Maximos und des Heron auf einer bloßen Vermutung beruht, die ihren Ursprung darin haben konnte, daß das Verhältnis Gregors zu Maximos allgemein bekannt war, und man ein gleiches Verhältnis zu einem zweiten Kyniker, dessen Lebensumstände sich zudem in einigen Punkten auffallend mit den wirklichen oder vorgeblichen Lebensumständen des Maximos deckten, für unwahrscheinlich hielt. Wie dem auch sein mag, jedenfalls zeichnet auch diese Rede das Bild eines christlichen Kynikers, der sich, wie der Verfasser Sp. 1204 D sagt, in der Mitte hielt zwischen der Einbildung hellenischer Philosophen und der christlichen Weisheit und von jenen die Tracht und das äußere Gebaren, von den Christen die Wahrheit und den Hochsinn übernahm. Tatsächlich gehen aber die kynischen Züge in dem Bilde weit über das Äußere hinaus.[1]) — In eine andere Umgebung führt uns

Sallustios, ein Kyniker des fünften Jahrhunderts. Nach der Darstellung des Damaskios übte er das *παραχαράττειν τὸ νόμισμα* und das *σπουδογέλοιον* seiner Schulgenossen aus alter Zeit, erging sich in witzigen Apophthegmen, trieb Askese bis zum Äußersten und ließ seiner Tadelsucht freien Lauf. Er war *ὀχλολοίδορος* wie Heraklit und stellte hohe sittliche Anforderungen. Eben diese Idealität der Anforderungen, vielleicht aber auch die kynische Abneigung gegen alle System-

---

Migne Bd. 37 Sp. 1339 ff.) die Stimmung gegenüber Wesen und Gepflogenheiten der Sekte herbe ist, begreift sich leicht. Auch der nach der trüben Erfahrung mit Maximos niedergeschriebene Bericht de vita sua schlägt wenigstens gegen die zeitgenössischen Kyniker einen schroffen Ton an (Vers 1030 ff., Migne Bd. 37 Sp. 1100).

[1]) Das Nähere darüber bei Asmus, Theol. Stud. u. Krit. 67 (1894), 327 f.

philosophie trieb ihn, junge Philosophiestudierende von ihrem Studium abzubringen: die Philosophie, meinte er, sei eine so große Sache, daß alle Menschen ihrer unwürdig seien. In einem Punkte jedenfalls entrichtete er dem Geiste seiner Zeit den Zoll: er huldigte, ganz im Widerspruch mit dem alten Kynismus, der Mantik. Wem er ins Auge sah, dem glaubte er einen ihm etwa bevorstehenden gewaltsamen Tod voraussagen zu können. Auch sonst mag er dem Mystizismus nicht ferngestanden haben. Daraus würde sich das im ganzen wohlwollende Interesse erklären, das ihm Damaskios entgegenbringt; es würde sich auch erklären, daß er mit dem Neuplatoniker Isidoros verkehrte und auch bei anderen Neuplatonikern und neuplatonisch Beeinflußten wohl gelitten gewesen zu sein scheint, obgleich er neben anderen auch den zum Kreise des Proklos gehörigen Athenodoros der Philosophie abwendig machte und mit Proklos selbst zerfiel.

Der christianisierte Kynismus fand in gewissen asketischen Richtungen und Vereinigungen des christlichen Altertums, wie den Apotaktiten und Enkratiten sowie dem Mönchtum der alten, mittleren und neuen Zeit zum mindesten sein Gegenbild, stand aber damit vielleicht auch in ursächlicher Beziehung. Die Mönchslegende enthält Züge, die auffallend an die kynische *ἀναίδεια* und Adiaphorie gegen Ehre und Schande seitens Außenstehender erinnern (vgl. Reitzenstein, Hellen. Wundererz. S. 66 f.). Bedürfnislosigkeit, Verachtung äußerer Güter und Parresie gegenüber dem herkömmlichen Meinen und Handeln schöpfen Kynismus und Christentum letzten Endes aus sehr verschiedenen Weltanschauungen. Aber ihre Berührung in diesen Punkten führt zu weitergehender Annäherung, und so leben auch hier antike Elemente im Christentum des Mittelalters und der Neuzeit in einer innigen Verflechtung, die ihres Ursprungs nicht bewußt werden läßt.

Anhang I.

Tabelle über die Sukzession der Scholarchen in Athen.

(Mit hauptsächlicher Benutzung von Zumpt, Über den Bestand der philosophischen Schulen in Athen und die Succession der Scholarchen, Philol. u. histor. Abh. d. Berl. Akad. aus dem Jahre 1842, Berl. 1844, S. 27 ff., Zeller, Philos. d. Griech., S. Mekler, Fasti Academici in Meklers Ausg. von Academ. philos. index Hercul. S. 177 ff., und F. Jacoby, Apollodors Chronik [s. Anhang II]).

Das Fragezeichen vor dem Namen eines Philosophen deutet an, daß der Betreffende nur vermutungsweise als athenischer Scholarch angesetzt worden ist.

Vor Chr.

Platoniker.	Aristoteliker.	Stoiker.	Epikureer.
Platon aus Athen etwa 387—348/7.			
Speusippos aus Ath. 348/47—339/8.			
Xenokrates a. Chalkedon 339/8 bis 315/14.	Aristoteles aus Stageira 335/4 bis 322/1.		
Polemon aus Athen 315/14—270/69.	Theophrast aus Eresos 322/1—288/6.	Zenon aus Kition von ?–264/3.	Epikuros aus Athen (geb. in Samos) 307/6—271/0.
	Straton aus Lampsakos 288/6—272/68.		
Krates aus Athen 270/69–268/4.	Lykon aus Troas 272/68–228/5[1].	Kleanthes aus Assos von 264/3—233/2.	Hermarchos aus Mytilene 271/0—?
Arkesilaos aus Pitane in Aiolis von 268/4—241/40.			Polystratos (zusammen mit Hippokleides nach Valer. Max. 1, 8 ext. 17).
Lakydes aus Kyrene 241/40—224/22.	Ariston aus Iulis auf der Insel Keos 228/5—?	Chrysippos aus Soloi von 233/2–208/5.	
Telekles 224/2-216/5?			
Euandros 216/5 ?—?			

[1]) Die Vita Menagiana des Aristoteles (Westermann, Vitar. script. Graeci min. S. 402, 20 ff.) gibt die Sukzessionsliste: Theophrast, Straton, Praxiteles, Lykon, Ariston, Lykiskos, Praxiphanes, Hieronymos, Prytanis, Phormion, Kritolaos. Vgl. über die Unbrauchbarkeit dieser Liste Zeller II 2^3 S. 927, 1. Daß die aus unserer sonstigen Überlieferung zu rekonstruierende peripatetische Diadochenreihe nicht lückenlos ist, ergibt sich daraus, daß Andronikos der zehnte Nachfolger des Aristoteles war. Aber wo und welche Glieder in der Reihe fehlen, bleibt fraglich.

Vor Chr.

Platoniker.	Aristoteliker.	Stoiker.	Epikureer.
Hegesinus aus Pergamon von ?—?		Zenon aus Tarsos von 208/5—?	Dionysios (um 200).
Karneades aus Kyrene (der bekannte, Sohn d. Epikomos oder Philokomos) von ?—137/5 (in Rom 156/5).	Kritolaos aus Phaselis in Lykien (in Rom in hohem Alter, 156/5).	Diogenes „der Babylonier“ aus Seleukeia am Tigris (in Rom 156/5).	Basileides. ?Protarchos aus Bargylia in Karien.
		Antipatros a. Tarsos.	
Karneades, Sohn d. Polemarchos, von 137/5—131/0.			
Krates aus Tarsos 131/0—127/6.			
Kleitomachos (Hasdrubal) aus Karthago 127/6-110/09.	Diodoros aus Tyros (bis nach 110).	Panaitios aus Rhodos (bis etwa 110).	Apollodoros ὁ κηποτύραννος (letzte Hälfte des 2. Jahrh.).
Philon aus Larisa 110/09—88? (88 in Rom; dort Lehrer Ciceros. Rückkehr nach Athen fraglich).		Mnesarchos (von etwa 110—?) zusammen mit Dardanos.[1]	
	Erymneus (um 100).	? Apollodoros aus Athen (um 100); vgl. Index Stoic. col. 53, Cic. d. nat. deor. 1, 34, 93 (Apollodorus „Sillis“), Diog. Laërt. 7, 39 (Ἀπολλόδωρος ὁ Ἔφιλλος).	? Zenon aus Sidon (Cicero u. Atticus hörten bei ihm 79/8).
Antiochos aus Askalon von 88?—68? (Cicero hörte bei ihm im Winter 79/78).	Andronikos a. Rhodos (um 70, der zehnte Nachfolger des Aristoteles [s. oben S. 571]).		Phaidros von ? bis 70 (um 90 hörte ihn Cicero in Rom, 79/8 Cicero und Atticus in Athen).
Aristos aus Askalon von 68?—nach 51 (Lehrer des M. Brutus um 65; Cicero bei ihm 51).			Patron von 70 bis nach 51 (Cicero verkehrte mit ihm freundschaftlich in Rom und [51] in Athen).
Theomnestos aus Naukratis in Ägypten (um 44).	? Kratippos aus Pergamon (um 45).	? Dionysios (um 50).	
		Antipatros aus Tyros (?—45/4?).	
	? Xenarchos aus Seleukeia in Kilikien, Zeitgenosse des Kaisers Augustus (lehrte in Alexandreia, Athen und Rom).		

[1]) Möglicherweise lagen bei diesem anscheinenden Doppelscholarchat die Dinge ähnlich wie in den von Jacoby, Apollodors Chronik S. 348 f. 387, besprochenen Fällen.

Nach Chr.

Platoniker.	Aristoteliker.	Stoiker.	Epikureer.
? Ammonios aus Ägypten (unter Nero, Lehrer des Plutarch).			
	? Menephylos (gegen das Ende d. ersten Jahrhunderts).		
	? Aspasios aus Aphrodisias (um 120; einen Schüler von ihm hörte Galenos um 145).		
Kalvisios Tauros aus Berytos oder aus Tyros (zur Zeit des Hadrian und d. Antoninus Pius. Lehrer des Aulus Gellius und Herodes Attikos).	? Herminos (um 160; Lehrer des Alexander von Aphrodisias und wohl Schüler des Aspasios). Alexander aus Damaskos (um 170).	T. Koponios Maximos (Inscr. Gr. III No. 661; unter Hadrian und Antoninus Pius). Aurelios Herakleides Eupyrides (Inscr. Gr. III No. 772 a; um die Mitte des 2. Jahrh.). Iulios Zosimianos (Inscr. Gr. III No. 1441).	
? Attikos (zur Zeit des Marcus Aurelius Antoninus).	? Aristokles aus Messene in Sizilien (um 170, Lehrer des Alexander v. Aphrodisias). ? Sosigenes (um 170, Lehrer des Alexander v. Aphrodisias). Alexander a. Aphrodisias (trat das Amt zwischen 198 und 211 an).		
Theodotos (um 230?)	? Ammonios (um 230).	? Athenaios } (um 230). ? Musonios } ? Kallietes (um 260).	

Nach Chr.

Platoniker.	Aristoteliker.	Stoiker.	Epikureer.
Eubulos (um 265?)[1]	? Prosenes (Eus. Praep. ev. 10, 3, 1; um 270).		
? Priskos aus Thesprotien oder Molossis (um 370).			
Plutarchos des Nestorios Sohn, aus Athen von ? bis 431/2.			
Syrianos aus Alexandreia 431/2 – ?			
Domninos (s. oben S. 651 Anm.).			
Proklos der Lykier von ? – 485.			
Marinos aus Sichem von 485 – ?			
Isidoros aus Alexandreia von ? ? (um 490).			
Hegias von ? – ?			
Zenodotos von ? – ?			
Damaskios aus Damaskos von ? bis 529.			

[1]) Vielleicht waren Theodotos und Eubulos, die von Longin bei Porphyr. Vita Plot. 20 S. 19, 8 M. als *οἱ Ἀθήνησι διάδοχοι* miteinander genannt werden, gleichzeitig Schulleiter. Über die Anstellung zweier Lehrer für jede der vier Hauptschulen durch Marc Aurel vgl. Zeller III 1⁴ S. 709, 2.

Anhang II.

Apollodors chronologische Angaben
über
griechische Philosophen

mit Einschluß der sieben Weisen und des Pherekydes von Syros.

Auszug aus den Fasti Apollodorei im Anhange von Felix Jacoby, Apollodors Chronik, Berlin 1902, S. 405 ff.

(Für das chronologische Gerüst wichtige Epochejahre sind mit aufgenommen.)

Ol.	v. Chr.	athen. Archon.	Vorsokratiker und Sokrates.
38,2	627/6		Periandros beginnt seine 40jähr. Herrschaft über Korinth.
39,1	624/3		Thales' Geburt.
42,1	612/1		Pittakos stürzt den Tyrannen Melanchros.
42,3	610/9		Anaximanders Geburt.
43,2	607/6		Pittakos tötet im Kampfe mit den Athenern deren Feldherrn Phrynon.
46,2 (?)	595/4 (?)	Philombrotos	Epimenides entsühnt Athen und befreit es von der Pest.
46,3	594/3	Solon	Solons Gesetzgebung.
47,1 (?)	592/1 (?)	Eukrates	Anacharsis kommt nach Athen.
47,3	590/89	Jahr ohne Archon	Pittakos auf zehn Jahre zum Aisymneten gewählt.
48,4	585/4		Epochejahr der sieben Weisen.
"	"		Thales' ἀκμή.
"	"		Anaximenes' Geburt.
50,1/2	580/78		Xenophanes' Geburt.
52,2	571/0		Pythagoras' Geburt.
52,3	570/69	Aristomenes	Pittakos' Tod.
55,1	560/59	Hegestratos	Solons Tod.
56,1	556/5	Euthydemos	Cheilon in Sparta Ephor.
58,2	547/6		Anaximander im 64. Lebensjahre.
58,3	546/5		Zerstörung von Sardes (wichtiges Epochejahr).
"	"		Thales' Tod.
"	"		Anaximanders Tod.
"	"		Anaximenes' ἀκμή.
59,1	544/3		Pherekydes' von Syros ἀκμή.
60,1	540/39		Xenophanes' ἀκμή.
62,1	532,1		Pythagoras' ἀκμή und Übersiedelung nach Italien.
63	528/4		Anaximenes' Tod.
69,4 (?)	501/0 (?)	Hermokreon?	Parmenides' ἀκμή.
"	"	"	Heraklits ἀκμή.
70,1	500/499	Myros	Anaxagoras' Geburt.
70,2	499/8		Pherekydes stirbt 85jährig.
70,4	497/6		Pythagoras stirbt 75jährig.
74,1 (?)	484/3 (?)	Leostratos	Heraklit stirbt (60jährig?).
74,2	483/2	Nikodemos	Protagoras' Geburt.
"	"	"	Empedokles' Geburt.
75,1	480/79	Kalliades	Anaxagoras beginnt seine philosophischen Studien.
77,4	469/8	Apsephion	Sokrates' Geburt (am 6. Thargelion).
79	464/0		Zenons des Eleaten ἀκμή.
80,1	460/59	Phrasikleides	Anaxagoras' ἀκμή.
"	"	"	Demokrits Geburt.
84	444/0		Melissos' ἀκμή.
84,1	444/3	Praxiteles	Gründung von Thurioi (wichtiges Epochejahr).
"	"	"	Gorgias' ἀκμή (?).
"	"	"	Protagoras' ἀκμή.
"	"	"	Empedokles' ἀκμή.
88,1	428/7	Diotimos	Anaxagoras stirbt 72jährig.

Ol.	v. Chr.	athen. Archon.	Vorsokratiker, Sokrates und Xenophon.	Akademiker.	Peripatetiker.	Stoiker.	Epikureer.
88,1	428/7	Diotimos		Platons Geburt (am 7. Thargelion).			
89,1	424/3	Isarchos	Empedokles stirbt 60jähr.				
91,3	414/3	Teisandros	Protagoras stirbt 70jähr.				
93,1/2	408/6			Eudoxos' v. Knidos Geb.			
94,4	401/0	Xenainetos	Xenophons ἀκμή.				
95,1	400/399	Laches	Sokrates stirbt 70jähr.				
96,1	396/5	Phormion		Xenokrates' Geburt.			
99,1	384/3	Dieitrephes			Aristoteles' Geburt.		
101,3	374/3	Sokratides	Gorgias stirbt 109jährig.				
102	372/68				Theophrasts Geburt.		
102,2	371/0	Phrasikleides	Demokrit stirbt 90jähr.?				
103,1	368/7	Nausigenes		Eudoxos' ἀκμή.			
103,2	367/6	Polyzelos			Aristoteles kommt nach Athen (im 18. Lebensjahre). Beginn seiner 20jährigen Lehrzeit bei Platon.		
106,2	355/4	Kallistratos		Eudoxos stirbt 53jähr.			
108,1	348/7	Theophilos		Platon stirbt 81jährig.			
"	"	"		Speusippos tritt die Schulvorstandschaft an, die er 8 Jahre innehat.			
"	"	"			Aristoteles geht zu Hermias von Atarneus, bei dem er 3 Jahre bleibt.		
108,4	345/4	Eubulos			Aristoteles reist nach Mytilene.		
109,2	343/2	Pythodotos			Aristoteles begibt sich zu Philippos, bei dem er als Erzieher Alexanders 8 Jahre bleibt.		

Ol.	v. Chr.	athen. Archon.	Skeptiker.	Akademiker.	Peripatetiker.	Stoiker.	Epikureer.
109,3	342/1	Sosigenes					Epikurs Geburt (am 7. Gamelion)
110,2	339/8	Lysimachides		Speusippos' Tod, Xenokrates Vorstand der Akademie, die er 25 Jahre leitet.			
111,1	336/5	Pythodelos	Pyrrons von Elis ἀκμή.			Zenons Geburt.	
111,2	335/4	Euainetos			Aristoteles kommt nach Athen u. lehrt im Lykeion 13 Jahre.		
112,2	331/0	Aristophanes				Kleanthes' Geburt.	
113,4	325/4	Antikles					Epikur kommt zum erstenmal nach Athen.
114,2	323/2	Kephisodoros			Aristoteles geht nach Chalkis.		
114,3	322/1	Philokles			Aristoteles stirbt 63jähr.		
"	"	"			Theophrastos Schulvorstand.		
116,2	315/4	Praxibulos		Xenokrates stirbt 82jähr.			
"	"	"		Polemon Schulvorstand.			
"	"	"		Arkesilaos geboren.		Zenon 22jährig nach Athen.	
117,2	311/10	Simonides					Epikurs Lehrtätigkeit in Mytilene und Lampsakos beginnt.
118,2	307/6	Anaxikrates					Epikur nach Athen.
123,1 [123,2]	288/87 [287/86]	}			Theophrast stirbt 85jähr.		
"	"				Stratons 18jährige Schulvorstandschaft beginnt.		
125	280/76					Chrysippos geboren.	
127	272/68				Stratons Tod.		
"	"				Lykons 44jährige Schulvorstandschaft beginnt.		

Ol.	v. Chr.	athen. Archon.		Akademiker.	Peripatetiker.	Stoiker.	Epikureer.
127,2	271/70	Pytharatos					Epikur stirbt 72jährig.
127,3	270/69	Philokrates		Polemon stirbt.			
"	"	"		Krates Schulvorstand.			
128	268/4			Arkesilaos Schulvorstand.			
129,1	264/3	Arreneides				Zenon stirbt 72jährig.	
"	"	"				Kleanthes' 32jährige Schulvorstandschaft beginnt.	
130	260/56					Persaios' ἀκμή.	
134,4	241/40			Arkesilaos stirbt 75jähr.			
"	"			Lakydes' 18jähr. Schulvorstandschaft beginnt.			
136,4	233/32	Iason				Kleanthes stirbt. 99jähr.	
138	228/5				Lykon stirbt 74jährig.		
139,1 [139,2]	224/23 [223/22]	[Antiphilos]		Lakydes legt die Schulvorstandschaft nieder. Telekles folgt.			
141,1	216/15	Pasiades		Telekles stirbt (?) Euandros folgt.			
143	208/5					Chrysippos stirbt 73jähr.	
143,3	206/5	Kallistratos		Lakydes stirbt.			
	187/3			Kleitomachos geboren.			
148,4(?)	185/84(?)	Eupolemos		Moschion stirbt 60jähr.			
?	?	Alexandros		Eubulos von Ephesos und Eubulos von Erythrai sterben.			
153,1	168/7	Xenokles		Agamestor stirbt.			
—	163/60			Kleitomachos kommt nach Athen.			
—	159/57			Kleitomachos' 19jähr. Lehrzeit bei Karneades beginnt.			

Ol.	v. Chr.	athen. Archon.		Akademiker.	Peripatetiker.	Stoiker.	Epikureer.
158,1	148/47	Aristophon		Charmadas kommt 22jährig nach Athen.			
160,1	140/39	Hagnotheos		Kleitomachos errichtet eine Schule im Palladion.			
161,1 [160,4]	136/35 [137/36]			Karneades des Epikomos Sohn legt die Schulvorstandschaft nieder. Karneades des Polemarchos Sohn folgt.			
162,2	131/30	Epikles		Karneades des Polemarchos Sohn stirbt. Krates von Tarsos folgt.			
162,4	129/28	Lykiskos		Karneades des Epikomos Sohn stirbt 85jährig.			
"	"	"		Kleitomachos' Einbruch in die Akademie.			
163,2	127/26	Theodorides		Krates stirbt. Kleitomachos übernimmt die Schulvorstandschaft.			
165,1	120/19	Eumachos		Boëthos stirbt.			
167,3	110/09	Polykleitos		Kleitomachos stirbt über 70 Jahre alt.			

Verzeichnis der Arbeiten Neuerer zur Geschichte der Philosophie des Altertums.

(Mit Ausschluß der im Textteil verzeichneten Ausgaben der Werke der Philosophen und ihrer Fragmente.)

Zu § 1. Der Begriff der Philosophie. Über den Begriff der Philosophie vgl. Ueberwegs Abhandlung, in: Zeitschr. f. Philos. u. philos. Kritik, 42 (1863), 185—199; ferner u. a. C. Hebler in der von Virchow und v. Holtzendorff hrsg. Samml. gemeinverständl. wissensch. Vortr., Heft 44, Berl. 1867; Ed. Zeller, Üb. d. Aufgabe der Philos. u. ihre Stell. zu d. übrig. Wissensch., akad. Rede, Heidelb. 1868, wieder abgedr. in: Vortr. u. Abhandl., 2. Samml., Lpz. 1877, S. 444—466; Frdr. Paulsen, Üb. d. Verhältnis der Philosophie zur Wissensch., Vierteljahrsschrift f. wissensch. Philos., 1 (1877), 15—50; Alois Riehl, Üb. Begr. u. Form der Philos., Berl. 1872; A. Döring, Üb. d. Begr. d. Philosophie, Dortmund 1878; W. Windelband, Über Begriff u. Geschichte der Philosophie, in: Präludien[5] I, Tübingen 1915, S. 1—54. Siehe auch die Einleitungen in die Philosophie von Ludwig Strümpell, Frdr. Paulsen, Osw. Külpe, Wilh. Wundt u. a., ferner Wundt, Philosophie und Wissenschaft, Essays I, Lpz. 1885, Wilh. Dilthey, Kultur der Gegenwart, Teil 1, Abt. 6 (Berlin u. Lpz. 1907) S. 1 ff. Stan. Garfein-Garski, Ein neuer Versuch über d. Wesen der Philosophie, Heidelb. 1909. Heinr. Rickert, Vom Begriff d. Philosophie, Logos 1 (1910), 1—34. P. Natorp, Philosophie. Ihr Problem u. ihre Probleme, Gött. 1911. Cornelius, Einl. in d. Philos., 2. Aufl., Lpz. u. Berl. 1911, S. 4 ff. Nic. Petrescu, Zur Begriffsbestimmung d. Philos., Berl. 1912. Über Wesen u. Wert der Philosophie handelt P. Menzer in seiner Einleitung in d. Philosophie, Lpz. 1913 (Wissensch. u. Bild. Nr. 119), über die geschichtliche Entwicklung des Begriffs der Philosophie und die verschiedenen Bedeutungen des Wortes R. Haym in Ersch und Grubers Enzykl. der Wiss. und Künste, III, 24, Lpz. 1848, Artikel Philosophie; Eisenmann, Über Begriff und Bedeutung der *σοφία* bis auf Sokrates, Programm des Wilhelm-Gymn., München 1859; Eduard Alberti, Der platonische Begriff der Philosophie, am Lysis, Phädros, Gastmahl u. d. Phädon entwickelt, Zeitschr. f. Philos. u. philos. Kritik, 51 (1867), 29—52; 169—204. Viel Wertvolles über antike und mittelalterliche Anschauungen von der Aufgabe der Philosophie und ihrer Disziplinen ist zu finden bei Dominicus Gundissalinus, De divisione philosophiae, her. u. philosophiegeschichtl. untersucht nebst einer Geschichte der philosophischen Einleitung bis zum Ende der Scholastik von Ludw. Baur (Beiträge zur Gesch. d. Philos. d. Mittelalt., her. von Bäumker u. v. Hertling, Bd. 4, H. 2—3), Münster 1903. C. Weyman, Die Wissenschaft der Wissenschaften, in: Festg. f. G. Frh. v. Hertling, Freib. i. Br. 1913, 371—378. Alfr. Klotz, Disciplina disciplinarum, Archiv f. latein. Lexikogr. 13 (1902), 98. Zu den Definitionen der Philosophie B. Keil, Hermes 40 (1905), 155. Hub. Röck, War Philosophie den Alten jemals Wissenschaft schlechthin? Arch. f. Gesch. d. Philos. 28 (1915), 1—53. S. auch Rud. Eisler, Wörterbuch der philos. Begriffe[3], Berlin 1910, Artikel Philosophie. Über den Erfinder des Wortes *φιλόσοφος* U. v. Wilamowitz-Moellendorff, Aus Kydathen S. 214; E. Maaß, Hermes 22

(1887), 570 Anm. 1; H. Diels, Arch. f. Gesch. d. Philos. 2 (1889), 87; F. Dümmler, Akademika, Gießen 1889, S. 276. Vgl. auch Text S. 2 f.

Zu § 3. Die Methoden. Über die Methode der Darstellung der Gesch. der Philos. wird besonders in den Einleitungen der betreffenden Geschichtswerke gehandelt. Gegen Hegels Auffassung (s. unten Lit. zu § 4) polemisiert in gewissem Betracht Zeller in den Jahrb. d. Gegenw., 1843, 209 ff. = Kl. Schr. I, S. 52 ff. und in der Einleitung zu seiner Philos. d. Griechen, 5. Aufl., S. 9 ff., auch Schwegler in s. Gesch. d. Philos. Zellers Einwürfe bekämpft Monrad in der Abh. De vi logicae rationis in describenda philos. historia, Christiania 1860. Eine prinzipielle und zugleich ins einzelne gehende Polemik übt u. a. Trendelenburgs Schüler A. L. Kym, Hegels Dialektik in ihrer Anwendung auf die Gesch. der Philos., Münch. 1849. S. auch dessen Metaphysische Untersuchungen, Zürich 1875, 5. Abhandlung. G. Biedermann, Pragmatische und begriffswissenschaftliche Geschichtsschreibung der Philosophie, Prag 1870. F. Acri, Sulla natura della storia della filosofia, Bologna 1872. Vgl. R. Eucken, Über den Wert der Gesch. der Philos., Jena 1874. Ed. Zeller, Wie soll man Geschichte der Philosophie schreiben? Jahrbücher d. Gegenw., 1844, 818–830 = Kl. Schr. I, S. 86–99. Die Geschichte d. Philosophie, ihre Ziele und Wege, Archiv f. G. d. Ph., 1 (1888), 1–10 = Kl. Schr. I, S. 410–418. S. auch R. Eisler, Wört. d. philos. Begr.[3] Artikel Philosophiegeschichte.

Zu § 4. Die Quellen und Hilfsmittel der Geschichte der Philosophie.

1. Bibliographie.

Über die Literatur der Geschichte der Philosophie handeln namentlich: Joh. Jonsius, De scriptoribus historiae philosophiae libri quatuor, Francof. 1659, recogniti atque ad praesentem aetatem usque perducti cura Joh. Chr. Dorn, Jen. 1716. Joh. Andreas Ortloff, Handbuch der Literatur der Philosophie, I. Abt.: Die Literatur der Literaturgeschichte und Geschichte der Philosophie, Erlangen 1798. Ersch und Geissler, Bibliographisches Handbuch der philosophischen Literatur der Deutschen von der Mitte des achtzehnten Jahrhunderts bis auf die neueste Zeit, 3. Aufl., Leipzig 1850. V. Ph. Gumposch, Die philosophische Literatur der Deutschen von 1400—1850, Regensburg 1851, S. 346–362. Ad. Büchting, Bibl. philosophica, oder Verzeichnis der auf dem Gebiete der philos. Wissenschaften 1857—1867 im deutschen Buchhandel erschienenen Bücher und Zeitschriften, Nordhausen 1867; für die Jahre 1867—1871, Nordhausen 1872. Vgl. die reichhaltige Angabe der Literatur in Buhles Geschichte der Philos., ferner bei Friedr. Aug. Carus, Ideen zur Geschichte der Philosophie, Lpz. 1809, S. 21—90, auch in Tennemanns ausführlichem Werke und in seinem Grundriß der Gesch. der Philosophie, 5. Aufl., bearbeitet von Amadeus Wendt, Leipzig 1829, wie auch in anderen Werken über die Geschichte der Philosophie, ferner die bibliographischen Notizen in literargeschichtlichen Monographien, und in dem umfassenden Werke von Julius Petzhold, Bibliotheca bibliographica, Leipzig 1866, wo der Abschnitt S. 385–468 die Literaturgeschichte der Philosophie betrifft. Arn. Ruge, Die Philosophie d. Gegenwart. Eine internationale Jahresübersicht. 1. Doppelb. (Literatur v. 1908 u. 1909) Heidelb. 1910. Hier S. V über frühere bibliographische Arbeiten. 2. Bd. (Literatur v. 1910), 1912. 3. Bd. (Literatur v. 1911), 1913. 4. Bd. (Literatur v. 1912), 1914. R. Herbertz, Die philos. Literatur. Ein Studienführer, Stuttg. 1912.

Seit 1888 erscheint in Berlin ein eigenes „Archiv für Geschichte der Philosophie" (seit 1895 als I. Abteilung des Archivs für Philosophie, dessen II. Abteilung das Archiv für systematische Philosophie ist, s. Grundr. T. IV, 9. Aufl., S. 141), herausgeg. in Gemeinschaft mit H. Diels (bis 1895), Wilh. Dilthey (†), Benno Erdmann und Ed. Zeller (†), seit 1896 auch mit P. Natorp und Christoph Sigwart (†) von Ludw. Stein, in welchem auch sehr schätzenswerte Jahresberichte über sämtliche Erscheinungen auf dem Gebiete der Gesch. d. Ph. veröffentlicht wurden von O. Apelt, Clem. Baeumker, Ingram Bywater, Aless. Chiappelli, P. Deussen, H. Diels, Wilh. Dilthey, Ad. Dyroff, Benno Erdmann, O. Gilbert, H. Gomperz, K. Joël, H. Lüdemann, H. Oldenberg, A. Schmekel, Martin Schreiner, Andrew Seth, H. Siebeck, L. Stein, Paul Tannery, Felice Tocco, E. Wellmann, Paul Wendland, W. Windelband, Ed. Zeller und anderen.

Außerdem findet sich philosophische Bibliographie in den später anzuführenden philosophischen Zeitschriften.

2. Allgemeine Literatur zur Geschichte der Philosophie (die speziellen Arbeiten zur Philosophie bestimmter Perioden, Schulen und einzelner Philosophen werden später jeweilen an ihrem Orte angeführt werden).

A. Gesamtgeschichte der Philosophie:

a) Ausgewählte Abschnitte aus den Quellen: M. Dessoir und P. Menzer, Philosophisches Lesebuch, 3. Aufl. Stuttg. 1910. S. auch V. Cousin unten S. 7*.

b) Darstellungen:

The History of Philosophy by Thom. Stanley, Lond. 1655; edit. II. 1687, edit. III. 1701; ins Lat. übersetzt von Gottfr. Olearius, Leipzig 1711, auch Venet. 1733. (Stanley referiert nur die Geschichte vorchristlicher Philosophie, welche ihm als die einzige gilt; denn die Philosophie suche die Wahrheit, welche die christliche Theologie besitze, so daß jene durch diese überflüssig werde. In der Darstellung der griechischen Philosophie schließt sich Stanley ziemlich eng an das Geschichtswerk des Diogenes Laërtios an.) Jac. Thomasii (gest. 1684) schediasma historicum, quo varia discutiuntur ad hist. tum philos., tum ecclesiasticam pertinentia, Lips. 1665; u. d. T. Origines hist. philos. et ecclesiast. hrg. v. Christian Thomasius, Hal. 1699. (Jac. Thomasius hat zuerst Streitfragen aus der Geschichte der Philosophie als Themata zu Dissertationen empfohlen). Pierre Bayle, Dictionnaire historique et critique, Rotterd. 1697 u. ö. (Dieses vielumfassende Werk kommt hier wegen seiner Artikel zur Geschichte der Philosophie in Betracht. Bayle hat zur Weckung des Forschungsgeistes auch auf diesem Gebiete wesentlich beigetragen. Doch übt er mehr eine philosophische Kritik der überlieferten Lehren von seinem skeptischen Standpunkt aus, als eine historische Kritik der Treue der Überlieferung). Die philosophischen Artikel sind in deutscher Übersetzung abgekürzt herausgegeben worden von L. H. Jakob, 2 Bde., Halle 1797—98. Acta philosophorum ed. Christ. Aug. Heumann, Halis 1715 ff. (Enthält einige nicht unwichtige Forschungen zur Geschichte der Philosophie). Histoire critique de la philosophie par Mr. D. (Deslandes), tom. I—III, Paris 1730—36 u. ö. (Umfaßt auch neuere Philosophie). Joh. Jak. Brucker, Kurze Fragen aus der philos. Historie, 7 Bde., Ulm 1731—36, nebst Zusätzen ebend. 1737. Historia critica philosophiae a mundi incunabulis ad nostram usque aetatem deducta, 5 voll.. Lips. 1742—44; 2. Aufl., 6 voll., 1766—67; englisch im Auszuge von Will. Enfield, Lond. 1791. Institutiones hist. philosophicae usui acad. juventutis adornatae, Lips. 1747 u. ö. (Bruckers Darstellung, besonders in dem Hauptwerk, der Historia crit. philos., ist klar und leicht, jedoch etwas breit, oft anekdotenhaft nach der Weise des Diogenes Laërtios und zu wenig auf den Zusammenhang der Gedanken eingehend. Die historische Kritik ist erst im Werden; doch beweist Brucker bei der Behandlung der damals schwebenden historischen Streitfragen oft einen gesunden und nüchternen Blick, am wenigsten freilich in den Anfängen, weitaus mehr in der Darstellung der späteren Zeit. Seinem philosophischen Urteil fehlt der Begriff der sukzessiven Entwicklung und relativen Berechtigung. Es gibt nur eine Wahrheit, der Irrtum aber ist mannigfach, und die meisten Systeme sind irrig. Die Geschichte der Philosophie zeigt „infinita falsae philosophiae exempla". Den Neuplatonismus z. B. versteht Brucker nicht etwa als Verschmelzung des Hellenismus und Orientalismus unter der prävalierenden Form des Hellenismus, und noch viel weniger als einen aus inneren Gründen relativ notwendigen Fortgang vom Skeptizismus zum Mystizismus, sondern als Produkt einer Verschwörung schlechter Menschen gegen das Christentum: „in id conjuravere pessimi homines, ut quam veritate vincere non possent religionem Christianam fraude impedirent", ebenso den christlichen Gnostizismus nicht als die gleiche Verschmelzung unter der prävalierenden Form des Orientalismus, sondern als Erzeugnis von Hochmut und Willkür usw. Die Wahrheit liegt für B. in der protestantisch-kirchlichen Orthodoxie und demnächst in der leibnizischen Philosophie; nach dem Maße der materiellen Übereinstimmung mit dieser Form ist jede Doktrin wahr oder falsch). Agatopisto Cromaziano (Appiano Buonafede), Della istoria e della indole di ogni filosofia, Lucca 1766 bis 1781, auch Ven. 1782—84, woran das (von Carl Heydenreich Lpz. 1791 ins Deutsche übertragene) Werk: Della restaurazione di ogni filosofia ne' secoli XV., XVI.,

XVII., Ven. 1785—89 sich anschließt. Chr. Meiners, Grundriß d. Gesch. d. Weltweisheit, Lemgo 1786, 2. Aufl. 1789. Dietr. Tiedemann, Geist der spekulativen Philosophie, 7 Bde., Marburg 1791—1797 (Unter der „spekulativen" Philosophie versteht Tiedemann die theoretische. Das spekulative Element im neueren Sinne dieses Wortes ist ihm fremd. Sein Werk geht von Thales bis auf Berkeley. Tiedemann gehört zu den tüchtigsten Denkern unter den Gegnern der kantischen Philosophie. Sein Standpunkt ist der durch lockesche Elemente modifizierte leibnizisch-wolffsche. Er strebt nach nüchterner Auffassung und unparteiischer Beurteilung der Systeme. Freilich hat sein Verständnis derselben seine Schranken. Sein Hauptverdienst liegt in dem durchgeführten Prinzip der Beurteilung der Systeme nach ihrer relativen Vollkommenheit. Tiedemann will nicht nach irgendeinem Systeme über alle anderen urteilen, weil keines eine unbestrittene Allgemeingültigkeit habe, sondern „vornehmlich darauf achten, ob ein Philosoph etwas Neues gesagt und seine Behauptungen mit scharfsinnigen Gründen unterstützt habe, ob seine Gedankenreihe innere Harmonie und feste Verknüpfung habe, ob endlich seinen Behauptungen erhebliche Schwierigkeiten entgegengestellt worden seien oder entgegengestellt werden können"). Joh. Gottlieb Buhle, Lehrbuch der Geschichte der Philosophie und einer kritischen Literatur derselben, 8 Bände, Göttingen 1796—1804; Geschichte der neueren Philosophie seit der Epoche der Wiederherstellung der Wissenschaften, 6 Bde., Göttingen 1800—1805 (Buhle ist ein Kantianer, der sich jedoch der jacobischen Ansicht annähert und seinen philosophischen Standpunkt wenig hervortreten läßt. Er bekundet eine große Belesenheit und hat mit kritischem Blick besonders auf dem Gebiete der Gesch. der Literatur der Philosophie schätzbare Untersuchungen angestellt. Die „Gesch. der neueren Philosophie" enthält manche wertvollen Auszüge aus seltenen Werken. Sie bildet die sechste Abteilung des enzyklopädischen Werkes: „Gesch. der Künste und Wissenschaften seit der Wiederherstellung derselben bis an das Ende des 18. Jahrhunderts"). Degérando, Histoire comparée des systèmes de la philosophie, tom. I—III, Paris 1804; 2. édit., tom. I—IV, Paris 1822—1823. Ins Deutsche übersetzt von Tennemann, 2 Bde., Marburg 1806—1807. Friedr. Aug. Carus, Ideen zur Geschichte der Philosophie, Lpz. 1809 (Der nachgelassenen Werke vierter Teil). Wilh. Gottlieb Tennemann, Geschichte der Philosophie, 11 Bde., Leipzig 1798—1819 (Das Werk ist nicht ganz vollendet. Es war auf 13 Bde. berechnet. Der 12. Band sollte die Geschichte der deutschen theoretischen Philosophie nach Leibniz und Chr. Thomasius bis Kant, der 13. die Moralphilosophie von Descartes bis auf Kant behandeln. Tennemanns Leistung ist verdienstvoll durch Umfang und Selbständigkeit des Quellenstudiums, durch Vollständigkeit und Klarheit der Darstellung; doch finden sich auch nicht wenige Mißverständnisse, die meist auf einseitiger Auffassung vom kantischen Standpunkte aus beruhen. Im Urteil wird der Maßstab der kantischen Vernunftkritik oft zu unmittelbar an die früheren Systeme angelegt, obschon prinzipiell der bereits von Kant ausgesprochene Gedanke der „stufenweisen Entwicklung der Vernunft in ihrem Streben nach Wissenschaft" nicht fehlt). Wilh. Gottlieb Tennemann, Grundriß der Geschichte der Philosophie für den akademischen Unterricht, 1. Aufl. Leipzig 1812, von der 3. Auflage an bearbeitet durch Amadeus Wendt, 5. Aufl. Leipzig 1829. Ins Französische übersetzt von Vict. Cousin (Ein Verständnis der Systeme kann diese gar zu kurze Darstellung nicht begründen; doch war sie als Repertorium von Notizen über die Philosophen und ihre Lehren von Wert; besonders schätzbar sind die sehr reichhaltigen literarischen Angaben). Jak. Friedr. Fries, Geschichte der Philosophie, 2 Bände, Halle 1837—1840 (Der Standpunkt ist ein modifizierter Kantianismus). Friedr. Ast, Grundriß einer Geschichte d. Philosophie, Landshut 1807, 2. Aufl. 1825 (Der Standpunkt ist der schellingsche). Thaddä Anselm Rixner, Handbuch der Geschichte der Philosophie zum Gebrauche seiner Vorlesungen, 3 Bde., Sulzbach 1822—1823, 2. Aufl. 1829. Supplementband von Victor Phil. Gumposch, 1850 (Der Standpunkt ist der schellingsche. Die Anführung vieler Quellenstellen würde das Buch zu einer guten Grundlage für ein erstes Studium der Geschichte der Philosophie machen können, wenn nicht große Nachlässigkeit und Unkritik in der Ausführung des Planes Rixners Arbeit entstellte. Weit sorgsamer verfährt Gumposch, der besonders das nationale Element in Betracht zieht). Ernst Reinhold, Handbuch der allgemeinen Geschichte der Philosophie, 2 Teile in 3 Bänden, Gotha 1828—1830. Lehrbuch der Geschichte der Philosophie, Jena 1836, 2. Aufl. ebd. 1839, 3. Aufl. 1849. Geschichte der

Philosophie nach den Hauptmomenten ihrer Entwicklung, 5. Aufl., 3 Bde., Jena 1858 (Die Darstellung ist übersichtlich, aber nicht streng genug. Reinhold denkt und redet oft zu sehr in seiner modernen Weise und zu wenig im Stil und Geist der Philosophen, von denen er handelt). Heinr. Ritter, Geschichte der Philosophie, 12 Bde., Hamburg 1829—1853; Bd. I—IV in neuer Aufl. 1836—1838 (Das Werk geht bis auf Kant ausschließlich; zur Ergänzung dient die Übersicht über die Geschichte der neuesten deutschen Philosophie seit Kant, Braunschweig 1853. Der Standpunkt ist im wesentlichen der schleiermachersche. Ritter will, von den Tatsachen ausgehend, die Geschichte der Philosophie „als ein sich entwickelndes Ganzes" darstellen, aber nicht die früheren Systeme als Vorstufen zu einem bestimmten neueren System betrachten, auch nicht von dem Standpunkte eines bestimmten Systems aus urteilen, sondern „aus der allgemeinen Einsicht der Zeit über die Bestimmung der geistigen Tätigkeiten, über das Richtige und Unrichtige in den Entwicklungsweisen der Vernunft"). Von Ritter ist nach Schleiermachers Tode aus dessen Nachlaß herausgegeben worden (in den Werken III, 4a): Schleiermacher, Geschichte der Philosophie, Berlin 1839 (Ein Abriß, den Schleiermacher sich für seine Vorlesungen entworfen hatte, ohne durchgeführte historische Forschung, aber mit vielen sehr anregenden Gedanken). G. W. F. Hegel, Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, hrsg. von Karl Ludw. Michelet, 3 Bde. (Werke, Bd. XIII—XV), Berlin 1833—1836; 2. Aufl. 1840—1843 (Der Standpunkt ist der bereits oben, Text § 3, charakterisierte der spekulativen Betrachtung, wie ihn Hegel in der Einleitung zu dem angeführten Werke und im wesentlichen auch in der „Philosophie der Geschichte" darlegt. Doch hat Hegel teils im einzelnen tatsächlich nicht immer den Entwicklungsgedanken in seiner Reinheit festgehalten, sondern mitunter Lehren von Philosophen, die er hochhielt, seiner eigenen Doktrin unhistorisch angenähert, z. B. manche Philosopheme Platons seiner eigenen Immanenzlehre gemäß umgedeutet, und von Philosophen, die er nicht hochhielt, z. B. Locke, unter Verkennung ihrer wissenschaftlichen Motive mißdeutet, teils im Prinzip den berechtigten Grundgedanken einer stufenweisen Entwicklung, die in dem Gange der Ereignisse überhaupt und insbesondere in der Folge der philosophischen Systeme gefunden werde, in einer unhaltbaren Weise überspannt vermöge folgender Annahmen: a. daß eine jede Form der historischen Wirklichkeit innerhalb ihrer historischen Grenzen und so insbesondere auch ein jedes philosophische System als ein bestimmtes Glied der Gesamtentwicklung der Philosophie an seinem Orte für vollberechtigt zu halten sei, während doch neben der historisch gerechtfertigten Beschränktheit der einzelnen Formen auch Irrtum und Verkehrtheit als nicht einmal relativ berechtigte Elemente nebenhergehen und Abweichungen der faktischen Gestalten von den idealen Entwicklungsnormen [insbesondere manche zeitweilig herrschenden Reaktionen und anderseits falsche Antizipationen] begründen; b. daß mit dem hegelschen System der Entwicklungsgang der Philosophie einen absoluten, nicht durch fernere Gedankenarbeit wesentlich zu überschreitenden Abschluß gefunden habe; c. daß naturgemäß die geschichtliche Folge der einzelnen philosophischen Standpunkte mit der systematischen Folge der einzelnen Kategorien, sei es der Logik allein, wie nach Vorl. über die Gesch. der Philos., Bd. I, S. 128 anzunehmen ist, oder der Logik — und Naturphilosophie? — und Geistesphilosophie, wie ebd. S. 120, und Bd. III, S. 686 ff. gelehrt wird, ohne wesentliche Verschiedenheit übereinkommen müsse). G. Osw. Marbach, Lehrbuch der Geschichte der Philosophie, 1. Abt.: Gesch. der griechischen Philosophie, 2. Abt.: Gesch. der Philosophie des Mittelalters, Leipzig 1838—1841 (Der Standpunkt ist der hegelsche; aber die Kategorien dieses Systems sind oft etwas äußerlich an den hauptsächlich von Tennemann und Rixner dargebotenen, teilweise auch unmittelbar aus den Quellen ausgezogenen, wenig durchgearbeiteten Stoff herangebracht worden. Das Buch ist unvollendet geblieben). Jul. Braniss, Geschichte der Philosophie seit Kant, erster Band, Breslau 1842 (Der erste, allein erschienene Band ist eine spekulative Übersicht über die Geschichte der Philosophie bis auf das Mittelalter. Braniss hat hauptsächlich durch Steffens, Schleiermacher und Hegel philosophische Anregungen empfangen). Christoph Wilh. Sigwart, Geschichte der Philosophie, 3 Bde., Stuttgart 1854 (in manchen Partien noch immer brauchbar). Alb. Schwegler, Geschichte der Philosophie im Umriß, ein Leitfaden zur Übersicht, Stuttgart 1848, 16. Aufl. nach der von R. Koeber bearb. 15. Aufl. rev. Stuttg. 1905, auch in der Reclamschen Universal-Biblioth. neuerdings (durchgesehen und ergänzt von J. Stern) herausgegeben

(Sehr viel, namentlich früher, von Studierenden benutzt. Das Werk enthält eine klare Darstellung der philosophischen Standpunkte, bedarf aber sehr der Ergänzung durch Angabe der einzelnen Hauptlehren in den verschiedenen philosophischen Doktrinen, wodurch erst ein anschauliches Bild gewonnen werden kann). Ins Englische ist Schweglers Leitfaden zweimal übersetzt, durch J. H. Seelye, New York 1856 und öfter, und durch James Hutchinson Stirling, Edinburgh 1867 und öfter; letztere Übersetzung ist mit erklärenden kritischen und ergänzenden Anmerkungen versehen. Mart. v. Deutinger, Geschichte der Philosophie. 1. Bd. Die griechische Philosophie. 1. Abt.: bis auf Sokrates. 2. Abt.: von Sokrates bis zum Abschluß, Regensburg 1852—1853. Ludwig Noack, Geschichte der Philosophie in gedrängter Übersicht, Weimar 1853. Wilh. Bauer, Geschichte der Philosophie für gebildete Leser, Halle 1863, 2. Aufl., vermehrt und verbessert von F. Kirchner, 1876. F. Michelis, Geschichte der Philosophie von Thales bis auf unsere Zeit, Braunsberg 1865. Joh. Ed. Erdmann, Grundriß der Geschichte der Philosophie, 2 Bde., Berl. 1866; 3. Aufl. ebd. 1878; 4. Aufl. bearb. von Benno Erdmann, Berl. 1896 (besonders für Mittelalter und einige Partien der neuesten Philos., so für die Auflösung der hegelschen Schule, sehr brauchbar; hegelscher Standpunkt, der aber nicht störend hervortritt. Die neue Bearbeitung durch Benno Erdmann wahrt, unter der notwendigen Berücksichtigung neuerer Forschungen und Ergebnisse, mit Recht den „Augenpunkt“ und die Eigenart Joh. Ed. Erdmanns). Übersetzt ist das Werk ins Englische, ed. by W. S. Hough, London 1892. F. Schmid aus Schwarzenberg, Grundriß der Geschichte der Philosophie von Thales bis Schopenhauer, vom spekulativ-monotheistischen Standpunkte, Erlangen 1867. Conrad Hermann, Gesch. der Philos. in pragmat. Behandlung, Leipzig 1867. J. H. Scholten, Geschichte der Religion und Philosophie, aus dem Holländ. ins Französ. übersetzt von A. Réville, Paris et Strasbourg 1861, ins Deutsche übersetzt von Ernst Rud. Redepenning, Elberfeld 1868. E. Dühring, Krit. Gesch. der Philosophie, Berlin 1869; 4. Aufl. 1894 (in der Hauptsache völlig verfehlt). Alb. Stöckl, Lehrbuch der Gesch. der Philos., Mainz 1870, 3. Aufl. 1889 (katholischer Standpunkt). Friedr. Christoph Pötter, Die Gesch. der Philosophie im Grundriß, 1. Hälfte: Die griechische Philosophie, Elberfeld 1873; 2. Hälfte: Die vor- und nachkantische Philos., Elberfeld 1874, 2. Aufl. Gütersloh 1882 (der Verf. ist besonders durch Schleiermacher angeregt). O. Flügel, Die Probleme der Philosophie und ihre Lösungen hist. krit. dargestellt, Cöthen 1876 (vorher schon erschienen in der Zeitschr. f. exakte Philos.), 2. Aufl. 1888 (herbartscher Standpunkt). Chr. A. Thilo, Kurze pragmat. Gesch. der Philos., I. T.: Gesch. d. griech. Philos., Cöthen 1876, 2. Aufl. 1880; II. T.: Geschichte der neueren Philos., ebd. 1874 (streng herbartscher Standpunkt). Paul Haffner, Grundlinien der Gesch. der Philos., 1.—3. Abt., Mainz 1881—1884 (katholischer Standpunkt). L. Noiré, Die Entwicklung der abendländischen Philosophie bis zur Kritik der reinen Vernunft, Mainz 1883. M. Brasch, Die Klassiker der Philosophie von den frühesten griech. Denkern bis auf die Gegenwart. Eine gemeinfaßl. histor. Darstellung nebst Auswahl aus ihren Schriften, Leipzig 1884 f. Ders., Lehrbuch der Geschichte der Philos., zugleich als Repetitorium für Studierende, Kandidaten und Doktoranden, sowie zum Selbstunterricht. Leipzig 1893 (als Repetitorium nicht unbrauchbar). Baumann, Geschichte der Philos. nach Ideengehalt u. Beweisen, Gotha 1890 (in philosophischer Absicht verfaßt im Gegensatz zur philologisch-histor. Forschung und zur Gesch. d. Philos. in allgemein kulturgeschichtl. Absicht). 2. Aufl. u. d. Titel: Gesamtgeschichte der Philosophie, Gotha 1903. Fr. Schultze, Stammbaum der Philos., tabellar.-schemat. Grundr. der Gesch. d. Philos., für Studierende bearbeitet, Jena 1890, 2. Aufl. 1899. W. Windelband, Gesch. der Philosophie, Frbg. i. B. 1892, 2. Aufl. 1900. Ins Engl. übers. v. J. H. Tufts, London 1905 (will eine Geschichte nicht der Philosophen, sondern der Philosophie sein, d. h. eine Geschichte der Probleme und der zu ihrer Lösung erzeugten Begriffe. Mit Beherrschung des Stoffs geistreich und anregend geschrieben, zur Einführung in die Geschichte aber nicht geeignet). Derselbe, Lehrbuch der Gesch. d. Philos., 6. Aufl. Tübingen 1912. Jul. Bergmann, Gesch. der Philosophie, 1. Bd.: Die Philosophie vor Kant; 2. Bd.: Die deutsche Philosophie von Kant bis Beneke, Berlin 1892—1893 (will namentlich ein tieferes Verständnis der philos. Systeme und des Fortschritts in ihrer Reihenfolge und so Förderung der Einsicht in die Probleme der Philosophie vermitteln). Paul Deussen (Anhänger Schopenhauers), Allgem. Geschichte der Philos. mit beson-

derer Berücksichtung der Religionen, ein groß angelegtes Werk, das fünf Hauptteile umfassen soll: Die indische, die griechische Philosophie, die Philosophie der Bibel, die des Mittelalters und die neuere Philosophie; bisher erschienen 1. Bd., 1. Abteil.: Allgemeine Einleit. u. Philosophie des Veda bis auf die Upanishad's 1894, 2 Aufl. 1906, 2 Abt.: Die Philosophie der Upanishad's, Lpz. 1899 (ins Engl. übersetzt Edinburgh 1906), 2. Aufl. 1907, 3. Abt.: Die nachvedische Philos. der Inder 1908. 2. Bd., 1. Abt.: Die Philos. der Griechen 1911. K. Vorländer, Gesch. der Philos. 1. Bd. Altertum, Mittelalter und Übergang zur Neuzeit. 2. Bd. Philos. d. Neuzeit (Philos. Bibl. Bd. 105. 106), Leipzig 1902; 3. Aufl. 1911; 1. Bd. in 4. Aufl. 1913. W. Kinkel, Gesch. der Philos. als Einleitung in das System der Philosophie, I. Bd. von Thales bis auf die Sophisten, Gießen 1906. II. Bd. von Sokrates bis Plato, Gießen 1908. Th. Cunz, Gesch. der Philos. in gemeinverständl. Darstellung. I. Alte Zeit. Die Systeme der Griechen, Marburg 1911.

Eug. H. Schmitt, Kritik d. Philosophie vom Standpunkt der intuitiven Erkenntnis, Leipzig 1908 (darin S. 189–507 geschichtl. Teil). Goswin Uphues, Gesch. der Philos. als Erkenntniskritik, Halle a. S. 1909. Allgemeine Gesch. d. Philosophie in: Die Kultur d. Gegenwart, her. von Paul Hinneberg, Teil I Abt. V, Berl. u. Lpz. 1909, 2. Aufl. 1913. Darin: Wilh. Wundt, Die Anfänge d. Philos. u. d. Philos. der primitiven Völker; Herm. Oldenberg, D. indische Philos.; Ignaz Goldziher, Die islam. u. d. jüd. Philos.; Wilh. Grube, Die chinesische Philosophie; Tetsujiro Inouye, Die japanische Philosophie; Hans v. Arnim, Die europäische Philosophie d. Altertums; Clem. Baeumker, D. europ. Phil. d. Mittelalt.; Wilh. Windelband, D. neuere Phil. — Große Denker. Unter Mitwirk. von E. v. Aster, O. Baensch, M. Baumgartner, O. Braun, F. Brentano, H. Falkenheim, A. Fischer, M. Frischeisen-Köhler, R. Hönigswald, W. Kinkel, R. Lehmann, F. Medikus, P. Menzer, P. Natorp, A. Pfänder, R. Richter, A. Schmekel, W. Windelband her. von E. v. Aster, Leipzig 1912.

Kürzere deutsche Arbeiten über die Geschichte der Philosophie sind erschienen von E. Kuhn, Memorial und Repetitorium zur Gesch. der Philos., Berlin 1873. Chr. G. Joh. Deter, Kurzer Abriß der Gesch. d. Philos., Berlin 1872, 9. Aufl. bearb. von M. Frischeisen-Köhler, Berl. 1910 (brauchbar, auch zum Repetieren). V. Knauer, Gesch. der Philos. mit besonderer Berücksichtigung der Neuzeit, Wien 1876, 2. Aufl. 1881; derselbe, die Hauptprobleme der Philos. in ihrer Entwicklung und teilweisen Lösung von Thales bis R. Hamerling, Vorlesungen, Wien u. Lpz. 1892. F. Kirchner, Gesch. d. Philos. von Thales bis zur Gegenwart, 4. Aufl. bearb. von Geo. Runze, Leipzig 1911. Jürg. Bona Meyer, Leitfaden zur Gesch. der Philos., Bonn 1882. Joh. Rehmke, Grundr. der Geschichte der Philos., Berlin 1896, 2. Aufl. Leipz. 1913. Emil Lagenpusch, Grundr. zur Geschichte der Philos., 1. und 2. T., Breslau 1899. 1900. A. Mannheimer, Gesch. d. Philos. in übers. Darst. S. zu § 7. Ad. Rothenbücher, Gesch. d. Phil., Leitfaden f. Gebildete u. Studierende, Berlin 1904. Aug. Vogel, Überblick über d. Gesch. der Philos. in ihren interessantesten Problemen. I Teil. Die griech. Philos., Lpz. 1904. Jul. Reiner, Grundriß d. Gesch. der Philos., Hannover 1905, 2. Aufl. Lpz. 1910. F. Traugott, Gesch. d. Philos., dargestellt in ihren Hauptsystemen, Berl. 1905. M. Hammer, Geschichte u. Grundprobleme d. Philosophie, 2. Aufl. Münster 1909. A. Messer, Geschichte der Philosophie im Altertum u. Mittelalter (Wissensch. und Bildung, Bd. 107), Leipzig 1912.

Tabellarische Übersichten: C. Stumpf und P. Menzer, Tafeln zur Gesch. der Philos., 3. Aufl. Berlin 1910. Tabell. Übers. z. Gesch. d. Philos. und ihrer Hauptrichtungen, im Anhange von Wilh. Wundt, Einl. in die Philos., 6. Aufl. Leipzig 1914. S. auch Fr. Schultze oben S. 6*.

Victor Cousin, Introduction à l'histoire de la philosophie, und: Cours de l'histoire de la philosophie moderne; in: Oeuvres de V. C., Bruxelles 1840, Paris 1846–1848. Fragments philosophiques pour servir à l'hist. de la philosophie, 5. éd. 5 vols., Paris 1866. Histoire générale de la philosophie depuis les temps les plus reculés jusqu'à la fin du XVIII. siècle, 12. Aufl. besorgt von Barthélemy St.-Hilaire, Paris 1884. Siehe über diese Werke Cousins auch Grundriß IV, S. 364–365. J. F. Nourrisson, Tableau des progrès de la pensée humaine depuis Thalès jusqu'à Hegel, Paris 1858, 4. éd. 1868. N. J. Laforêt, Histoire de la philosophie, I.: Philos. ancienne, Bruxelles et Paris

1867. Alfr. Weber, Histoire de la philosophie Européenne, Paris 1874, 6. éd., Paris 1897, englisch N.-Y. 1895, (von Frank Thilly) Lond. 1896. Alfr. Fouillée, Histoire de la philosophie, Paris 1874, 3. éd. 1882. J. E. Alaux, Hist. de la philos., Paris 1882 (Bibliothèque de vulgarisation). P. Janet et Gabriel Séailles, Histoire de la philos. Les problèmes et les écoles, Paris 1887 (für den Unterricht berechnet; Wert darauf gelegt, die Geschichte jeder einzelnen Frage in ihrer Kontinuität zu geben). R. A. Merklen, Philosophes illustres, nouv. éd. Paris 1892. H. Dagneaux, Histoire de la Philosophie, 2. éd., Paris 1901.

Robert Blakey, History of the philosophy of mind, from the earliest period to the present time, 4 vols., London 1848. George Henry Lewes, A biographical history of philosophy from its origin in Greece down to the present day, London 1845 u. ö. The history of philosophy from Thales to the present day by George Henry Lewes, 4. edit. corrected and partly rewritten, 2 vols., London 1871. Der 1. Bd. ins Deutsche übersetzt, Berlin 1871; 2. Aufl. 1873, d. 2. Bd. 1876 (positivistischer Standpunkt, tendenziös gefärbt, sehr ungleichmäßige Ausführung, daher durchaus nicht geeignet zur Einführung in die Geschichte der Philosophie). J. Haven, A history of ancient and modern philosophy, London 1876. Aston Leigh, Hist. of the phil., London 1880. W. L. Courtney, Studies in Philos., ancient and modern, London 1882. Asa Mahan, A crit. hist. of philos., N.-Y. 1884. W. Turner, History of philos., London 1903.

R. Bobba, Storia della filosofia rispetto alla conoscenza di Dio da Talete fino di giorni nostri, voll. I—IV, Lecce 1873—1874. A. Conti, Storia della fil., 3. ed., 2 vol., Firenze 1882. Carlo Cantoni, Storia compendiosa della filosofia, Milano 1887.

C. Gonzalez, Historia de la filosofia, 4 Tomos, Madrid 1879, auch ins Französische übers. von R. D. P. de Pascal, Paris 1891.

N. Kotzias, *Ἱστορία τῆς φιλοσοφίας*, 5 Bde., Athen 1876—1878 (schellingsch. Standp.).

Die Philosophie eines besonderen Landes behandelt:

Vincenzo di Giovanni, Storia della filosofia in Sicilia da' tempi antiqui al sec. XIX. Vol. I: Filosofia antica, scolastica, moderna. Vol. II: Filos. contemporanea, Palermo 1873.

B. Geschichte einzelner philosophischer Disziplinen und Probleme:

I. Logik und Erkenntnistheorie, Methodenlehre:

Karl Prantl, Geschichte der Logik im Abendlande, Bd. 1: Die Entwicklung der Logik im Altertum, Leipzig 1855. Bd. 2—4: Die Logik im Mittelalter, ebd. 1861—1870. Bd. 2 in 2. Aufl., Leipzig 1885. F. Harms, Die Philosophie in ihrer Gesch. Zweiter T.: Gesch. d. Logik, Berlin 1881. Pietro Ragnisco, Storia critica delle categorie dai primordi della filosofia greca sino ad Hegel, Firenze 1871. Vol. I und II. *Μαργαρίτης Εὐαγγελίδης*, *Ἱστορία τῆς θεωρίας τῆς γνώσεως, τεῦχος ά, ἐν Ἀθήν.* 1885 (bis zu den Sophisten). J. Lachelier, Étude sur la théorie du syllogisme, Rev. philos. 1 (1876), 468 ff. E. Thouverez, La quatrième figure du syllogisme, Arch. f. Gesch. d. Phil. 15 (1902), 49—110 (verfolgt d. Geschichte dieser Schlußfigur). Jul. Baumann, D. Wissensbegriff, (Synthesis Bd. 1), Heidelb. 1908 (behandelt d. Wissensbegriff bei d. Griechen, in der indischen und chinesischen Phil., bei d. Kirchenvätern, im christl. Mittelalter bis 1200, in der arab. Phil., in der Scholastik nach 1200 und in der Neuzeit). M. Schlesinger, D. Gesch. d. Symbolbegriffs in der Philos., Archiv für Gesch. d. Philos. 22 (1909), 49—79 (verfolgt d. Begriff zunächst in d. antiken Philos.). Derselbe, Gesch. d. Symbols, Berl. 1912. Martin Grabmann, D. Gesch. der scholastischen Methode, 1. Bd.: D. schol. Methode v. ihren ersten Anfängen in d. Väterliteratur bis zu Beginn des 12. Jahrh., Freiburg i. B. 1909; 2. Bd.: Die schol. Meth. im 12. u. beginnenden 13. Jahrh., ebenda 1911. Ed. v. Hartmann, Über die dialektische Methode, 2. Aufl. 1910.

II. Metaphysik und Naturphilosophie, Naturwissenschaft, Medizin, Mathematik:

Jac. Thomasius, Historia variae fortunae, quam disciplina metaphysica jam sub Aristotele, jam sub scholasticis, jam sub recentioribus experta est, vor dessen Erotemata metaphysica, hrsg. von seinem Sohne Christian Th., Leipzig

1765. Polz, Fasciculus comm. metaphysicarum, Jena 1757 (besonders durch den historischen Inhalt von Bedeutung). Ed. v. Hartmann, Gesch. der Metaphys., 2 Bde., Lpz. 1899, 1900, 1. Bd.: Bis Kant, 2. Bd.: Seit Kant. C. Heyder, Die Lehre von den Ideen in einer Reihe von Untersuchungen über Geschichte und Theorie derselben, 1. Abt., Frankfurt a. M. 1873. W. Bender, Mythologie und Metaphysik. Grundlinien einer Gesch. d. Weltanschauungen. 1. Bd.: Die Entstehung d. Weltanschauungen im griech. Altertum, Stuttgart 1899. Alfred Heußner, D. philos. Weltanschauungen u. ihre Hauptvertreter, Gött. 1910, 2. A. 1912. J. Petzoldt, D. Weltproblem v. Standp. d. relativist. Positivismus aus. Histor.-krit. dargestellt, 2. Aufl. Lpz. 1912. A. Schmekel s. Nachträge.

Edg. Dacqué, Der Deszendenzgedanke u. seine Geschichte vom Altertum bis zur Neuzeit, München 1903. H. Schwarz, Natur- und Geisteswissenschaft in der Geschichte der Philosophie, Neue Jahrb. f. d. klass. Altertum usw. 5 (1904), 361—369. A. Eymin, Notes historiques sur les rapports des sciences médicales avec la philosophie depuis le VIe siècle avant J.-C. jusqu'aux premières années du XIXe siècle, Lyon 1904. S. Oppenheim, D. astronom. Weltbild im Wandel d. Zeit (Aus Natur u. Geisteswelt Bd. 110), Leipzig 1906. J. L. E. Dreyer, History of the planetary systems from Thales to Kepler, Cambridge 1906. Troels-Lund, Himmelsbild und Weltanschauung im Wandel der Zeiten, übers. v. Leo Bloch, 4. Aufl. Leipzig 1913 (betrifft zunächst das 16. Jahrh. nach Chr., greift aber bis ins Altertum zurück). Derselbe, Gesundheit und Krankheit in der Anschauung alter Zeiten, übers. v. Leo Bloch, Leipzig 1901. Svante Arrhenius, D. Vorstell. v. Weltgebäude im Wandel d. Zeiten. Aus d. Schwed. übers. v. L. Bamberger, Leipz. 1908. Siegm. Günther, Gesch. d. Naturwissenschaften, Leipz., Reclam. Marcell. Berthelot, D. Chemie im Altertum u. im Mittelalter; aus d. Franz. übers. v. Emma Kalliwoda, eingel. u. m. Anmerk. v. Franz Strunz. Franz Strunz, Beitr. u. Skizzen z. Gesch. d. Naturwissenschaften, Hamburg 1909 (darin: Chemisches bei Platon). Hans Meyer, Gesch. d. Lehre v. d. Keimkräften von der Stoa bis zum Ausgang der Patristik, Bonn 1914. Arthur Buchenau, Die philosoph. Entwicklungsgeschichte d. mathemat. Naturwissenschaft bis auf Newton, Berlin-Zehlendorf 1913.

Über den Einfluß der Mathematik auf die geschichtliche Entwicklung der Philosophie bis auf Kant handelt Aug. Tabulski, Inaug.-Diss., Leipzig 1868. Vgl. die Gesch. der Mathematik von Montucla, Bossut, Arneth, der Geom. von Chasles, der Geom. vor Euklid von C. A. Bretschneider, und in bezug auf die Neuzeit Baumanns Darstellung und Kritik der Lehren von Raum, Zeit u. Math. usw. G. Milhaud, Les philosophes géomètres de la Grèce, Paris 1900. Siegm. Günther, Gesch. d. Mathematik I (v. d. ältesten Zeiten bis auf Cartesius), Leipzig 1908. J. Cohn, Gesch. d. Unendlichkeitsprobl. im abendl. Denk. b. Kant, Lpz. 1896.

III. Psychologie:

Friedr. Aug. Carus, Geschichte der Psychologie, Leipzig 1808 (Der nachgelassenen Werke dritter Teil). Im wesentlichsten gehört hierher auch Albert Stöckl, Die spekulative Lehre vom Menschen und ihre Geschichte, Bd. 1 (antike Zeit), Würzburg 1858; Bd. 2 (patristische Zeit), a. u. d. T.: Gesch. der Philosophie der patristischen Zeit, Würzburg 1859. Als Fortsetzung: Gesch. der Philos. des Mittelalters, Mainz 1864—1865. F. Harms, Die Philosophie in ihrer Geschichte, I. Psychologie, Berlin 1877. Herm. Siebeck, Geschichte der Psychologie, I. Teil 1. Abt.: Die Psychologie vor Aristoteles, Gotha 1880, 2. Abt.: Die Psychologie von Aristoteles bis zu Thomas von Aquino, 1884. Max Dessoir, Abriß einer Gesch. d. Psychologie, Heidelberg 1911. Otto Klemm, Gesch. d. Psychologie, Leipz. u. Berl. 1911. George L. Fonsegrive, Essai sur le libre arbitre, sa théorie et son histoire, Paris 1887. E. Seebach, Die Lehre von der bedingten Unsterblichkeit in ihrer Entstehung und geschichtlichen Entwicklung, Krefeld 1898, Gießener Diss. R. Perdelwitz, Die Lehre von der Unsterblichkeit der Seele in ihrer geschichtl. Entwicklung bis auf Leibniz, Erlangen 1900 Diss. J. G. Frazer, The belief in immortality and the worship of the dead, Lond. 1913. A. Schlesinger, Der Begriff des Ideals; eine historisch-psychologische Analyse I, Würzburg 1908 Diss. H. Siebeck, Neue Beiträge zur Entwicklungsgeschichte des Geistbegriffs, Arch. f. Gesch. d. Philos. 27 (1914), 1 ff.

IV. Allgemeine Lebensanschauung, Ethik, Politik, Soziologie, Pädagogik:

Christoph Meiners, Geschichte der älteren und neueren Ethik oder Lebensweisheit, Göttingen 1800—1801. Karl Friedrich Stäudlin, Geschichte der Moralphilosophie, Hannover 1823. Geschichte der Lehre von der Sittlichkeit der Schauspiele; vom Eide; vom Gewissen usw., Göttingen 1823 ff. Leop. von Henning, Die Prinzipien der Ethik in historischer Entwicklung, Berlin 1825. Friedr. v. Raumer, Die geschichtliche Entwicklung der Begriffe von Staat, Recht und Politik, Lpz. 1826, 3. Aufl. 1861. Emil Feuerlein, Die philosophische Sittenlehre in ihren geschichtlichen Hauptformen, 2 Bde., Tübingen 1857—1859 (hegelscher Standpunkt). Karl Werner, Grundriß einer Geschichte der Moralphilos., Wien 1859. Paul Janet, Histoire de la philosophie morale et politique dans l'antiquité et les temps modernes, Paris 1858. James Mackintosh, Dissertation on the progress of ethical philosophy, London 1830; new edition, ed. by Will. Whewell, London 1863. W. Whewell, Lectures on the history of moral philosophy, new edition, London 1862. Rob. Blakey, History of moral science, 2. Aufl. Edinburgh 1863. Jahnel, De conscientiae notione qualis fuerit apud veteres et apud Christianos usque ad medii aevi exitum, Berol. 1862. Aug. Neander, Vorlesungen über die Gesch. der christl. Ethik, hrsg. von Erdmann, Berlin 1864. W. Gass, Die Lehre vom Gewissen, Berl. 1869. J. St. Blackie, Four phases of moral: Socrates, Aristotle, Christianity and Utilitarianism, London 1871. Mart. Kähler, Das Gewissen, I. T.: Die Entwicklung seiner Namen und seines Begriffs. 1. Hälfte: Altertum und neues Testament, Halle 1878. H. Sidgwick, Ethics, London 1879. F. Harms, Die Formen der Ethik, Abhandlungen der Königl. Akademie der Wissenschaften, Berlin 1878. Theob. Ziegler, Gesch. der Ethik, 1. Abt. Die Ethik der Griechen und Römer, Bonn 1881. 2. Abt. Geschichte der christl. Ethik, Straßburg 1886, 2. Ausg. m. Register 1892. K. Köstlin, Geschichte der Ethik, 1. Band: D. Ethik des klass. Altertums, 1. Abt.: D. griech. Ethik bis Platon, Tübingen 1887 (s. dazu Th. Ziegler, Zur Gesch. der griech. Ethik, Philos. Monatsh., 24 (1888), 440 bis 461). H. Höffding, Ethik, 2. Aufl. Leipz. 1901. Friedr. Jodl, Gesch. der Ethik als philos. Wissenschaft. I. Bis zum Schlusse d. Zeitalters d. Aufklärung. 2. Aufl. Stuttg. 1906—1912. Reg. A. P. Rogers, A short history of ethics Greek and modern, London 1911. V. Brochard, La morale ancienne et la morale moderne, in des Verfassers Études etc. (s. S. 12*). R. Eucken, Die Lebensanschauungen der großen Denker. Eine Entwicklungsgeschichte des Lebensproblems der Menschheit von Plato bis zur Gegenwart, Leipzig 1890, 10. Aufl. 1912 (Die großen Denker sollen in E.s Werk Fleisch und Blut gewinnen und ihren eigentümlichen Charakter zeigen. Zugleich will E. eine Art Einleitung in die Hauptprobleme der Philosophie bieten. Einige der Geistesheroen hat er mit besonderer Liebe gezeichnet, so Aristoteles, Augustin). Abrah. Eleutheropulos, Wirtschaft u. Philos. oder d. Philos. u. d. Lebensauffassung der jeweils bestehenden Gesellschaft. I. Die Philos. u. d. Lebensauffass. d. Griechentums auf Grund der gesellschaftl. Zustände, 2. Aufl. Berlin 1900 (wertlos). II. Die Philos. und die Lebensauffass. der german.-roman. Völker auf Grund der gesellschaftl. Zustände, Berlin 1901. A. Dorner, Zur Gesch. des sittl. Denkens u. Lebens, Hamburg 1901. E. Westermarck, Origin and development of the moral ideas. Vol. I, London 1906, deutsch Leipzig 1907; vol. II, London 1909. G. Adler, Gesch. d. Sozialismus u. Kommunismus von Plato bis zur Gegenwart. I. Teil: Bis zur franz. Revolution (Hand- u. Lehrbuch d. Staatswissensch. I. Abt. 3. Bd.), Leipz. 1899. Andreas Voigt, D. sozialen Utopien, Leipz. 1906. Franz Steinmüller. Die Feindesliebe nach dem natürlichen u. positiven Sittengesetz; eine histor.-ethische Abh., T. 1 München 1909 Diss.; vollständig als Buch Regensb. 1909. S. Randlinger, Die Feindesliebe nach dem natürl. u. positiven Sittengesetz; eine historisch-ethische Studie, München 1910 Diss. Ludw. Kuhn, Feindesliebe in alter und neuer Philosophie, Pasing 1912 Pr. Otto Frh. v. d. Pfordten, Konformismus; eine Philos. d. normativen Werte; 3 T.: D. Grundurteile d. Philosophen; eine Ergänz. z. Gesch. d. Philosophie. 1. Hälfte: Griechenland, Heidelberg 1913. Die Geschichte der Pädagogik behandeln Friedr. Heinr. Christ, Schwarz, Friedr. Cramer (vorchristl. Zeit), J. H. Krause (Griechen und Römer), K. v. Raumer (neuere Zeit), Karl Schmidt (Geschichte der Pädagogik, Cöthen 1862 ff., neu bearbeitet von Wichard Lange ebd. 1867 ff.), Theob. Ziegler (1895), Herm. Schiller

(3. Aufl. 1894). Hierher gehört ferner die Enzyklopädie des gesamten Erziehungs- und Unterrichtswesens, hrsg. von K. A. Schmid, Gotha 1859—1875. Wilh. Münch, Gedanken über Fürstenerziehung aus alter und neuer Zeit, München 1909. Benj. May, D. Mädchenerziehung in d. Gesch. d. Pädagogik von Plato bis zum 18. Jahrh., Erl. 1908 Diss. — Vgl. auch Hastings and Selbie S. 13*.

V. Religionsphilosophie und Beziehungen der Philosophie zur Religion:

Karl Friedr. Stäudlin, Geschichte und Geist des Skeptizismus, vorzüglich in Rücksicht auf Moral u. Religion, Leipzig 1794—1795. Imman. Berger, Geschichte d. Religionsphilosophie, Berlin 1800. J. E. T. Tafel, Geschichte u. Kritik des Skeptizismus u. Irrationalismus. Zugleich die letzten Gründe für Gott, Vernunftgesetz, Freiheit und Unsterblichkeit, Tübingen 1834. A. Tyszka, Geschichte der Beweise für das Dasein Gottes bis zum 14. Jahrh., Jena 1875. Über die Lehre vom Fatum handelt A. Vogel, Rostock 1869 Diss. John M. Robertson, A short history of Freethought, Lond. 1899. E. Nagel, D. Probl. d. Erlösung in d. ideal. Philosophie, Weinfelden 1900. Zürich. Diss. Edv. Lehmann, Mystik im Heidentum und Christentum, Leipzig 1908. H. Schwarz, D. Gottesgedanke in d. Gesch. d. Philos., 1. T.: von Heraklit bis Jak. Böhme (Synthesis Bd. 4). Heidelberg 1913. Die Kultur der Gegenwart, Teil I Abt. III, 1: Die Religionen des Orients u. d. altgermanische Religion, 2. Aufl. Leipz. u. Berlin 1913. Fr. Macd. Cornford, From Religion to Philosophy; a study in the Origins of Western Speculation, London 1912. S. auch Hastings and Selbie unter Lit. F.

VI. Ästhetik:

Robert Zimmermann, Gesch. der Ästhetik als philosophischer Wissenschaft, Wien 1858. Vgl. die historisch-kritischen Partien in Vischers Ästhetik und M. Schasler, Ästhetik als Philosophie des Schönen u. der Kunst. 1. Bd.: Kritische Geschichte der Ästhetik von Platon bis auf die neueste Zeit, Berlin 1871. A. Kuhn, D. Idee d. Schönen in ihrer Entwicklung bei d. Alten bis in unsere Tage. 2. Aufl., Berlin 1865. Fierens-Gevaert, L'histoire de l'esthétique, Revue de l'instruction publique en Belgique 48 (1905), 8—20.

C. Geschichte einzelner philosophischer Richtungen:

K. Friedr. Stäudlin, Geschichte und Geist des *Skeptizismus*, und J. E. T. Tafel, Geschichte und Kritik des *Skeptizismus* und *Irrationalismus*, s. oben unter B V. Émile Saisset, Le scepticisme (Énesidème, Pascal, Kant), 2. éd., Paris 1867. S. John Owen, Evenings with the Sceptics, 2 vols., Lond. 1881. Raoul Richter, Der Skeptizismus in der Philosophie, Bd. 1: Die griech. Skepsis, Leipz. 1904; Bd. 2: Die Skepsis in der Epoche der Renaissance; die empirische Skepsis d. 18. Jahrh.; der biologische Skeptizismus im 19. Jahrh., Leipzig 1908. Fr. Alb. Lange, Gesch. des *Materialismus* und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart. Erstes Buch: Geschichte des Materialismus bis auf Kant. Zweites Buch: Gesch. des Mat. seit Kant, Iserlohn 1866; 3. Aufl. Leipzig 1876; 4. wohlfeile Ausg. (ohne Anmerkungen u. Register) 1882, 7. Aufl. (biogr. Vorwort u. Einl. mit krit. Nachtrag in 2., erweitert. Bearbeit. von Herm. Cohen), Leipz. 1902, 8. Aufl. 1908 (modifiziert kantischer Standpunkt, s. darüber Grundriß IV, 9. Aufl., S. 218). Jules Soury, Bréviaire de l'histoire du matérialisme. Paris 1881. L. Mabilleau, Histoire de la philos. atomistique, Paris 1895. Otto Willmann, Geschichte des *Idealismus*, 3 Bde., Braunschw. 1894 bis 1897, 1. Bd. in 2. Aufl. 1907. 1. Bd.: Vorgeschichte und Geschichte des antiken Idealismus, 2. Bd.: Der Idealismus der Kirchenväter und der Realismus der Scholastiker, 3. Bd.: Der Idealismus der Neuzeit (Thomistischer Standpunkt, der im ersten und zweiten Band nicht besonders stört, im dritten aber das besonnene, gerechte Urteil nicht aufkommen läßt. Mit dem Thomismus hängt die bedenkliche Auffassung zusammen, daß alle Philosophie auf Religion fuße, echte Philosophie auf der ganzen Religion, die wahre Philosophie auf der vollendeten Religion).

D. Sammlungen von Abhandlungen und Einzelbeiträge allgemeineren Inhaltes:

Georg Gust. Fülleborn, Beiträge zur Gesch. der Philos., 1. bis 12. Stück, Züllichau 1791—1799. Ad. Trendelenburg, Historische Beiträge zur Philosophie, 1. Band: Geschichte der Kategorienlehre, Berlin 1846, 2. Band: Vermischte Abhandlungen, ebd. 1855, 3. Band: Verm. Abh., ebd. 1867. Ed. Zeller, Vorträge und Abhandlungen geschichtlichen Inhalts, Leipzig 1865 (enthaltend: 1. die Entwicklung des Monotheismus bei den Griechen, 2. Pythagoras und die Pythagorassage, 3. zur Ehrenrettung der Xanthippe, 4. der platonische Staat in seiner Bedeutung für die Folgezeit, 5. Marcus Aurelius Antoninus, 6. Wolffs Vertreibung aus Halle, der Kampf des Pietismus mit der Philosophie, 7. Joh. Gottlieb Fichte als Politiker, 8. Friedr. Schleiermacher, 9. das Urchristentum, 10. die Tübinger hist. Schule, 11. Ferd. Christian Baur, 12. Strauß u. Renan); 2. Sammlung 1877 (auf Gesch. der Philos. bezüglich: Religion u. Philos. bei den Römern, Alexander u. Peregrinus, der Prozeß Galileis); 3. Samml. 1884 (Gesch. d. Philos. betreffend: d. L. des Aristoteles v. d. Ewigkeit der Welt, üb. die griech. Vorgänger Darwins, über das kantische Moralprinzip u. den Gegensatz formaler u. materialer Moralprinzipien). G. Hartenstein, Histor.-philos. Abhandlungen, Leipzig 1870. Philosophische Aufsätze Ed. Zeller z. seinem 50jähr. Doktorjub. gew. Leipz. 1887. Wilhelm Dilthey, Einleitung in die Geisteswissenschaften, Bd. I, Berlin 1883. Ernst Laas, Idealismus und Positivismus, eine kritische Auseinandersetzung, 3. T., Berlin 1880—1884. S. auch E. de Roberty, L'ancienne et la nouvelle philosophie. Essai sur les lois générales du développement de la philos., Par. 1887, Ludw. Strümpell, Die Einleitung in die Philosophie vom Standpunkte der Gesch. der Philos., Lpz. 1886, W. Wundt, Einleitung in die Philos., Lpz. 1901, 4. Aufl. 1906 (Geschichtl. Orientierung. W. zeigt, „wie die Philosophie selbst, und wie die philosophischen Probleme entstanden sind“). R. Eucken, Gesammelte Aufsätze zur Philosophie u. Lebensanschauung, Leipzig 1903. Derselbe, Beiträge zur Einführung in d. Gesch. d. Philos., Lpz. 1906. W. Windelband, Präludien, Aufsätze u. Reden zur Philosophie u. ihrer Gesch., 5. Aufl., Tüb. 1915. Philosophische Abhandlungen, Max Heinze zum 70. Geburtst. gewidmet von Freunden u. Schülern, Berlin 1906. Ed. Zellers Kleine Schriften, u. Mitwirkung v. H. Diels u. K. Holl her. v. Otto Leuze, I—III, Berl. 1910. 1911 (der 1. Bd. u. der 1. Teil des 2. Bandes enthalten Abhandlungen z. Gesch. d. Philos.). V. Brochard, Études de philos. ancienne et de philos. moderne, recueillies et précédées d'une introd. p. V. Delbos, Paris 1912. Philos. Abhandlungen, H. Cohen zum 70. Geb. darg., Berl. 1912. Studien z. Gesch. d. Philos., Festg. f. Clem. Baeumker, Münster i. W. 1913. Abhandlungen aus dem Gebiete der Philosophie u. ihrer Geschichte, Festg. z. 70. Geburtst. v. Georg Frh. v. Hertling, Freib. i. Br. 1913. Festschr. für Alois Riehl zu seinem 70. Geburtstag, Halle a. S. 1914.

E. Geschichte der philosophischen Terminologie und Darstellungsform:

R. Eucken, Gesch. d. philos. Terminologie, Leipz. 1878. Derselbe, Über Bilder u. Gleichnisse in der Philosophie, Leipz. 1880. Derselbe, Zur philos. Terminologie, Arch. f. Gesch. d. Philos. 1 (1888), 309—313. Otto Willmann, Die wichtigsten philos. Fachausdrücke in hist. Anordnung, Kempten u. München 1909. Ad. Dyroff, Über Name u. Begriff der Synteresis, Philos. Jahrb. 1912, 1—3. A. Butler, A dictionary of philosophical terms, London 1909. Weiteres unter J.

F. Lexikalische Werke:

Brauchbar für Philosophiegeschichte ist immer noch das enzyklopädisch-philosophische Lexikon von Wilh. Traugott Krug, 4 Bde., Lpz. 1827 ff., sowie auch die neueren Lexika von Ad. Franck (unter Mithilfe einer Reihe von Gelehrten): Dictionnaire des sciences philosophiques, 3. tir., Par. 1885, und von J. M. Baldwin (mit einer Anzahl Gelehrter zusammen): Dictionary of Philos. and Psychol., Vol. I, N. Y. and Lond. 1901, viel Philosophiegeschichtliches enthaltend. Ludw. Noack, Philosophiegeschichtliches Lexikon, historisch-biographisches Handwörterbuch zur Gesch. der Philos. (philos. Biblioth.), Lpz. 1879. Élie Blanc, Dictionnaire de philosophie ancienne, moderne et contemporaine, Paris 1906. Dazu Suppl. au dictionn. etc., Paris 1908. Auf die geschichtl. Entwicklung nehmen auch Rücksicht Fr. Kirchner, Wörterbuch der philos. Grund-

begriffe (Philos. Bibl. 67. Bd.), 6. Aufl. von C. Michaelis, Leipzig 1911 und Rud. Eisler, Wörterbuch d. philos. Begriffe, 3. völlig neu bearb. Aufl., Berlin 1910. Derselbe, Philosophen-Lexikon. Leben, Werke und Lehren der Denker, Berlin 1911. Derselbe, Handwörterbuch d. Philosophie, Berlin 1913. Fritz Mauthner, Wörterb. d. Philosophie, I. II., München u. Leipzig 1910. Jul. Reiner, Philosophisches Wörterbuch, Lpz. 1912. James Hastings, Encyclopaedia of religion and ethics edit. with the assist. of John A. Selbie and other scholars. S. auch Pierre Bayle oben S. 3* und A. Butler S. 12* unter E.

G. Zeitschriften:

Philosophische Monatshefte, Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie und Soziologie, Zeitschr. für Philosophie u. philosophische Kritik, Archiv für Gesch. d. Philosophie (s. o.), Jahrbuch für Philos. u. spekulative Theologie, Philos. Jahrbuch (letztere beide vom kathol. Standpunkt), Revue philosophique, Rivista filosofica, Revue de philosophie, Revue de métaphysique et de morale, Revue de psychologie sociale, Annales de philosophie chrétienne u. a.

H. Systematische Darstellungen einzelner Disziplinen und Probleme der Philosophie mit eingehender Berücksichtigung der Geschichte:

Stahl, Philosophie des Rechts nach geschichtlicher Ansicht, Heidelberg 1830 ff. u. ö.; der erste Band: Die Genesis der gegenwärtigen Rechtsphilosophie, 3. Aufl. 1853, ist der kritischen Betrachtung der Geschichte, besonders von Kant bis auf Hegel, gewidmet; Immanuel Herm. Fichte, System der Ethik, dessen erster kritischer Teil, Leipzig 1850, die philosophischen Lehren von Recht, Staat und Sitte in Deutschland. Frankreich und England von 1790 bis gegen 1850 darstellt; Wundt, Ethik, worin der 2. Abschnitt über die philosophischen Moralsysteme handelt, Paulsen, System der Ethik, in dem das erste Buch den Umriß einer Geschichte der Lebensanschauung und Moralphilosophie gibt; Fritz Schultze, Philosophie der Naturwissenschaft, wovon der erste Band die geschichtliche Entwicklung enthält. Der erste Band des Werkes von K. Hildenbrand, Geschichte und System der Rechts- und Staatsphilosophie, Leipzig 1860, behandelt ausführlich die Geschichte der Theorien im klassischen Altertum. Alb. Lang, Das Kausalproblem, Köln 1904, behandelt im 1. Teil die Geschichte des Kausalproblems. P. Sokolowski, Die Philosophie im Privatrecht, Halle 1902, 2. Bd. ebenda 1907. Ad. Stöhr, D. Begriff des Lebens, Heidelb. 1910. Emil Lask, D. Logik d. Philos. u. d. Kategorienlehre, Tüb. 1911 (behandelt in Kap. 4 S. 224 ff. d. philos. Kategorien in d. Gesch. d. theoret. Philos.). Viel geschichtliches Material enthalten auch die rechtsphilosophischen Schriften von Warnkönig, Röder, Rößler, Trendelenburg, Heinrich Ahrens (im ersten Bande seines Naturrechts) und anderen; vgl. die betreffenden historischen Artikel (von Felix Dahn u. a.) in dem von Bluntschli und Brater herausgegebenen „Staatswörterbuch“.

J. Arbeiten auf anderen Wissensgebieten, die auch für die Geschichte der Philosophie von Bedeutung sind:

Rud. Hirzel, Der Dialog, 2 Bde., Leipzig 1895 (geht auch auf den philos. Inhalt dialog. Darstellungen ein). Derselbe, Der Eid, Leipz. 1902. Ed. Norden, Die antike Kunstprosa vom VI. Jahrh. vor Chr. bis in die Zeit der Renaissance, 2 Bde., Leipz. 1898 (wichtig für die Beurteilung der Darstellungsform einer Reihe von Philosophen).

Zu § 6. Die Orientalen. Die heiligen Schriften und Dichtungen der verschiedenen orientalischen Völker mit ihren Kommentaren (Y-King, Choû-King; Moralbücher des Confucius und seiner Schüler): — in Indien die Vedas und die Upanishads als die Anfänge der Spekulation, ferner die Lehrbücher der sechs großen brahmanischen Systeme (Karmamīmānsā, Brahmamīmānsā oder Vedānta, Sānkhya, Yoga, Nyāya, Vaiśeshika), die Purānas mit ihrem kosmogonischen Inhalte, die umfangreiche buddhistische Literatur, neben welcher neuerdings noch die der Dschainas mehr und mehr bekannt wird; — Zoroasters Zendavesta usw., dienen uns als Quellen der Kenntnis ihrer philosophischen Spekulationen.

Von neueren Werken, die über die Religion und Philosophie dieser Völker handeln, nennen wir folgende: Orientalische Bibliographie 1 (1888) ff., her. von A. Müller, später von E. Kuhn, vom 9. Bande (1896) an von Luc. Scherman. S. auch die Literaturberichte im Archiv f. Religionswissenschaft. Friedr. Creuzer, Symbolik und Mythologie der alten Völker, 4 Bände, Lpz. u. Darmstadt 1810—1812; 2. Ausg. 6 Bände, 1819 ff.; Werke I, 1—4, ebd. 1836 ff. K. J. H. Windischmann, Die Philos. im Fortgang der Weltgeschichte, Bd. I, Abt. 1—4: Die Grundlagen der Philos. im Morgenlande, Bonn 1827—1834. Ed. Röth, Geschichte unserer abendländischen Philosophie, Bd. I, Mannheim 1846, 2. Aufl. 1862 (Der erste Band geht auf die Spekulationen der Perser u. Ägypter, der zweite auf die älteste griechische Philosophie. Das lebendig geschriebene Buch fußt großenteils auf unzuverlässigen Quellen und ist voll von willkürlichen Deutungen und allzu gewagten Kombinationen. Es enthält mehr Dichtung als historische Wahrheit). Ad. Wuttke, Geschichte des Heidentums, 2 Bde., Breslau 1852 –1853. Jul. Braun, Naturgesch. der Sage, Münch. 1864. P. Asmus, Die indogermanische Religion in den Hauptpunkten ihrer Entwicklung, 1. Bd.: Indogermanische Naturreligion, Halle 1875; 2. Bd.: Das Absolute usw., 1877. Bei der Stabilität orientalischer Anschauungen sind auch für die ältere Zeit Darstellungen gegenwärtiger Zustände von Bedeutung, wie insbesondere: Les religions et les philosophies dans l'Asie centrale, par le comte de Gobineau, Paris 1865. Vgl. Schwenks und anderer mythologische Schriften, die Essays von Max Müller (deutsch, 4 Bde., Lpz. 1869—1876, 2. Aufl. 1879 ff.). Max Müller, Vorlesungen über den Ursprung u. die Entwicklung der Religion mit besonderer Rücksicht auf die Religionen des alten Indiens, übers., 2. Aufl., Straßburg 1881, Natürliche Religion, Lpz. 1890. Physische Religion, ebd. 1892, Anthropol. R., 1894, Theosophie oder psychol. R., 1895. M. v. Straszewski, Üb. d. Bedeut. d. Forschung auf dem Gebiete d. orient. Ph. f. d. Verständnis d. geschichtl. Entwickl. d. Ph. im Allgem., Vortr., Wien 1895. Wolfgang Menzel, Die vorchristliche Unsterblichkeitslehre, Lpz. 1870 (1869), auch Max Duncker, Gesch. d. Arier (Gesch. d. Altertums Bd. II), ferner manche Artikel in der Zeitschr. der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. Die Religionen d. Orients u. d. altgerman. Religion, in: Kultur d. Gegenwart, Teil 1, Abt. 3, 1; 2. Aufl., Leipz. 1913. Die oriental. Literaturen, ebendort Teil 1, Abt. 7, Leipz. 1906. H. Winckler, Die Weltanschauung des alten Orients, Preuß. Jahrb. 104 (1901), 224—275. Derselbe, Himmels- u. Weltenbild d. Babylonier als Grundlage d. Weltanschauung u. Mythologie aller Völker, Der alte Orient 1901, 39—98 (S. aber Fr. Boll in den im Textteil S. 14 angeführten Arbeiten und die Ausführungen ebenda S. 32 f.). James Lindsay, The place and worth of oriental philosophy, Arch. f. Gesch. d. Philos. 16 (1903), 393—398.

Chinesen: G. Pauthier, Esquisse d'une histoire de la philosophie chinoise, Paris 1864. L. A. Martin, Histoire de la morale, I.: La morale chez les Chinois, Paris 1858 u. 1862. Joh. Heinr. Plath, Die Religion u. der Kultus der alten Chinesen, Abh. d. philos.-philol. Kl. d. k. bayer. Akad. d. Wiss., Bd. 9, Abt. 3 (1863), 731–969; Confucius und seiner Schüler Leben und Lehren, 4 Abteilungen, München 1867—1874. v. d. Gabelentz, C. u. s. Lehre, Lpz. 1888. Confucius, Ta-hio, die erhabene Wissenschaft, übers. u. erkl. von Reinh. v. Plänckner, Lpz. 1875. Confucius, Tschōng-Yông, der unwandelbare Seelengrund, von demselben, Lpz. 1878. J. Legge, The life and writings of Confucius, with critical and exegetical notes (aus dem Werke desselben Verfassers: The Chinese classics), London 1867, New-York 1870. Lao-tse, Tao te king, der Weg zur Tugend, übers. und erklärt von Reinhold v. Plänckner, Lpz. 1870. dass. übers., eingel. u. komment. von V. v. Strauß, Lpz. 1870. Confucius et Mencius (Mengtse), Les quatre livres de philos. morale et politique de la Chine. Traduits du Chinois par M. G. Pauthier, Paris 1874. Ernst Faber, Die Grundgedanken d. alten chines. Sozialism. oder d. L. des Philos. Micius, zum ersten Male vollständig aus den Quellen dargelegt, Elberf. 1877; ders., Der Naturalismus bei den alten Chinesen oder die sämtl. Werke des Philos. Licius, zum ersten Male vollständig übers. u. erklärt, ebd. 1877; ders., eine Staatsl. auf ethisch. Grundlage, oder Lehrgang des chin. Philos. Mencius, Lpz. 1870. J. Legge, The life and works of Mencius. With essays and notes, London 1875 (Vol. II des Werkes: The Chinese classics). Thai-Kih-Thu, des Tscheu-tsi Tafel des Urprinzips mit Tschu-his Kommentar hrsg. von Ge. v. d. Gabelentz, Dresden 1876. Grube, Ein Beitrag zur Kenntnis der chines. Philos. Tung-su des Ceu-tsi, Lpz. 1882. J. M. de

Groot, The relig. system of China, its ancient forms, evolution, history and present aspect etc., vol. V, book 2, part. 2. 3, Leiden 1907. F. Farjenel, La morale chinoise, Paris 1906. Kungfutse-Gespräche (Lunyü), aus dem Chines. verdeutscht u. erläut. von Rich. Wilhelm, Jena 1910. R. Stübe, Lao-tse, Religionsgesch. Volksbücher 3. Reihe 16. Heft, Tübingen 1912 (hier S. 32 Literatur). Heinr. Mootz, Die chinesische Weltanschauung, dargest. auf Grund d. eth. Staatslehre d. Philos. Mong dse, Straßb. 1912. Th. Bönner, Alte asiatische Gedankenkreise (vergleichende u. kritis. Betracht. v. sinolog. Standp. über älteste babylon., indogerman. u. chines. Geistesbestrebungen u. Geistesgebilde), Berlin-Steglitz 1912. W. Grube, D. chines. Philosophie, in: Kultur d. Gegenwart, Teil 1, Abt. 5; 2. Aufl., Lpz. 1913.

Inder: Jahresberichte s. unten zu § 7. Von Schriften allgemeinen Inhalts, welche indische Religion und Philosophie berühren, seien erwähnt: Chr. Lassen, Indische Altertumskunde, 4 Bde., Lpz. 1847—1861, 1. Bd. in 2. Aufl. 1866, 2. Bd. 1873. Leopold von Schröder, Indiens Literatur und Kultur in historischer Entwicklung, Lpz. 1887. Max Müller, Beiträge zur Kenntnis der indischen Philosophie, Zeitschrift d. D. M. G., Bd. 6 u. 7, History of ancient sanskrit Literature, 2. ed., Lond. 1860. Th. Benfey, Indica, in Ersch u. Grubers Enzyklopädie. A. Weber, Akad. Vorlesungen über ind. Literaturgesch., Berlin 1852, 2. Aufl. 1876. H. H. Wilson, Essays and lectures on the religions of the Hindus, collected and edited by R. Rost, Lond. 1861, 1862. Monier Williams, Indian Wisdom, Lond. 1876 (behandelt nicht nur die brahmanische Philos., sondern alle wichtigeren Zweige der Sanskrit-Literatur); ders., Brahmanism and Hinduism, 4. ed., Lond. 1891. A. Barth, Les religions de l'Inde, Par. 1879. Max Müller, The six systems of Indian philosophy, Lond. 1903. Ad. Dyroff, Eine indische Ästhetik, Arch. f. Gesch. d. Philos. 18 (1905), 113—134. G. Jacobi, Zur Frühgeschichte der indischen Philosophie, Sitz. d. Berl. Akad. 1911 Nr. 35. H. W. Schomerus, Der Çaiva Sid thānta, eine Mystik Indiens, Leipzig (in Vorber.). Religiöse Stimmen der Völker her. v. Walt. Otto; darin: die Religion d. alten Indiens, 4 Bde., Jena. Herm. Oldenberg, Die indische Philosophie, in: Kultur d. Gegenwart, Teil 1, Abt. 5; 2. Aufl., Lpz. 1913. Derselbe, Die indische Religion, ebenda, Teil 1, Abt. 3, 1; 2. Aufl., Leipzig 1913. R. Pischel, Die indische Literatur, ebenda Teil 1, Abt. 7, Lpz. 1906. L. Suali, Introduz. allo studio della filos. Indiana, Pavia 1913. S. auch M. Horten, Der Skeptizismus des Sumanija nach der Darst. des Rázi 1209 †; ein Beitrag zur Gesch. der philos. Bewegung im Islam u. ihrer Beziehung zu Indien, Arch. f. Gesch. d. Philos. 24 (1911), 141—166. P. Deussen, Allg. Gesch. d. Philos. s. oben S. 6* f.

Zu den einzelnen indischen religiösen und philosophischen Systemen seien genannt: Rig-Veda, übersetzt von H. Grassmann, 2 Teile, Leipzig 1876; übersetzt, mit Kommentar u. Einleitung, von A. Ludwig, 5 Bände, Prag 1876 bis 1883. H. T. Colebrooke, Essays on the Vedas a. on the philosophy of the Hindus, in den Miscellaneous Essays, Vol. I, Lond. 1837, neue Aufl. 1873, deutsch teilweise von Poley, Lpz. 1847, besondere Aufl. d. Ess. on the rel. and phil. of the H., Lond. 1858. A. Kägi, Der Rigveda, Lpz. 1881 (sehr gut zur Orientierung). Lucian Scherman, Philosophische Hymnen aus der Rig- u. Atharva-Veda-Sahitā verglichen mit den Philosophemen der ältesten Upanishads, Straßb. 1887. Edm. Hardy, D. indisch-brahmanische Relig. des alt. Indiens, Münster 1893. H. W. Wallis, The cosmology of the Rigveda, London 1857. J. Muir, Original Sanskrit Texts, Vol. III (the Vedas: Opinions of their authors and of later Indian writers on their origin, inspiration and authority), 2. ed., London 1863. Hermann Oldenberg, Religion des Veda, Berlin 1895. Derselbe, Vedaforschung, Stuttgart und Berlin 1905. Die Anfänge der eigentlichen Philosophie sind in den auch noch zum Veda gerechneten Upanishads enthalten. Upanishad gehört zu dem Verbum upa-nishad sich nahen (einem Lehrer) oder sich ihm zu Füßen setzen (um von ihm belehrt zu werden) und bezeichnet die so empfangene Lehre, zuerst eine Geheimlehre, dann die in den verschiedenen vedischen Schulen aufgezeichneten Schriften, welche diese Lehren überliefern. Sie enthalten nicht systematische Philosophie, sondern einzelne Gedankenreihen, hauptsächlich über das einzig Seiende, das Brahma, und den Kern alles Seins, den ātman, sie suchen die eigentliche, letzte Wahrheit hauptsächlich für den Menschen und sein geistiges Wesen. Sie wurden in Europa zuerst bekannt durch Anquetil Duperrons Werk Oupnekhat (id est, secretum

tegendum), Straßburg 1801, eine lateinische Übersetzung einer persischen Übersetzung von fünfzig der wichtigsten Upanishads. Aus diesem Werke lernte sie Schopenhauer kennen. Einige Upanishads ins Englische übersetzt zu den Ausgaben in der „Bibliotheca Indica“ (Calcutta), die ältesten und wichtigsten ins Englische übersetzt von M. Müller in Sacred Books of the East, Vol. 1 u. 15, zwei davon kritisch ins Deutsche übersetzt von O. Böhtlingk, Lpz. 1889, vgl. auch Berichte der Sächs. Gesellsch. d. W. 1890. An Duperrons Werk knüpfte an: A. Weber, Indische Studien, Bd. I ff., Berlin (später Leipzig) 1850 ff. P. Regnaud, Matériaux pour servir à l'histoire de la philosophie de l'Inde, Paris 1876 (behandelt die Upanishads). Paul Deussen, Sechzig Upanishads des Veda, a. d. Sanskr. übers. u. m. Einleit. u. Anmerkung. versehen, Lpz. 1897; derselbe, Allgemeine Geschichte der Philosophie, 1. Bd., 1. u. 2. Abt., s. ob. S. 6* f. Der Verf. flicht in sehr dankenswerter Weise in seine Darstellung die Übersetzung vieler poetischer und prosaischer Stücke ein, gibt auch als „Episode“ eine solche des Prasthânabheda von Madhusûdana („Mannigfaltigkeit der Methoden“), eine Übersicht über die philosophische Literatur der Inder, vielleicht erst aus dem 17. Jahrh. n. Chr. stammend. Ders., Outlines of Indian philosophy, 1900; ders., On the philosophy of Vedanta in its relation to the occidental Metaphysics, Bombay 1893; ders., Das System des Vedānta, nach den Brahma-Sūtras des Bādarāyana und dem Kommentar des Saṅkara über dieselben, Lpz. 1883 (Saṅkara lebte im 8. od. 9. Jahrh. n. Chr.); ders., Die Sūtras des Vedānta od. die Sārīraka-Mimānsā des Bādarāyana nebst d. vollständ. Komment. des Saṅkara, aus d. Sanskr. übers., Lpz. 1887. Eine englische Übersetzung von G. Thibaut in den Sacred Books of the East, vol. 34. 38. Major G. A. Jacob, A Manual of Hindu Pantheism. The Vedāntasāra, Lond. 1881. The Brahma Sūtras (Vedānta), transl. into English by Rev. K. M. Banerjea, Calcutta 1870 ff. (Bibl. Ind.). Sadānandas Vedāntasāra, sanskrit und deutsch in Otto Böthlingks Sanskrit-Chrestomathie, 3. Aufl., her. v. R. Garbe, Lpz. 1909. G. Thibaut, The Arthasamgraha, an elementary treatise on Mimansa, Benares 1882. J. R. Ballantyne, The Sankhya Aphorisms of Kapila translated, Calcutta 1865 (Bibliotheca Indica). Chr. Lassen, Gymnosophista sive Indicae philosophiae documenta, Bonn 1832 (Sānkhya). John Davies, Hindu Philosophy. The Sankhya Karika of Iswara Krishna, Lond. 1881. R. Garbe, D. Mondschein der Sāmkhya-Wahrheit, Münch. 1892; Die Sāmkhyaphilosophie, eine Darstell. d. indisch. Rationalismus, Lpz. 1894; Sāmkhya u. Yoga, Grundr. d. indoarisch. Philol., 3 Bd., 4 H., Straßb. 1896, u. a. Werke dess. Verfassers. Sadajiro Sugiūra, Hindu Logic as preserved in China and Japan, Publications of the University of Pennsylvania, Philad. 1900. The Yoga, Aphorisms of Patanjali with the commentary of Bhoja Raja and an english translation by Rajendralala Mitra, Calcutta 1883. D. psychol. Seite des Yoga kehrt heraus D. Marcus, Die Yoga-Philosophie nach dem Rājamārtanda, Halle 1886. The Aphorisms of the Nyaya, 4 Hefte, by J. R. Ballantyne, Allahabad 1850—1854. E. Windisch, Üb. d. Nyāyabāshya, Univ. Pr., Lpz. 1889. E. Röer, D. Lehrsprüche der Vaiśeshika-Philosophie v. Kanada, a. d. Sanskr. übers. u. erl., Ztschr. der Deutsch-Morgenl. G. 21 (1866), 309—420. A. Winter, Die Saptapadarthi des Śivāditya, Ztschr. d. D. M. G. 53, 328 ff. H. Jacobi, Die indische Logik, in d. Nachricht. d. K. G. d. Wissensch. zu Göttingen a. d. J. 1901. E. Windisch, Über die brahmanische Philosophie, in der Zeitschr. „Im Neuen Reich“, 1878 No. 21; ders., Über d. Sitz der denkenden Seele bei Indern u. Griechen, in d. Berichten d. Sächs. Gesellsch. d. W. 1892. P. Regnaud, Études de Philosophie Indienne, Rev. philos. (éd. Ribot), 1876—1879. Goblet d'Alviella, Ce que l'Inde doit à la Grèce, Paris 1897. A. W. v. Schlegel, Bhagavad Gita, i. e. *θεσπέσιον μέλος*, Bonn 1823. W. v. Humboldt, Über die unter dem Namen Bhagavad-Gita bekannte Episode des Mahabharata, Berlin 1826. Bhagavad-Gita od. das Lied der Gottheit, übers. von Boxberger, Berlin 1870, auch von Lorinser, der christl. Einfluß annimmt. Ph. Colinet, La Théodicée de la Bhagavadgita, Par. 1885. The Arthasamgraha by Laugákshi Bháskara, Benares 1882. The Sarva-Darśana-Samgraha by Mádhava Ácharija, transl. by Cowell and Gough, London 1894. The Tarka-Samgraha of Annambhaṭṭa by Athalyi-Bodai, Bombay 1897. Nyâyakośa or Dictionary of the technical terms of the Nyâya philosophy by Bhîmâchârya, 2. edit., Bombay 1893. Rich. Garbe, Bhagavadgitâ, aus d. Sanskrit übers. mit einer Einleitung über ihre ursprüngl. Gestalt, ihre Lehren und ihr Alter, Leipzig 1905. Vedanta-Philos., herausg. von E. A. Kernwart, Leipzig 1906—1908. Charles John-

ston, Die Vedanta-Philosophie, Berlin 1907. H. Oldenberg, Vedaforschung, Stuttg. 1905. Derselbe, Indien u. d. Religionswiss., ebenda 1906. L. v. Schroeder, Mysterien u. Mimus im Rigveda, Leipz. 1908. Die Uttarâ-Gîtâ od. d. Initiation Arjunas durch Srî Krishna in Yoga u. Inâna, deutsche Ausg. von E. A. Kernwart, Leipz. 1907. Bloomfield, The religion of the Veda, the ancient religion of India, New York 1908. T. W. R. Davids, Early Buddhism, London 1908. S. A. Desai, A study of the Indian philosophy, London 1907. P. Deussen, Outlines of Indian philosophy with an appendix on the philos. of the Vedânta in its relations to occident. metaphys., Berl. 1907. J. M. Mitchell, Great religions of India, Lond. 1905. Die Bhagavad Gita etc. ins Deutsche übertr. u. mit erläut. Anmerk. usw. vers. v. Frz. Hartmann, Leipz. 1907 — nach der 6. amerikan. Aufl. d. v. Will. Q. Judge veröff. Ausg. in d. deutsche Spr. übertr. v. Conr. Joh. Glückselig, Nürnberg 1905. Annambhaṭṭas Tarkasaingraha, ein Kompendium der Dialektik und Atomistik mit des Verfassers eigenem Kommentar, genannt Dîpikâ. Aus dem Sanskrit übers. v. E. Hultzsch, Berlin 1907, Abh. d. Ges. d. Wiss. zu Gött., phil.-histor. Kl., N. F. Bd. 9, No. 5 (im Vorwort Literaturangabe). Die Tarkakaumudī des Laugākshi Bhāskara. Aus dem Sanskrit übersetzt von E. Hultzsch (Zeitschr. d. Deutschen Morgenl. Ges., Bd. 61, S. 763). Herm. Jacobi, The Date of the Philosophical Sūtras of the Brahmans, Journ. of the Amer. Orient. Soc. vol. 31, part. 1 (1910). H. Oldenberg, Die Lehre der Upanishaden u. d. Anfänge d. Buddhismus, Gött. 1915.

Übersetzung alter buddhistischer Texte in Sacred Books of the East, voll. 10. 11. 13. 17. 20. 21. 35. 36. 42. Die kanonische Literatur des Buddhismus wird von der Pāli Text Society, London, seit 1882 herausgegeben. C. Warren, Buddhism in translations, Harvard Oriental Series, vol. 3, Cambr.-Mass. 1896. Während diese Übersetzung auf die südbuddhistische Paliliteratur geht, beschäftigen sich die Buddhist Text Society in Calcutta, seit 1893, und die Bibliotheca Buddhica in St. Petersburg, seit 1897, namentlich mit der nordbuddhistischen Literatur. Burnouf, Introduction à l'histoire du bouddhisme indien, Paris 1844 (auf nordindische Quellen gestützt), 2. éd., 1876. T. W. Rhys Davids, Buddhism, being a sketch of the life and teachings of Gautama the Buddha, Lond. 1878 (bes. auf die ceylonesische Pali-Literatur gestützt, sehr gut zur Einführung), ins Deutsche übers. von A. Pfungst, Leipzig (Reclam) 1889. W. Wassiljew, Der Buddhismus, seine Dogmen, Geschichte und Literatur. Aus dem Russischen übers. (von A. Schiefner), Lpz. 1860 (chinesische, tibetanische Quellen). S. Beal, The Romantic Legend of Sakya Buddha from the Chinese Sanscrit, Lond. 1875. Bigaudet, The life or legend of Gaudama, the Buddha of the Burmese, 3. ed. Lond. 1880. Barthélemy St. Hilaire, Bouddha et sa Religion, 3. éd. Paris 1866. C. F. Köppen, Die Religion des Buddha, 2 Bde., Berlin 1857—1859. Jam. de Alwis, Buddhism, its origin, history and doctrines, its scriptures and their language, London 1863. Emil Schlagintweit, Über den Gottesbegriff des Buddhismus, Sitzungsber. der bayr. Akad. der Wiss. 1 (1864), 83—102. R. S. Hardy, Eastern Monachism, Lond. 1850. The Legends and Theories of the Buddhists compared with History and Science, with introductory Notices of the life and System of Gotama Buddha, Lond. 1867. A Manuel of Buddhism in its modern development, 2. ed., Lond. 1880. Max Müller, Über den Buddhistischen Nihilismus, Vortrag, Kiel 1869. Târanâtha, Geschichte des Buddhismus in Indien, aus dem Tibetan. übersetzt von Ant. Schiefner. Lpz. 1869. A. Bastian, Die Weltauffassung der Buddhisten, Vortrag, Berlin 1870. E. Senart, Essai sur la légende du Buddha, Par. 1875, 2. éd. 1882 (faßt die Buddhalegende mythisch). Herm. Oldenberg, Buddha, sein Leben, seine Lehre, seine Gemeinde, Berlin 1881, 5. Aufl. 1906. O. sucht den ursprüngl. Kern in Legende und Lehre herzustellen und bestreitet die Herkunft des Buddhismus aus dem Sânkhya, welche namentlich zu beweisen versucht hatte H. Jacobi, Der Ursprung des Buddhismus aus dem Sānkhya-Yoga, Nachricht. d. kgl. Gesellsch. d. W. zu Götting. 1896, 43 ff., Ztschr. d. D. M. G. 52, 1 ff. S. Beal, Abstract of four Lectures on Buddhist Literature in China, Lond. 1882. Hnr. Kern, Der Buddhismus u. seine Gesch. in Indien, übers. aus dem Holländisch., Lpz. 1882—84 (die vollständigste Darstell. der buddhist. Tradition; die astronomisch-mythische Auffassung des Verf.s ist nur in den Anmerkungen niedergelegt); ders., Manual of Indian Buddhism, Straßburg 1896. R. Seydel, Das Ev. von Jesu in sein. Verh. zu Buddha-Sage u. Buddha-Lehre, Lpz. 1882; ders., D. Buddha-Legende u. das Leben Jesu nach den Evangelien,

Lpz. 1884, 2. Aufl. 1897. Edm. Hardy, Der Buddhismus, Münster i. W. 1890; Monier Williams, Buddhism in its connexion with Brahmanism and Hindūism and in its contrast with Christianity, Lond. 1889. Jos. Dahlmann, S. J., Nirvana, e. Studie üb. d. Buddhismus, Berlin 1896. Waddel, The Buddhism of Tibet or Lamaism, Lond. 1895. E. Windisch, Mara und Buddha, Abh. d. Kgl. S. Gesellsch. d. W. 15 (Lpz. 1895); derselbe, Die Komposition des Mahāvastu; ein Beitr. z. Quellenk. d. Buddhismus, ebenda 27 (1909); derselbe, Buddhas Geburt u. die Lehre v. d. Seelenwanderung, ebenda 26 (1908). Th. Achelis, Zur buddhistischen Psychologie, Vierteljahrsschr. f. wissensch. Philos. 18, 385. R. Pischel, Bruchstücke d. Sanskritkanons d. Buddhisten aus Idykutšari, Chinesisch-Turkestan, Sitz. d. Berl. Akad. 1904, 807—827; derselbe, Neue Bruchst. usw., ebenda 1138—1145. O. Schrader, Wille u. Liebe in der Lehre Buddhas, 2. Aufl., Berlin 1905. Jatakam, D. Buch d. Erzählungen aus früheren Existenzen Buddhas, aus dem Pali z. ersten Male vollst. ins Deutsche übers. v. Jul. Dutoit, Leipzig 1905 ff. S. Kuroda, Mahâyâna. Die Hauptlehren des nördlichen Buddhismus. Deutsche Ausg. v. K. B. Seidenstücker, Leipzig 1904. Jul. Dutoit, Das Leben d. Buddha, eine Zusammenst. alt. Berichte aus d. kanon. Schriften d. südl. Buddhisten. Aus d. Pâli übers. u. erl., Lpz. 1906. B. Nānatiloka, Das Wort d. Buddha. Eine Übersicht üb. d. ethisch-philos. System d. Buddha in d. Worten d. Sutta-Pitakam d. Pâli-Kanons nebst Erläut. v. K. Seidenstücker, Leipz. 1906. R. Pischel, Leben u. Lehre des Buddha, Leipz. 1906, 2. Aufl. v. H. Lüders (Aus Nat. u. Geistesw. 109), Leipz. 1911. Frdr. Streißler, D. Buddhismus, Lpz. 1906. Heilige Schriften d. Buddhisten, deutsch v. Karl Seidenstücker, I., Leipz. 1907. P. L. Narasu, The essence of Buddhism, Lond. 1907. D. T. Suzuki, Outlines of Mahayana Buddhism., Lond. 1907. Der Buddhist. Unabh. deutsche Monatsschr. f. d. Gesamtgeb. d. Buddhismus. Her. u. redig. v. K. B. Seidenstücker, Jahrg. I. II, Leipz. 1905/07. Buddhos Gotama Reden aus d. Sammlung d. Bruchstücke Suttanipato d. Pali-Kanons, übers. v. Karl Eug. Neumann, Leipz. 1905. Buddhos Gotamo Reden, aus d. längeren Sammlung Dighanikayo des Pali-Kanons übers. v. Karl Eugen Neumann, München 1907. Khuddaka-Patho, Kurze Texte aus d. buddhistischen Pāli-Kanon, übers. v. Karl Seidenstücker, Breslau. Pāli-Buddhismus in Übersetzungen. Texte aus dem buddhistischen Pāli-Kanon und dem Kammavācam, aus dem Pāli übersetzt nebst Erläuterungen von Karl Seidenstücker, Breslau 1911. M. Walleser, Die buddhistische Philosophie in ihrer geschichtl. Entwicklung, Heidelberg 1904—1912. H. L. Held, Buddha, sein Evangelium u. seine Auslegung, München u. Leipz. 1911. Nikāya The Majjhima, The first fifty discourses from the collection of the medium-length discourses of Gotama the Buddha. Freely rendered and abridged from the Pāli by the Bhikkhu Sīlācāra, vol. 1 part. 1. 2 (Veröff. d. deutschen Pāli-Gesellsch. Nr. 6 part. 2), Breslau 1912. M. Winternitz, Gesch. d. indischen Liter., 2. Bd. 1. Hälfte: Die buddhistische Liter. (Die Literaturen des Ostens in Einzeldarstellungen, 9. Bd.), Leipz. 1913. Buddho Gotamo, Das Satipaṭṭhana-Suttam; die Rede d. B. über d. Grundlagen des Eingedenkseins (Majjhima Nikāyo Nr. 10), übers. u. m. Anm. vers. v. Jul. v. Ott (Veröff. d. deutschen Pāli-Gesellsch.), Breslau 1913. Bhikkhu Sīlācāra, Das Ichproblem im Buddhismus; ein Vortrag, übers. v. Alfr. Eichelberger, Breslau 1913. Die Fragen des Milindo, ein histor. Roman, enthaltend Zwiegespräche zw. einem Griechenkönige u. einem buddhist. Mönche üb. d. wichtigsten Punkte d. buddhist. Lehre. Aus d. Pāli z. ersten Male vollst. ins Deutsche übers. v. Bhikkhu Nyāṇatiloka (Veröff. aus d. Gebiete d. Pāli-Buddhismus [neue Folge d. Veröff. d. deutschen Pāli-Gesellschaft]), Breslau 1914. Über den japanischen Buddhismus handelt H. Haas in: Kultur d. Gegenwart, Teil 1 Abt. 3, 1; 2. Aufl. Leipz. 1913. *Zeitschrift:* Mahabodhi-Blätter, eine Zweimonatschrift für Buddhismus, Leipzig 1912 ff. *Jahresberichte* s. o. S. 14*, unten zu § 7.

Die Philosophie wird auch berührt durch das Tantrākhyāyika, (Fürstenspiegel und Lehrbuch der Staatskunst). Es ist Gegenstand folgender Schriften: J. Hertel, Tantrākhyāyika, Die älteste Fassung des Pañcatantra, aus d. Sanskrit übers., 2 Teile, Leipz. 1909; derselbe, Das Pañcatantra, seine Geschichte u. seine Verbreitung, Leipz. 1913; derselbe, Über das Tantrākhyāyika, die kaśmīrische Rezension des Pañcatantra, Abh. d. sächs. Ges. d. Wiss. philol.-hist. Kl. 1904 Nr. 22; derselbe, Das südliche Pañcatantra, ebenda 1906 Nr. 24.

Für die Lehre der Dschaina s. H. Jacobis Übersetzungen v. kanonisch. BB. derselb. in Sacred Books of the East, voll. 22. 45. Über das Verh. der Dschaina zu den Buddhisten ist lehrreich die Einleitung von H. Jacobi zu: The Kalpasutra of Badrabâhu, Lpz. 1879. G. Bühler, Üb. d. indische Sekte der Dschaina, Vortrag in d. Sitz. d. K. Akad., 26. Mai 1887, Wien. Verschiedene Arbeiten von E. Leumann, z. B. in d. Ztschr. d. D. M. G., Bd. 46.

Iranier: Der Zendavesta — auch bloß Avesta = Grundtext, Zend = Auslegung —, Sammlung der alten Religionsbücher der Iranier, soweit sie in Resten noch vorhanden, zuerst in französischer Übersetzung von Anquetil-Duperron, 1771, herausgegeben; im Urtext von Friedr. Spiegel, Leipz. 1858—1863, Karl Geldner, 3 Tle., Stuttg. 1886—1895. Übersetzung von Spiegel, Wien 1852 bis 1863, von Darmesteter und Mills in den Sacred Books of the East Vol. 4. 23. 31. W. Jackson, Zoroaster, the prophet of ancient Iran, New York 1899. J. G. Rhode, Die heilige Sage oder das gesamte Religionssystem der alten Baktrer, Meder u. Perser oder des Zendvolks, Frankfurt a. M. 1820. Abel Hovelacque, L'Avesta Zoroastre et le Mazdéisme I., Par. 1878 (hierin besprochen Les études sur l'Avesta depuis Burnouf jusqu'à nos jours). James Darmesteter, Ormuzd et Ahriman. Leurs origines et leur histoire (in Bibliothèque de l'école des hautes études), Par. 1877; ders., Le Zend-Avesta (übersetzt u. erklärt), 3 vols., Par. 1892—1893. Haug, Essays on the sacred language, writings and religion of the Parses, 3. Aufl. Lond. 1884. Brodbeck, Zoroaster. Ein Beitr. zur vergl. Gesch. der Religionen und philos. Systeme des Morgen- und Abendlandes, Lpz. 1893. K. F. Geldner, Die neunte Gāthā d. Zarathushtra u. d. Honover als Probe einer vollst. Übers. d. zarathushtrischen Reden, Sitz. d. Berl. Akad. 1904, 1081—1097. S. A. Kapadia, Teachings of Zoroaster and philosophy of Parsi religion, London 1905. L. H. Whitney, Life and teachings of Zoroaster the great Persian, Chicago 1905.

Ägypter: Über die ägyptischen Religionsanschauungen handeln neben den grundlegenden älteren Werken von K. R. Lepsius, Das Totenbuch der Ägypter, Leipz. 1842; Die ägyptischen Götterkreise, Berlin 1851, Chr. K. Josias v. Bunsen, Ägyptens Stelle in der Weltgeschichte, Hamburg und Gotha 1845—1857, namentlich die neueren Arbeiten von Ed. Meyer, Gesch. d. Altertums, I 2³, Stuttg. u. Berl. 1913, Geschichte des alten Ägypten, Berl. 1887, sowie von G. Maspero, Etudes de mythol. et archéol. égyptiennes, I, II, III, Par. 1893—1898. Vgl. auch noch P. Le Page Renouf, Vorlesungen über Ursprung u. Entwickl. d. Relig. d. alten Ägypter, Übers., Lpz. 1881. H. Brugsch, Relig. u. Mythol. der alten Ägypter nach den Denkmälern, I, Lpz. 1884—1888, Alfr. Wiedemann, Religion der alten Ägypter, Münster 1889, Amélineau, La morale égyptienne quinze siècles avant notre ère, Bibliothèque de l'Ecole des hautes études 88, Par. 1892. G. Maspero, Histoire de l'Orient classique, I—III, Par. 1895—1899. A. Erman, Ägypten und ägyptisches Leben im Altertum, Tübingen 1885/88. Derselbe, Die ägyptische Religion, 2. Aufl. 1909. Ch. Waddington, Les idées morales dans l'antique Egypte, in des Verfassers Werk: La philosophie ancienne et la critique historique, Paris 1904, p. 12—48. Herm. Schneider, Kultur u. Denken d. alten Ägypter (Entwicklungsgesch. d. Menschh. Bd. 1), Leipzig 1907. Vielfach wird die religiös-philosophische Entwicklung Ägyptens namentlich der hellenistischen Zeit in mehreren der zu § 7 G VII angeführten Werke, insbesondere denen Reitzensteins, berührt.

Juden: Über die jüdischen Religionsanschauungen handeln u. a. De Wette, Beiträge zur Einl. ins Alte Testament, 2 Bde., Halle 1806, 1807, W. Vatke, D. bibl. Theologie wissenschaftl. dargestellt, Berl. 1835, H. Ewald, Gesch. des Volkes Israel, Götting. 1843 ff., 3. Aufl. 1864, A. Kuenen, Histor. kritische Einleit. i. d. Bb. des a. T., aus d. Holländischen, Lpz. 1886, 1887, ders., Godsdienst von Israel, 2 Bde., Harlem 1869, 1870, Wellhausen, Prolegomena zur Gesch. Israels, 3. Aufl., Berl. 1886, E. Reuss, Gesch. d. heilig. Schr. d. A. T., Braunschw. 1881, Stade, Gesch. d. Volkes Israel, Berl. 1881—1888, R. Smend, Lehrb. der alttestamentl. Religionsgesch., Frbg. i. Br. 1893, Rud. Kittel, Gesch. d. Volkes Isr., 2. Aufl. Gotha 1909—1912, Herm. Guthe, Gesch. des Volkes Isr., Freib. i. B., Leipz., Tüb. 1899, J. Wellhausen, Die israelitisch-jüdische Religion. Kultur d. Gegenwart Teil 1 Abt. 4. 2. Aufl. Leipzig 1909 (hier auch frühere Lit.), Ad. Franck, La Kabbale ou philosophie religieuse des Hébreux, nouv. édit., Paris 1889, Ch. Waddington, La Kabbale, in: La philos. anc. et la crit. histor., Paris 1904, S. 341 bis 355 (Rezens. d. Buches von Ad. Franck, zuerst 1889 im Journ. d. Déb. er-

schienen). Über die jüdische Reflexion unter dem Einfluß der griechischen Philosophie, s. unten d. Lit. zur jüdisch-hellenistischen Philosophie.

Über die jüdische Angelologie und Dämonologie in ihrer Abhängigkeit vom Parsismus handelt insbesondere Alexander Kohut in d. Abhandl. für Kunde des Morgenlandes, hrsg. von Herm. Brockhaus, auch bes. abgedruckt, Lpz. 1866.

Zu § 7. Die Quellen und Hilfsmittel unserer Kenntnis der Philosophie der Griechen.

I. Quellen (Textteil S. 17—31).

A. Direkte Quellen (erhaltene Schriften und Fragmente der Philosophen). Die Literatur darüber ist jeweilen unter den betreffenden Philosophen verzeichnet.

B. Berichte (Textteil S. 17 ff. bis 19 ff.).

Allgemeines: Die weitverzweigte philosophische Literatur über die in Betracht kommenden antiken Schriftsteller kann hier nicht in auch nur annähernder Vollständigkeit verzeichnet werden. Verwiesen sei auf die Prolegomena zu Diels Doxographi Graeci (Textteil S. 18; grundlegend nicht nur für die im engsten Sinne doxographische Literatur), die Angaben über die einzelnen Autoren bei Susemihl, Gesch. d. griech. Lit. in d. Alexandrinerzeit, Christ-Schmid, Gesch. d. griech. Literatur, u. die Artikel der Pauly-Wissowa-Krollschen Realenzyklopädie.

Platon und Aristoteles als Quellen für frühere und gleichzeitige Philosophen (Textteil S. 19): E. Zeller, Platos Mitteilungen über frühere und gleichzeitige Philosophen, Arch. f. Gesch. d. Philos. 5 (1892), 165—184 = Kl. Schr. II S. 1 bis 19. A. J. af Sillén, Platonis de antiquissima philosophia testimonia, Upsala 1880. A. Emminger, Die vorsokrat. Philosophen nach den Berichten des Aristoteles, Würzburg 1878. Steffens, Welcher Gewinn f. d. Kenntnis d. griech. Philos. von Thales bis Platon läßt sich aus d. Schriften d. Aristoteles schöpfen? Zeitschr. f. Philos., Bd. 67. 68. 69. J. Burnet, Early Greek philosophy² p. 419 f. (S. 329 d. Übers.). O. Gilbert, Arch. f. Gesch. d. Philos. 22 (1909), 28—49; 145—165; Philol. 68 (1909), 368 ff.; Gött. gel. Anz. 1909, 1002 ff.

Besondere Gruppen der Berichte:

a) Biographie (Textteil S. 17. 20 ff.) einschließlich der der Biographie dienenden chronologischen und anderweitigen Vorarbeiten: Überall zu vergleichen: Fr. Leo, Die griech.-röm. Biographie nach ihrer literar. Form, Leipz. 1901. Die Literatur zu den im Textteil S. 17. 20 ff. genannten *Einzelviten* s. unter den Philosophen, deren Leben beschrieben wird, und den philosophischen Verfassern der Lebensbeschreibungen.

Apollodor: H. Diels, Chronol. Untersuchungen über Apollodors Chronika, Rhein. Mus. 31 (1876), 1 ff. (grundlegend für die Chronologie d. antiken Philosophen, wichtige Feststellungen über die den Ansätzen d. Apollodor zugrunde liegende Methode). G. F. Unger, Die Chronik d. Apollodoros, Philol. 41 (1882), 602 ff. (verfehlt). Weiteres bei Lortzing, Jahresber. üb. d. Fortschr. d. klass. Altertumswissensch. 96, S. 193 ff. W. A. Baehrens, Zu Apollodors Chronik, Rhein. Mus. 68 (1913), 152 (betrifft die Angabe über Aristoteles S. 339 Jacoby). S. auch die Einleitung zu der im Textteil S. 17 genannten Fragmentensammlung Jacobys.

Hermippos: C. Fries, Zu H. von Alexandreia, Woch. f. klass. Philol. 1904, 1043—1046. (H. nach F. nicht Lügenschmied, sondern nur Sammler, dem es eben lediglich auf das Sammeln, nicht auf kritische Sichtung ankam. F. verweist auf die gleiche Auffassung bei Diels, Didymosscholien S. XXXVIII.

Satyros: U. v. Wilamowitz-Moellendorff, Hermes 34 (1899), 633 ff. Für Satyros' Methode ist lehrreich Fr. Leo, Satyros *βίος Εὐριπίδου*, Nachr. d. Ges. d. Wiss. zu Gött. philol.-histor. Kl. 1912, 273—290.

Antigonos v. Karystos: U. v. Wilamowitz-Moellendorff, Antigonos v. Karystos (Philol. Unters. herausg. v. A. Kießling u. U. v. Wilamowitz-Moellendorff 4. Heft), Berlin 1881. C. Robert, Antigonos 19 bei Pauly-Wissowa.

Zu der Frage nach der Existenz von *Philosophenkanones* (Listen philosophischer Musterautoren) s. H. Rabe, Rhein. Mus. 62 (1907), 587–590; 65 (1910), 339—344. A. Mayer, Byz. Zeitschr. 20 (1911), 64 ff., wo auch frühere Arbeiten berücksichtigt sind. Antike *Zusammenstellungen unglücklicher Philosophenschicksale* (insbes. Fälle von Vertreibung durch die Staatsgewalt): L. Radermacher, Rhein. Mus. 56 (1901), 214. *Listen praktisch-tätiger Philosophen und philosophischer Tyrannenbekämpfer:* K. Praechter, Byz. Zeitschr. 14 (1905) 493.

b) Berichte nach dem Prinzip der διαδοχή (Textteil S. 17. 24 ff.).

Antisthenes aus Rhodos: E. Zeller, Über Antisthenes aus Rhodos, Sitz. d. Berl. Ak. 1883, 1067–1073 = Kl. Schr. I 291—298. E. Schwartz, Antisthenes 9 bei Pauly-Wissowa. W. Crönert, Kol. u. Men. S. 133 ff.

Alexander Polyhistor: E. Schwartz, Alexandros 88 bei Pauly-Wissowa.

Diogenes Laertios: Zum *Namen:* W. Crönert, Kolot. u. Mened. S. 185. Zur *Überlieferung:* Herm. Diels, Jenaer Literaturz. 1877 S. 394 Anm. Kurt Wachsmuth, Sillogr. reliquiae², p. 51 ff., Usener, Epicurea p. VI ff. W. Volkmann, Quaestionum de Diogene Laertio cap. I. II, Breslau 1890, 1895. Edg. Martini, Analecta Laertiana, Habilitationsschr., Leipz. 1899. Alfr. Gercke, Deutsche Lit.-Zeit. 1900, 170 ff.; ders., Die Überl. d. Diog. L., Hermes 37 (1902), 401–434. E. Martini, Z. handschr. Überl. des L. D., Rhein. Mus. 55 (1900), 612—624. H. Mutschmann, Vergessenes u. Übersehenes, Berl. phil. Wochenschr. 1908, 1328. S. auch die Einleitungen von Mutschmann u. den Baselern in den Text S. 17 erwähnten Ausgaben. Die zahlreichen Beiträge zur Erklärung und Emendation einzelner Stellen können hier nicht verzeichnet werden. S. darüber den Jahresber. üb. d. Fortschr. d. klass. Altertumsw. 96 (1898) S. 60 f.; 108 (1901) S. 205. Weiteres wird in der in Bearbeitung befindlichen Fortsetzung des Berichtes angegeben werden.

Die für die antike Philosophiegeschichte höchst wichtige *Quellenfrage* behandeln: Friedr. Bahnsch, Quaestionum de Diog. Laërtii fontibus initia, diss. inaug. Regiomont., Gumbinnae 1868. Frdr. Nietzsche, De Laërtii Diog. fontibus, Rhein. Mus. N. F. 23 (1868), 632—653 und 24 (1869), 181—228; ders., Beitr. zur Quellenkunde und Kritik des Laërtius Diogenes, Basel 1870; ders., Analecta Laërtiana, Rhein. Mus. N. F. 25 (1870), 217—231. Diese drei Abhandlungen jetzt in Fr. Nietzsches Werken 17, 3. Abt. 1 (Philologica), Leipz. 1910. S. dagegen J. Freudenthal, Hellenistische Studien, Heft 3, Exkurs 4: Zur Quellenkunde des Laërtius Diog., Berl. 1879. Ern. Maaß, De biographis Graecis quaestiones selectae, in: Philol. Untersuchungen, 3. Heft, 1880; dagegen die Epistola ad Ernest. Maassium v. Wilamowitz-Moellendorff, der auch im Antigonos v. Karystos, Berlin 1881, die Frage behandelt. Vict. Egger, Disputationis de fontibus D. L. Particula de successionibus philosophorum, Bordeaux 1881, Thesis von Paris. Herm. Diels, Hermes 24 (1889), 324 (zu Diog. Laërt. 9, 109). Hrm. Usener, Die Unterlage des Laërt. Diog., Sitzungsberichte der Akad. zu Berlin 1892, 1023—1034 = Kl. Schr. III S. 163—175; derselbe, Epicurea, Praefatio S. XXII ff. W. Volkmann, Quaest. de D. L. c. 1: de D. L. et Suida, Pr., Breslau 1890; derselbe, Untersuchungen zu Diogenes Laërtius, Festschrift des Gymnasiums zu Jauer, Jauer 1890. Fr. Susemihl, Jahrbb. f. klass. Philol. 141 (1890), 187–191; Philol. 54 (1895), 567 bis 574. A. Covotti, Quibus libris vitarum in libro septimo scribendo Laertius usus fuerit, Studi ital. di filol. class. 5 (1897), 65—97. E. Martini, Analecta Laërtiana, pars II, Leipz. Stud. 20 (1902), 147—166. A. Gercke, De quibusdam Laërtii Diogenis auctoribus disputatur, Greifsw. 1899 Pr. (hier S. 4—6 über frühere Arbeiten). Fr. Leo, Diogenes Laërtius, in: Die griechisch-röm. Biographie nach ihrer literarischen Form, Lpz. 1901, S. 35–84. W. Crönert, Kolot. u. Mened., Lips. 1906, 133—147. Rud. Helm, Lucian u. Menipp, Leipz. u. Berl. 1906, 231 ff. (Analyse der Vita des Kynikers Diogenes). O. Hense, Praef. zu Teletis reliquiae² p. LVIII ff. (Vita des Bion). H. von Arnim, De Diogene Laertio et Ario Didymo, in: Stoic. vet. fragm. I p. XXX ff. H. Schmidt, Studia Laërtiana, Bonn 1906 Diss. Ed. Schwartz, Artikel Diogenes Laërtios (Diogenes No. 40) bei Pauly-Wissowa.

Über d. Verhältnis d. Suidas (S. 17. 19) zu Diog. Laërt. s. u. a. W. Volkmann, Quaest. de Diog. Laert. I, Breslau 1890, über Pseudo-Hesychios Edg. Martini, Analecta Laert. II, Leipz. Stud. 20 (1902), 147 ff.

c) Doxographische Berichte (Textteil S. 18. 29 f.).

Für das Gesamtgebiet dieser Literatur kommen vor allem in Betracht die Prologomena in Diels' Doxographi Graeci sowie die S. 18 c) unter „Ergänzungen" angeführten Arbeiten. Die Beziehungen der doxographischen Literatur zu Poseidonios berührt auch P. Wendland, Arch. f. Gesch. d. Philos. 1 (1888), 207 f. Doxographisches bei Späteren: Rud. Helm, Lucian u. Menipp S. 87. — A. Döring, Doxographisches z. Lehre vom τέλος, Zeitschr. f. Philos. 101 (1893), 165 bis 203. Kritische Beiträge: Th. Gomperz, Wiener Studien 2 (1880), 12 ff. = Hellenika II 253 ff.

Aëtios: H. Diels, Stobaios und Aëtios, Rhein. Mus. 36 (1881), 343—350. H. Usener, Aët. 2, 24, 8 p. 355 Diels, Jahrbb. f. klass. Philol. 139 (1889), 382 = Kl. Schr. I 345.

Ps.-Galen: S. Mekler, Festschrift für Th. Gomperz (1902) S. 300-302. G. Vitelli, Stud. ital. di filol. class. 18, 284.

Hermeias: Andr. v. Di Pauli, Die Irrisio des Hermias (Forschungen z. christl. Lit.- u. Dogmengesch., her. v. Ehrhard u. Kirsch Bd. 7 H. 2), Paderborn 1907. Gerh. Loeschcke, Art. Hermias 15 bei Pauly-Wissowa-Kroll 15, Halbb. 832 f. S. auch Grundriß II[10] S. 63. 65. 71. 41*.

Nemesios: s. unten unter Nemesios (besonders W. W. Jäger) und Grundriß II[10] (Stellen im Register).

Theodoret: s. Grundriß II[10] (Stellen im Register).

d) Behandlung der Sekten in übersichtlicher Weise; Darstellung des einen oder andern Systems in seiner Gliederung (Textteil S. 18. 30. S. dazu „Nachträge und Berichtigungen").

Allgemein sind auch hier die Prolegomena zu Diels' Doxogr. Graeci heranzuziehen. S. auch Fr. Susemihl, Gesch. d. griech. Lit. in d. Alexandrinerz. unter d. betreffenden Autoren.

Hippobotos: H. v. Arnim, Art. H. bei Pauly-Wissowa-Kroll.

Areios Didymos: Büchsenschütz, Berlin 1881 Festschr. d. Friedr.-Werd. Gymn. Susemihl, Gesch. d. gr. Lit. in d. Alex. II 254 f. Hans Strache, De Arii Didymi in morali philosophia auctoribus, Berl. Diss. 1909 (abweichend Max Pohlenz, Berl. philol. Woch. 1911, 1497 ff.).

Aristokles: s. unten bei den Peripatetikern des 2. Jahrh. nach Chr.

Cicero: s. unten.

e) Gelegentliche Berührung der Philosophen und ihrer Lehren (in anderer Absicht als derjenigen der Berichterstattung, Textteil S. 18 f. 30 f.).

Über die in Betracht kommenden Autoren, soweit sie als Philosophen in diesen Band aufgenommen sind, s. die betreffenden Paragraphen. Über die patristischen Schriftsteller orientieren Ad. Harnack, Gesch. d. altchristl. Lit. bis Eusebius, 2 Teile, Leipz. 1893. 1897 und die im Text S. 19 genannten Werke von Bardenhewer und Jordan, sowie Bd. II[10] dieses Grundrisses. Für die weiteren Quellen (Athenaios, Gellius, Photios usw.) muß auf die Darstellungen der griechischen, römischen und byzantinischen Literaturgeschichte verwiesen werden.

II. Hilfsmittel: Arbeiten Neuerer zur Geschichte der griechischen Philosophie (Text S. 16. 31).

Vorbemerkung: Die zu § 4 verzeichneten Arbeiten zur Gesamtgeschichte der Philosophie, ihrer Richtungen und Probleme sind auch für die Geschichte der griechischen Philosophie durchweg heranzuziehen.

A. Allgemeine Bibliographie.

Bibliotheca scriptorum classicorum her. v. Wilh. Engelmann. 8. Aufl. umfassend die Literatur von 1700 bis 1878, neu bearb. von E. Preuß: I. Scriptores Graeci, II. Scriptores Latini, Leipzig 1880/2. Bibl. script. class. et Graec. et Latin. Die Literatur von 1878 bis 1896 einschl. umfassend her.

v. Rud. Klußmann. I 1 u. 2 Script. Graeci, II 1 u. 2 Script. Lat., Leipzig 1909/13. Beide Werke enthalten ein Verzeichnis der Literatur zu den antiken Schriftstellern, darunter auch den Philosophen, in alphabetischer Anordnung (einschließl. der Dissertationen, Programme und Zeitschriftenaufsätze). Allgemeineres ist unter Scriptores philosophi gesammelt. Für die Zeit von 1896 an entbehren wir eines solchen Hilfsmittels. Einen teilweisen Ersatz bietet die vierteljährlich in Leipzig erscheinende Biblioth. philol. classica, die jeweilen die Erscheinungen des abgelaufenen Quartals verzeichnet. Das Allgemeine ist hier in einem besonderen Abschnitt „Philosophia antiqua" vereinigt. Dissertationen und Programme (akadem. u. Schulprogramme) stellt nach Jahresabschnitten zusammen R. Klußmann in d. Berliner philol. Wochenschrift. Zu vergleichen sind auch die Verzeichnisse der deutschen u. d. schweizer. Universitätsschriften. Eine „Revue des revues" veröffentlicht in Jahresabschnitten die Revue de philologie. Besprechung neuer Erscheinungen außer in den allgemeinen Rezensionszeitschriften (Literar. Centralblatt, Deutsche Literaturzeitung) besonders in d. Berl. philol. Wochenschr. u. d. Wochenschr. f. klass. Philologie u. im Arch. f. Gesch. d. Philos. S. auch B. (Jahresberichte) und C. (Zeitschriften).

B. Jahresberichte und Verwandtes.

Der Jahresbericht über die Fortschritte der klass. Altertumswissenschaft, begründet von Bursian, jetzt herausgegeben von Alfred Körte, bringt besondere Berichte über einzelne antike Philosophen (wie Platon, Lucrez u. a.) und Gruppen von solchen (Vorsokratiker, Nacharistoteliker). Es bespricht hier die Literatur über griech. Philosophie und griech. Philosophen bis auf Aristoteles aus dem Jahre 1873 Susemihl Bd. 1, 511 ff., griech. Philosophie und griech. Philosophen bis auf Theophrastos a. d. J. 1874/75 derselbe 3, 261 ff., die Vorsokratiker 1876/97 Lortzing 96, 156 ff.; 112, 132 ff.; 116, 1 ff., Ältere Sophistik 1876—1911 Lortzing 163, 84 ff., 168, 1 ff., Xenophon 1873 Büchsenschütz 1, 161 ff.; 1874/77 Nitsche 9, 14 ff.; 1879 K. Schenkl 17, 1 ff.; 1880/88 derselbe 54, 1 ff.; 1889/98 E. Richter 100, 33 ff.; 1899—1902 derselbe 117, 47 ff.; 1903/8 derselbe 142, 341 ff., Platon 1876 Schanz 9, 167 ff.; 1877/79 derselbe 17, 193 ff.; 1880/85 G. Schneider 50, 134 ff.; 1886/87 derselbe 67, 29 ff.; 83, 1 ff., (anschließend an Schanz und Schneider) Ritter 157, 1 ff.; 161, 1 ff., Aristoteles, Theophrast und die älteren Peripatetiker 1876 Susemihl 5, 257 ff.; 1877 derselbe 9, 336 ff.; 1878/79 derselbe 17, 251 ff.; 1880/82 derselbe 30, 1 ff.; 1883 derselbe 34, 1 ff.; 1884 derselbe 42, 1 ff.; 1885 derselbe 42, 230 ff.; 1886 derselbe 50, 1 ff.; 1886/91 derselbe 67, 78 ff.; 75, 55 ff.; 1892 derselbe 79, 79 ff.; 1893 derselbe 79, 258 ff.; 1894 derselbe 88, 3 ff.; die nacharistotelische Philosophie 1873 M. Heinze 1, 187 ff.; 1874/75 derselbe 3, 555 ff.; 1876/80 derselbe 22, 1 ff.; 1881/86 derselbe 50, 34 ff.; 1887/88 Haas 79, 1 ff.; die nacharistotelischen Philosophen (mit Ausschluß der älteren Akademiker und Peripatetiker und von Lucrez, Cicero, Philon und Plutarch) 1889/95 Praechter 96, 1 ff.; 1896/99 derselbe 108, 129 ff., Lucretius 1873 Brieger 2, 1097 ff.; 1874/76 derselbe 6, 159 ff.; 1877 derselbe 10, 62 ff.; 1878/79 derselbe 18, 186 ff.; 1880/81 derselbe 27, 149 ff.; 1882/84 derselbe 39, 171 ff.; 1885/89 derselbe 63, 207 ff.; 1890/95 derselbe 89, 120 ff.; 1896/98 derselbe 105, 1 ff.; 1899/1900 derselbe 109, 145 ff.; 1901/03 derselbe 126, 1 ff., Ciceros philosophische Schriften 1881/83 Schwenke 35, 74 ff.; 1884/86 derselbe 47, 267 ff.; 1887/90 derselbe 76, 213 ff.; 1891/93 Deiter 84, 69 ff.; 1894/97 derselbe 101, 148 ff., 1902 (für wichtigere Erscheinungen 1898) —1911 Lörcher 162, 1 ff., Varro 1898—1908 Mras 143, 63—111, die jüdisch-hellenistische Philosophie 1889/98 Wendland 98, 118 ff., Plutarchs Moralia 1873 H. Heinze 1, 320 ff.; 1874/75 derselbe 3, 576 ff.; 1876/77 derselbe 9, 298 ff.; 1878/79 derselbe 13, 219 ff.; 1880/81 derselbe 26, 57 ff.; 1882/83 derselbe 30, 252 ff.; 1884/85 derselbe 42, 123 ff; 1885/88 Treu 62, 1 ff.; 1889/99 Dyroff 108, 1 ff.; 1899/1904 Weißenberger 129, 83 ff.; 1905/10 Bock 152, 313 ff. Die in Rußland erschienenen Arbeiten über alte Philosophie aus d. J. 1889 bespricht Lutoslawski 60, 438 ff., aus d. J. 1890 derselbe 69, 194 ff. In Betracht kommen auch die Berichte über die Literatur zur Mathematik, Mechanik, Astronomie, zu den Naturwissenschaften, zur Medizin und zur Musik im Altertum. Vielfach greifen auch die Berichte über die Literatur zur griechischen Rhetorik und zur zweiten Sophistik ein.

Zu berücksichtigen sind ferner die Jahresberichte im Archiv f. Gesch. d. Philos. Von den für die alte Philosophie wichtigsten Berichten verzeichne ich

hier das Gebiet, die Berichtsperiode, den oder die Verfasser und die Fundstelle im Archiv: Indische Philosophie 1887/89 Oldenberg 1, 407 ff.; 3, 295 ff. — 1894/97 Handt 12, 211 ff. (Indische Ästhetik, Dyroff 18, 113 ff.). Vorsokratiker 1886 Diels 1, 95 ff., 243 ff. — 1887 derselbe 2, 87 ff. — 1888 derselbe 2, 653 ff. — 1889 derselbe 4, 111 ff. — 1890 E. Wellmann 5, 87 ff. — 1891 derselbe 6, 259 ff. — 1892/93 derselbe 8, 284 ff. — 1894/1900 derselbe 15, 113 ff. — 1900/09 O. Gilbert 21, 419 ff., 23, 263 ff., 403 ff. Sokratische, platonische und aristotelische Philosophie 1886/87 Zeller 1, 252 ff., 412 ff., 595 ff.; 2, 95 ff., 259 ff. — 1888 derselbe 2, 661 ff.; 3, 302 ff. — 1889 derselbe 4, 121 ff. — 1890/91 derselbe 5, 535 ff.; 6, 131 ff., 403 ff. — 1892 derselbe 7, 95 ff.; 8, 124 ff. — 1893 derselbe 8, 565 ff.; 9, 363 ff. — 1894 derselbe 9, 519 ff. — 1895 derselbe 10, 557 ff.; 11, 153 ff., 435 ff. — 1896 derselbe 12, 226 ff.; 13, 272 ff., 597 ff. — 1897/98 Apelt 14, 273 ff., 403 ff. — 1899/1900 H. Gomperz 15, 516 ff.; 16, 119 ff., 261 ff. — 1901/04 derselbe 19, 227 ff., 411 ff., 517 ff. Einige wichtigere Erscheinungen der deutschen Literatur über die sokratische, platonische und aristotelische Philosophie 1905/08 derselbe 25, 226 ff., 345 ff., 463 ff. Nacharistotelische Philos. d. Griech. u. röm. Philos. 1886 Stein 1, 422 ff. — 1887/90 Stein und Wendland 4, 495 ff., 657 ff.; 5, 103 ff., 225 ff., 403 ff. — 1891/96 Joël 10, 539 ff.; 11, 281 ff. Dyroff 13, 121 ff.; 14, 113 ff. — 1897/1903 derselbe 17, 144 ff., 275 ff. Semitisch-griech. Philos. 1887/90 A. Müller 4, 519 ff. Verhältnis der Kirchenväter zur griech. Philos. 1886/87 Wendland 1, 627 ff. — 1888 derselbe 4, 154 ff. — 1889/92 derselbe 7, 287 ff., 405 ff. — 1883/96 Lüdemann 11, 519 ff.; 12, 531 ff. — 1897/1900 derselbe 15, 403 ff., 493 ff.; 16, 401 ff., 547 ff.

Die meisten der angeführten Berichte des Archivs beschränken sich auf die deutsche Literatur (s. im einzelnen die Überschriften). Es sind also überall die umfassenderen Berichte über die philosophiegeschichtlichen Erscheinungen in fremden Sprachen (Berichte über die Erscheinungen zur Gesch. d. Philos. bez. d. alten Philos. in Frankreich, England, Rußland usw.) heranzuziehen. Jahresberichte (des philol. Vereins zu Berlin) über einige philosophische Schriftsteller des Altertums (Xenophon, Platon, Cicero, Plutarch) erschienen auch in der Zeitschrift für das Gymnasialwesen.

Über die Arbeiten auf dem Gebiete der Gesch. der alten Philos. seit Buhle und Tennemann bis auf Ritter u. Brandis handelt Zeller in den Jahrbüchern der Gegenwart Juli 1843, über die Arbeit des letzten Vierteljahrhunderts auf dem Gebiete der Geschichte der griechischen Philosophie zusammenfassend K. Praechter bei W. Kroll, Die Altertumswissenschaft im letzten Vierteljahrhundert (Jahresber. üb. d. Fortschr. d. klass. Alt. Bd. 124), Leipzig 1905. Die Behandlung der griechischen Philosophiegeschichte durch Neuere betrifft auch W. Nestle, Fr. Nietzsche und die griech. Philosophie, Neue Jahrb. f. d. klass. Altert. usw. 15 I, 554 ff.

C. Zeitschriften.

Neben den die gesamte Geschichte der Philosophie berücksichtigenden philosophischen Zeitschriften (oben S. 13*) kommen für die antike Philosophie die Zeitschriften in Betracht, die ausschließlich oder vorzugsweise dem klassischen Altertum gewidmet sind. Aus deren Zahl seien die folgenden genannt, aus denen in diesem Bande zahlreiche Abhandlungen angeführt werden: Hermes, Zeitschrift f. klassische Philol., herausg. von C. Robert u. G. Wissowa; Rhein. Museum für Philologie, herausgegeben von A. Brinkmann; Philologus, Zeitschr. f. d. klass. Altertum, herausg. von O. Crusius; Neue Jahrb. f. d. klassische Altertum, Geschichte u. deutsche Literatur, herausg. von Joh. Ilberg; ferner Zeitschr. f. d. österr. Gymnasien, Wiener Studien, The classical review, The classical quarterly, Mnemosyne, Revue de philologie, Rivista di filologia, Studi italiani di filologia classica, Classical philology, Harvard studies in classical philology u. a. — Die Neuen Jahrbücher für Philol., her. von A. Fleckeisen haben aufgehört zu erscheinen. Über die Berliner philol. Wochenschr., die Wochenschr. f. klass. Philol., die Bibliotheca philol. class. und die Revue des revues der Revue de philologie s. o. unter A. — Für die späteste Periode der antiken Philosophie ist auch zu berücksichtigen die Byzantinische Zeitschr., begründet von K. Krumbacher, her. v. Aug. Heisenberg u. Paul Marc, die besonders durch die kurzen Besprechungen der neuesten Literatur in ihrer III. Abteilung dem Studium eine Hilfe bietet, wie wir sie in analoger Weise für die

früheren Perioden des Altertums nicht besitzen. Vieles unser Gebiet Berührende enthalten auch die Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie und andere theologische Periodika, sowie die Publikationen der Akademien.

D. Lexikalische Werke.

Paulys Real-Enzyklopädie der klassischen Altertumswissenschaft, neue Bearb. von G. Wissowa, fortgef. von Wilh. Kroll u. Kurt Witte (erscheint seit 1894, geht jetzt in der ersten Reihe bis Imperator, in der zweiten mit Ra beginnenden Reihe bis Ryton; dazu Suppl. 1 [zu A—D] 1903, Suppl. 2 [zu H] 1913) enthält ausführliche Artikel auch über die Philosophen.

Für Biographisches:

Prosopographia Attica ed. J. Kirchner, 2 Bde., Berlin 1901, 1903 (mit den Nachträgen von Roussel, Bull. d. corresp. hellén. 32 [1908], 303—444 und Sundwall, Öfversigt af Finska Vetenskaps-Societetens Förhandlingar 52 [1909/10] Helsingf. 1910). Prosopographia imperii Romani saec. I. II. III.; pars I. ed. Elim. Klebs, pars II. ed. Herm. Dessau, pars III. ed. Paul. de Rohden et Herm. Dessau, Berlin 1897, 1898.

E. Gesamtgeschichte der antiken Philosophie.

a. Zusammenstellung ausgewählter Quellenstellen:

Historia philosophiae Graecae et Romanae ex fontium locis contexta. Locos collegerunt, disposuerunt, notis auxerunt H. Ritter et L. Preller. Edidit L. Preller, Hamburgi 1838. Ed. IX quam curav. Eduard. Wellmann, Gothae 1913. (Eine sehr brauchbare Sammlung, die in den letzten Bearbeitungen wieder wesentlich gewonnen hat.)

Mehr für elementare Zwecke, nicht so gründlich wie das eben erwähnte Werk: Texts to illustrate a Course of elementary Lectures of Greek Philosophy from Thales to Aristotle, by J. Jackson, London 1901, und Texts etc. — after Aristotle by J. Adam, London 1902. Schulzwecken dient die Auswahl a. d. griech. Philosophen (Platon, Aristoteles, Epiktet, Mark Aurel, Epikur, Theophrast, Plutarch, Lukian) von O. Weißenfels, 3. Aufl. von E. Grünwald, Leipzig (Teubner).

b. Darstellungen:

α. Deutsche:

Chr. Meiners, Gesch. d. Ursprungs, Fortgangs u. Verfalls d. Wissenschaften in Griechenland u. Rom, Lemgo 1781—1782. Wilh. Traug. Krug, Gesch. d. Philos. alter Zeit, vornehmlich unter Griechen und Römern, Leipz. 1815, 2. Aufl. 1827. Christian Aug. Brandis, Handbuch der Geschichte der griechisch-römischen Philosophie, 1. T.: Vorsokratische Philosophie, 2. T., 1. Abt.: Sokrates, die einseitigen Sokratiker und Plato; 2. T., 2. Abt., 1. u. 2. Hälfte: Aristoteles; 3. T. 1. Abt.: Übersicht über das aristotelische Lehrgebäude und Erörterung der Lehren seiner nächsten Nachfolger als Übergang zu der dritten Entwicklungsperiode der griechischen Philosophie, Berlin 1835, 1844, 1853, 1857, 1860. — Geschichte der Entwicklungen der griechischen Philosophie und ihrer Nachwirkungen im römischen Reiche. Erste Hälfte (bis auf Aristoteles), Berlin 1862. Zweite Hälfte (von den Stoikern und Epikureern bis auf die Neuplatoniker, zugleich, nebst den 1866 erschienenen „Ausführungen", als 2. Abt. des 3. Teiles des Handbuchs), ebd. 1864. (Das Handbuch beruht auf höchst sorgsamer und umfassender gelehrter Forschung. Die „Geschichte der Entwicklungen" ist eine kürzere, übersichtliche Darstellung.) Ed. Zeller, Die Philosophie der Griechen. Eine Untersuchung über Charakter, Gang und Hauptmomente ihrer Entwicklung. Erster Teil: Allg. Einleitung. Vorsokratische Philosophie. Zweiter Teil: Sokrates, Plato, Aristoteles. Dritter Teil: Die nacharistotelische Philosophie. Tübingen 1844, 1846, 1852. — Zweite völlig umgearb. Aufl. unter dem Titel: Die Philosophie der Griechen in ihrer gesch. Entwicklung dargestellt, in 5 Bdn., Tübing., später Lpz. 1859—1868. Erster Teil, 5. Aufl. in 2 Hälften, Lpz. 1892. Zweiter Teil, 1. Abt., 4. Aufl.: Sokrates und die Sokratiker, Plato und die alte Akademie, Lpz. 1889. Zweiter Teil, 2. Abt., 3. Aufl.: Aristoteles und die alten Peripatetiker, Lpz. 1879. Dritter Teil, 1. Abt., 4. Aufl. herausg. von Ed. Wellmann: Die nacharistotelische Philosophie, 1. Hälfte, Leipzig 1909; 2. Abt., 4. Aufl.: Die nacharistotelische Philosophie, 2. Hälfte, ebd. 1903. Register zu dem ganzen Werke, ebd. 1882. Einige Teile sind in das Englische und Französische über-

setzt. (Die trefflichste Vereinigung von philosophischer Vertiefung und kritischem Blick mit genauer Berücksichtigung der einschlägigen Literatur. Der philosophische Standpunkt ist ein durch Empirie und Kritik modifizierter Hegelianismus.) Zellers „Philos. der Griech." ist grundlegend für die gesamte neuere Behandlung der antiken Philosophie, und jede Weiterarbeit hat mit diesem Werke, in dem das Material mit bewundernswerter Gründlichkeit gesammelt und gesichtet und mit feinstem philologisch-historischem Takte verwertet ist, zu rechnen. Gleichwohl ist Zellers Darstellung nicht die Geschichte der griechischen Philosophie schlechthin und ist am wenigsten von ihrem Urheber selbst dafür gehalten worden. Trotz umfassender eigener Kenntnis auch der späteren Philosophie hat Zeller aus prinzipiellen Gründen davon Abstand genommen, durch Ausblicke auf die neuzeitliche philosophische Entwicklung und Hinweise auf parallele Erscheinungen innerhalb dieser die antike Philosophie nach Möglichkeit dem Rahmen der gesamten Philosophiegeschichte einzufügen. Ferner hängt es mit Zellers besonderer wissenschaftlicher Richtung zusammen, daß er zwar den inneren gedanklichen Zusammenhang der Systeme aufs eingehendste verfolgt hat, den Wurzeln aber, durch die die griechische Philosophie aus dem gesamten Kulturleben der antiken Völker ihre Nahrung zog, weniger tief nachgegangen ist, als es im Interesse des vollen Verständnisses der philosophischen Gedankenwelt wünschenswert wäre. Besonders aber verlangte der unlösbare Zusammenhang der antiken Philosophie mit Astronomie und Naturwissenschaften sowie mit religiösen Anschauungen (im späteren Altertum besonders die Beziehungen zur ägyptischen Religion und zum Christentum) eine stärkere Berücksichtigung. Zum Teil handelt es sich hier um Gebiete, die erst durch die Forschungen der letzten Jahrzehnte mehr und mehr erschlossen wurden, Forschungen, die in vollem Umfange zu verwerten Z. nicht mehr möglich war. Auch sonst hat die großenteils auf Zeller fußende Weiterarbeit Ergebnisse gezeitigt, die zu mehr oder minder erheblichen Umgestaltungen der einzelnen Teile des Werkes (Vorsokratik, Platon u. a.) führen müßten. — Eine treffende Würdigung des Werkes nach seinen Vorzügen und Schwächen gibt H. Diels in der Gedächtnisrede auf Ed. Zeller (Abh. d. Berliner Akad. 1908) S. 21 f., 27 ff., abgedr. in Zellers Kl. Schr. III S. 485 f., 492 ff. Wesentlich als Hilfsmittel für akademische Vorlesungen gedacht ist die kurze Bearbeitung: Ed. Zeller, Grundriß d. Gesch. d. griech. Philos., Leipz. 1883, 11. Aufl., bearb. von Franz Lortzing, Lpz. 1914.

Karl Prantl, Übersicht der griechisch-römischen Philosophie, Stuttgart 1854, neue Auflage 1863. Albert Schwegler, Geschichte der griechischen Philosophie, hrsg. von Karl Köstlin, Tübing. 1859; dritte vermehrte Auflage, Freiburg i. Br. u. Tüb. 1882, 2. Ausg. 1886. Auch in das Neugriech. übertragen, mit vielen Zusätzen, Athen 1867. Ludwig Strümpell, Die Geschichte der griechischen Philosophie, zur Übersicht, Repetition und Orientierung bei eigenen Studien entworfen. 1. Abt.: Die theoret., 2. Abt.: Die prakt. Philosophie der Griechen vor Aristoteles, Lpz. 1854—1861. (Mehr nicht erschienen. Herbartscher Standpunkt.) W. Windelband, Geschichte der alten Philosophie nebst einem Anhang: Abriß der Gesch. der Mathematik und der Naturwissenschaft im Altert. von Siegm. Günther, Nördlingen 1888, I. v. Müllers Handb. d. kl. Altertumswissensch. V 1, 1 (W. bringt manche neue Auffassungen); 3. Aufl. (ohne d. Anhang) bearb. von Ad. Bonhöffer, München 1912 (hat in dieser Bearbeitung sehr gewonnen). Th. Gomperz, Griech. Denker, Lpz. 1893—1909, 3 Bde., Bd. 1 und 2 in 3. Aufl. Leipz. 1911/1912. Auch ins Französische und Englische übersetzt. Behandelt die griech. Philos. bis auf Straton von Lampsakos. Sehr lesbare, gefällige Darstellung, in der die griechische Philosophie in ihrem Hervorwachsen aus dem allgemein geistesgeschichtlichen Untergrunde betrachtet und ihr Zusammenhang mit anderen Wissensgebieten mit tief- und weitgreifender Sachkenntnis verfolgt wird (in diesem Punkte Ergänzung zu Zeller s. o.). Vielfach neue Auffassungen und Gesichtspunkte. Höchst geistvolles und anregendes Werk. Eugen Kühnemann, Grundlehren der Philosophie. Studien über Vorsokratiker, Sokrates und Platon, Stuttg. 1899. F. Jurandic, Prinzipiengesch. d. griech. Philos., Agram 1905. K. Chr. Frdr. Krause, Abriß der Gesch. d. griech. Philosophie, aus dem Nachlaß hrsg. von P. Hohlfeld u. A. Wünsche, Lpz. 1893. A. Kalthoff, Die Philosophie der Griechen, auf kulturgeschichtl. Grundlage dargestellt, Berlin 1901. A. Mannheimer, Die Philosophie der Griechen in übersichtl. Darstellung, Frankf. a. M. 1902. In 2. Aufl. u. d. Titel: Gesch. d. Phil. in übersichtl. Darstellung. 1. Teil: I. Wesen und Aufgabe der

Philosophie. II. Die Philosophie d. Griechen, Frankf. a. M. 1903. A. Döring, Gesch. d. griech. Philos., 2 Bde., Leipz. 1903 (über den Standpunkt des Verf. s. oben S. 46 f.). Fr. Börtzler, Gesch. d. griech. Philos., Stuttg. 1905. Die Darstellungen der antiken Philosophiegeschichte von H. v. Arnim und P. Deußen s. o. S. 6* 7*. Den Zwecken der Studierenden dient der Abriß von Alfr. Gercke in: Gercke u. Norden, Einl. in d. Altertumswissenschaft II, zweite Aufl. 1912. Die Gesch. d. Phil. berühren auch d. Arbeiten von K. Ch. Planck, Ziel u. Entwicklungsgesetz d. alten Philos. im Verh. zu dem der neueren, Stuttg. 1877, und H. Hielscher, s. G IV.

β. Französische:

N. J. Schwarz, Manuel de l'histoire de la philosophie ancienne, Liège 1842, 2. éd. Liège 1846. Renouvier, Manuel de philos. ancienne, Paris 1845. Charles Lévêque, Études de philosophie grecque et latine, Paris 1864. L. Lenoël, Les philosophes de l'antiquité, Paris 1865. M. Morel, Hist. de la sagesse et du goût chez les Grecs, Paris 1865. C. Bénard, La philosophie ancienne; histoire générale de ses systèmes. I. partie (bis zu Sokrates und d. Sophisten), Par. 1885.

γ. Englische:

W. A. Butler, Lectures on the history of ancient philosophy, Cambridge 1856; edited by W. H. Thomson, 2 vols., London 1866; 2. ed., London 1874. Lectures on Greek philosophy and other philosophical remains of James Frederick Ferrier, ed. by Al. Grant and E. L. Lushington, 2 vols., Edinburgh and London 1866. Jos. B. Mayor, A sketch of ancient philosophy from Thales to Cicero, Cambridge 1881. A. W. Benn, The Greek philosophers, 2 vols., Lond. 1882 (das letzte Kap.: Greek philosophy and modern thought, s. auch: Mind 1882). Näheres s. unter J. Derselbe, The philosophy of Greece consid. in rel. to the character and hist. of its people, Lond. 1898. J. D. Morell, Manual of history of philos., Lond. 1883. J. Marshall, A short history of greek philosophy, Lond. 1889. R. Adamson, The development of Greek philosophy, ed. by W. R. Sorley and R. P. Hardie, Lond. 1908. A. W. Benn, Hist. of ancient philosophy, London 1912. J. Burnet, Greek philosophy I: Thales to Plato, London 1914.

δ. Italienische:

Franco Fiorentino, Saggio storico sulla filosofia Greca, Firenze 1865. R. Bobba, Saggio sulla filosofia greco-romana, Torino 1881.

Über die *Einteilung der griechischen Philosophie* handelt außer den Verfassern von Darstellungen der griechischen Philosophiegeschichte auch A. Goedeckemeyer, Arch. f. Gesch. d. Philos. 18 (1905), 303—314 (s. oben S. 46).

F. *Organisation und äußere Verhältnisse der Philosophenschulen. Persönliches.*

O. Müller, Quam curam respubl. apud Graec. et Rom. literis . . . impenderit, Gött. 1837, Progr. Weber, De academ. litt. Athen. saec. sec. p. Chr. constit., Marb. 1858. P. de Julleville, L'école d'Athènes au quatrième siècle après J.-Chr., Paris 1868. U. v. Wilamowitz-Moellendorff, Die Philosophenschulen und die Politik. Exkurs I zu Antigonos v. Karystos (Philol. Untersuch., herausg. von A. Kießling u. U. v. Wilamowitz-Moellendorff, Heft 4), Berlin 1881. Ders., Die rechtliche Stellung der Philosophenschulen, Exkurs II desselben Werkes. H. Usener, Organisation der wissenschaftl. Arbeit, Preuß. Jahrb. 53 (1884), 1—25 (abgedr. Vorträge u. Aufsätze S. 69—102). E. Heitz, Die Philosophenschulen Athens, Deutsche Revue 3 (1884), 326—342. H. Diels, Über die ältesten Philosophenschulen d. Griechen, in: Philos. Aufsätze Ed. Zeller gewidm., Leipz. 1887, S. 239—260. Zumpt, Über den Bestand d. philos. Schulen in Athen u. die Sukzession der Scholarchen, Abhandl. der Akad. d. Wiss. z. Berlin aus dem Jahr 1842, Berlin 1844, philos. u. hist. Abt. S. 27—119. J. Bernays, Phokion und seine neueren Beurteiler. Ein Beitrag zur Gesch. d. griech. Philosophie und Politik, Berlin 1881. Erich Ziebarth, D. griech. Vereinswesen, Leipz. 1896, S. 69 ff. Ludw. Keller, Die Akademien der Platoniker im Altertum, Monatsh. d. Comeniusges. Berlin 1899 (betrifft auch die äußere Organisation). Wilh. Kroll, Antike Universitäten, Grenzboten 1906, 718—725. Fr. Schemmel, Die Hochschule von Konstantinopel im 4. Jahrh. p. Chr. n., Neue Jahrb. f. d. klass. Alt. usw. 22 (1908), 147—168. Derselbe, Die Hochschule von Athen im 4. u. 5.

Jahrh. p. Chr. n. ebenda, 494—513 (darin über d. philos. Unterricht 505—513). Derselbe, Die Hochschule von Alexandreia im 4. u. 5. Jahrh. p. Chr. n., ebenda 24 (1909), 438—457. Derselbe, Die Hochschule von Konstantinopel vom 5.—9. Jahrh., Berlin 1912, Pr. Bouché-Leclercq, Université d'Athènes sous le Bas-Empire, Acad. des Inscriptions et Belles-Lettres 1908. John W. H. Walden, The universities of ancient Greece, New York 1909. Vieles für die äußeren Verhältnisse in Betracht Kommende aus der ersten Kaiserzeit bei L. Friedländer, Darstell. aus d. Sittengesch. Roms, bes. in dem Abschnitt über die Philosophie als Erzieherin zur Sittlichkeit (8. A. Leipz. 1910). Eine eingehende zusammenfassende Darstellung des philos. Unterrichtsbetriebes in seiner geschichtlichen Entwicklung wäre wünschenswert. Manches auch von allgemeinerem Interesse enthält die zunächst nur Epiktet betreffende Arbeit von Ivo Bruns, De schola Epicteti, Kiel 1897, Univ.-Pr. zu Kais. Geb. Daß sich aus des Gregor. Thaumat. Panegyrikos auf Origenes ein Bild von dem gleichzeitigen Schulbetriebe auch der stoischen und platonischen Schule gewinnen läßt, zeigt A. Brinkmann, Rhein. Mus. 56 (1901), 55 f. Literatur über das Verhältnis der Philosophie zur Rhetorik im Bildungswesen s. unter G V.

Über die Testamente der griech. Philosophen handeln G. Bruns, Zeitschr. d. Savignystift. 1 (1880), 1—52, Dareste, Annuaire des études grecques, 16 (1883), 1—21, A. Hug, Zu d. Testam. d. griech. Philos., Festschr. z. Begrüß. d. Züricher Philologenversamml., Zürich 1887, Th. Gomperz, Die angebl. platon. Schulbibliothek u. die Testamente der Philosophen (Platon. Aufs. II), Sitzungsber. d. Wiener Akad. 141 (1899), 7. Abh.

Über die Porträts der griech. Philosophen handeln P. Schuster, Leipz. 1876 (durch neuere Funde u. Spezialarbeiten überholt), J. J. Bernoulli, Griech. Ikonographie I. II, München 1901. Vgl. auch F. Hiller v. Gärtringen und C. Robert, Hermes 37 (1902), 128 ff., Winter, Archäol. Anz. 1896, 74—87. Jos. Poppelreuter, Das Kölnische Philosophenmosaik, Zeitschr. f. christliche Kunst 1909, 231—244. F. Drexel, Das Philosophenmosaik von Torre Annunziata, Mitt. d. archäol. Inst. Röm. Abt. 27 (1912), 234—240. Einzeldarstellungen s. unter den betreffenden Philosophen.

I. Bruns, Das literarische Porträt d. Griechen im 5. u. 4. Jahrh. vor Chr. Geb., Berlin 1896. Mit den Philosophen beschäftigen sich S. 201—424. Zum literarischen Porträt d. Philosophen ist auch J. Fürst, Philol. 61 (1902), 384 zu vergleichen. — Zur komischen Darstellung griechischer Philosophen auf der griechischen Bühne R. Helm, Lucian und Menipp S. 371—386, auf der römischen Bühne s. E. Hauler, Die in Ciceros Galliana erwähnten Convivia poetarum ac philosophorum u. ihr Verfasser, Wiener Stud. 27 (1905), 95—105. — Aegid. Menagius, Historia mulierum philosopharum, Lugd. 1690 (wieder abgedr. in Aeg. Menagii observat. et emendat. in Diog. Laert., Amstelod. 1692, auch bei Hübner, Comm. in Diog. Laert., Lipsiae 1833, II p. 595 ff.). Jo. Christ. Wolf, Mulierum Graec. quae oratione prosa usae sunt fragmenta et elogia, Lond. 1739. Zusammenstellung griech. Philosophinnen auch bei St. Wolf, Hypatia (s. d., S. 11—15). Jos. Calas. Poestion, Griech. Philosophinnen, Norden 1882, 2. Aufl. 1885.

G. Geschichte einzelner Disziplinen und Probleme der griechischen Philosophie.

I. Erkenntnistheorie.

P. Natorp, Forschungen zur Gesch. des Erkenntnisproblems im Altert. Protagoras, Demokrit, Epikur u. d. Skepsis, Berl. 1884 (gründliche und scharfsinnige Untersuchungen, in denen aber spätere Ansichten früheren Philosophen gewagterweise mehrfach zugesprochen werden). G. Cesca, La teoria della conoscenza nella filosofia greca, Verona 1887. J. Beare, Greek theories of elementary cognition from Alcmaeon to Aristotle. W. Freytag, D. Entw. d. griech. Erkenntnistheorie bis Aristoteles, Halle a. S. 1905. Rich. Herbertz, Das Wahrheitsproblem in der griech. Philosophie, Berl. 1913.

II. Metaphysik.

Max Weiß, Die metaphysische Theorie der griechischen Denker nach ihren Prinzipien dargestellt, Dresden 1873. Reinmüller, Die metaph. Anschauungen der Alten vom Standp. der modernen Naturwissenschaft, Pr., Hamburg 1875. Cl. Baeumker, Einige Gedanken üb. Metaph. u. üb. ihre Entwickl. i. d. hell. Philos., in: Jahresb. d. Görres-Ges., Sekt. f. Philos., 1884.

Hugo Grotius, Philosophorum sententiae de fato et de eo quod in nostra est potestate collectae et de Graeco versae, Amstelod. 1648. Über die

Lehre vom Fatum bei Juden und Griechen handelt A. Vogel, Rostock 1869 Diss.

Über die Lehre von der Einheit handelt Wegener, De uno sive unitate apud Graecorum philosophos, Realschul-Progr., Potsdam 1863.

Clem. Baeumker, D. Probl. d. Materie in d. griech. Philos., München 1890. C. Deichmann, D. Problem d. Raumes in d. griech. Philos., Diss., Halle a. d. S. 1893. F. H. Weber, Die genetische Entwickl. d. Zahl- u. Raumbegriffe in d. griech. Philos. bis Aristoteles u. d. Begriff der Unendlichkeit, Straßburg 1895. A. Rivaud, Le problème du devenir et la notion de la matière dans la philosophie grecque depuis les origines jusqu'à Théophraste, Paris 1906. O. Bertling, Gesch. d. alt. Philos. als Weg der Erforschung d. Kausalität (für Stud., Gymn. u. Lehrer dargest.), Leipzig 1907.

Max Heinze, Die Lehre vom Logos in der griechischen Philosophie, Oldenburg 1872. Anathon Aall, Geschichte der Logosidee in der griech. Philos., Lpz. 1896 (1. Teil des Werkes: Der Logos. Gesch. seiner Entwicklung in d. griech. Philos. u. der christl. Literatur, 2. Teil 1899. S. N. Trubezkoj, Die Lehre vom *Λόγος* in d. alten Phil. in ihrem Zusammenhang m. d. Entw. d. Idealismus (russisch), Woprosy filos. i psichol. 1897 I—III. Th. Simon, D. Logos. Leipz. 1902. Th. Zielinski, D. antike Logos in d. modernen Welt, Neue Jahrb. f. d. klass. Altert. usw. 18 (1906), 529—544. F. E. Walton, Development of the Logos-doctrine in Greek and Hebrew thought, London 1911.

E. Hardy, D. Begr. der Physis in d. griech. Philos., 1. T., Berl. 1884.

Gust. Teichmüller, Gesch. des Begriffs der Parusie (3. Teil der aristotelischen Forschungen), Halle 1873.

Carl Göring, Über den Begriff der Ursache in der griech. Philosophie, Habilitationsschr., Lpz. 1874. C. Füßlein, Das metaphys. Problem der Veränderung in der griech. Philos., G.-Pr., Merseb. 1881.

W. Capelle, Zur antiken Theodicee, Arch. f. Gesch. d. Philos. 20 (1907), 173—195. A. E. Haas, Ästhetische u. *teleologische* Gesichtspunkte in der antiken Physik, Arch. f. Gesch. der Philos. 22 (1909), 80—113. Curt Leo v. Peter, D. Problem d. *Zufalls* in d. griech. Philos., Berl. 1910 (auch Diss. v. Jena 1909). Max Wundt, Griech. Weltanschauung (Aus Natur u. Geisteswelt Nr. 329), Lpz. 1910. Bruno Bauch, D. *Substanzproblem* in d. griech. Philos. bis zur Blütezeit, Heidelb. 1910. J. Steffens, D. Entwicklung d. *Zeitbegriffs* im vorphilos. u. philos. Denken d. Griechen bis Platon, Bonn 1911, Diss., auch als Buch in Berlin erschienen. W. A. Heidel, Antecedents of Greek *Corpuscular theories*, Harv. Stud. in class. philol. 22 (1911), 111 ff. Vito Fazio-Almayer, Studi sull' *atomismo* Greco, Palermo 1911. Rud. Eisler, Gesch. des *Monismus*. I. Altertum, Leipz. 1910. Arth. Drews, Gesch. d. Monismus im Altertum, Heidelberg 1913. — S. auch H. b. (Terminologie).

III. Naturphilosophie, sowie Naturwissenschaften, Mathematik und Zahlenspekulation, Astronomie und Astrologie, Geographie, Medizin, Technik, insofern diese Gebiete sich mit der Philosophie berühren.

Ch. Huit, La philos. de la nature chez les anciens, Paris 1901. A. de Margerie, La philos. de la nature dans l'antiquité, Paris 1901. Ed. Gasc-Desfossés, La philos. de la nature chez les anciens, Ann. d. philos. chrét., 1901 Mai. Siegm. Günther, Abriß d. Gesch. d. Mathematik u. d. Naturwissenschaften im Altertum, Anhang zu W. Windelband, Gesch. d. alten Philos., 2. Aufl., München 1894. J. L. Heiberg, Naturwissenschaften u. Mathematik im klass. Altertum (Aus Natur u. Geisteswelt Bd. 370), Leipz. 1912. Fr. Schultze, Über d. Verhältnis d. griech. Naturphilosophie zur modernen Naturwissenschaft, Kosmos I, 1877—78, Heft 8. 9. 10. 11. H. Lackenbacher, Beiträge z. antiken Optik (Sehtheorien v. Herakleitos, Alkmaion, Empedokles, Leukippos, Demokritos, Platon), Wiener Studien 35 (1903), 35 ff. A. E. Haas, Antike Lichttheorien, Arch. f. Gesch. d. Philos. 20 (1907), 345—386. Derselbe, Ästhetische u. teleologische Gesichtspunkte in d. antiken Physik, s. o. unter II. Max Heinze, Antiker Darwinismus, Im neuen R. 1877 I. E. Zeller, Über die griech. Vorgänger Darwins, Abhandl. d. Berliner Akademie 1878 (Vortr. u. Abh., 3. Sammlung [Leipz. 1884], S. 37—51). J. Schwertschlager, Die erste Entstehung der Organismen nach den Philosophen des Altertums u. des Mittelalters mit besonderer Rücksichtnahme auf Urzeugung, Progr., Eichstädt 1885. P. Tannery, Pour l'histoire de la

Science Hellène, Paris 1887. S. jetzt auch P. Tannery, Mémoires scientifiques, publ. par J. L. Heiberg et H. G. Zeuthen. I. Sciences exactes dans l'antiquité, I, 1876—1884, Paris 1912. G. Loria, Le scienze esatte nell' antica Grecia, Memor. de R. Accad. d. sc., lett. ed arti in Modena, 2. ser. 10 (1894), 3—168; 11 (1895), 3—237; 12, 2 (1902), 3—411. Robert Eisler, Weltenmantel u. Himmelszelt, 2 Bde., München 1910. M. Cantor, Vorlesungen über Gesch. d. Mathematik, 1. Bd. Leipz. 1880, 3. Aufl. 1907. C. A. Bretschneider, Die Geometrie u. die Geometer vor Euklides, Leipz. 1870. P. Tannery, La géométrie grecque, Paris 1887. Ch. Thurot, Recherches historiques sur le principe d'Archimède, Revue archéologique 1869. M. Simon, Gesch. d. Mathematik im Altertum, Berlin 1909. H. Usener, Dreiheit, Rhein. Mus. 58, 1—48; 161—208; 361—362. W. H. Roscher, Die Hebdomadenlehren d. griech. Philosophen u. Ärzte, Abhandl. d. philol.-hist. Kl. d. sächs. Ges. d. Wissensch. 24 Nr. 6 (1906). Derselbe, Enneadische Studien. Versuch einer Gesch. der Neunzahl bei d. Griechen mit bes. Berücksicht. d. ält. Epos, d. Philos. u. Ärzte, ebenda 26 Nr. 1 (1907) (bespricht in Kap. 3 d. Enneaden d. älteren Pythagoreer, in Kap. 5 d. Enneaden bei Platon u. seinen Schülern, in Kap. 6 d. Enneaden d. späteren Philosophen. S. dazu Philol. 67 [1908], 158—160). Derselbe, Die Tessarakontaden und Tessarakontadenlehren d. Griechen u. anderer Völker, Berichte üb. d. Verh. d. sächs. Ges. d. Wiss. phil.-hist. Kl. 61 (1909), 21—206 (Über d. Lit. z. ps.-hippokr. Schrift π. ἑβδομάδων s. unten zu § 14). Für die griech. Zahlensymbolik und die Filiation der sie vertretenden Schriften ist wichtig Gerh. Borghorst, De Anatolii fontibus, Berlin 1904, Diss. Über die Siebenzahl s. besonders Franz Boll, Artikel Hebdomas bei Pauly-Wissowa-Kroll, wo auch weitere Literatur zu finden ist. Die Zahlenlehre auf einem begrenzten Gebiete behandelt der prächtige Aufsatz von Franz Boll, Die Lebensalter; ein Beitrag zur antiken Ethologie u. z. Gesch. d. Zahlen, Neue Jahrb. f. d. klass. Altert. usw. 31 (1913), 89—145 (auch gesondert erschienen). Über das. Progr. v. G. Höhn, D. Einteil. d. Lebens- u. Weltalter bei Griechen u. Römern s. Boll a. a. O. 91 Anm. 2. Edm. Hoppe, Mathematik u. Astronomie im klass. Altert., Heidelb. 1911. O. Apelt, Die Widersacher d. Mathematik i. Altert. in: Beitr. z. Gesch. d. gr. Philos., Leipz. 1891. P. Tannery, Recherches sur l'histoire de l'astronomie ancienne (Mémoires d. l. Société d. sciences phys. et natur. de Bordeaux 4, sér. 1), Paris 1893. G. C. Lewis, An historical survey of the astronomy of ancients. Th. H. Martin, Mémoire sur les hypothèses astronomiques des plus anciens philosophes de la Grèce, Paris 1878. M. Sartorius, Die Entwicklung d. Astronomie b. d. Griech. bis Anaxagoras und Empedokles, Breslau 1883 Diss., vollst. Zeitschr. f. Philos. u. phil. Krit. 82 (1883), 197—231; 83 (1883), 1—28 (auch S.-A. Breslau 1883). Schiaparelli, I precursori di Copernico nell' antichità, Milano e Napoli 1873, deutsch v. M. Curtze, Leipz. 1876. Die in die Lehren d. griech. Philosophen vielfach hereinspielende Astrologie behandelt A. Bouché-Leclercq, L'astrol. grecque, Paris 1899. Vgl. dazu H. Usener, Byzant. Zeitschr. 10 (1901), 246 ff. = Kl. Schr. III S. 372 ff. S. auch Rieß, Art. Astrologie bei Pauly-Wissowa, Hultsch, Art. Astronomie ebenda. Über Entwicklung und Aufgaben der Forschung auf diesen Gebieten orientiert auf Grund meisterlicher Beherrschung des Gegenstandes Franz Boll, Die Erforschung der antiken Astrologie, Neue Jahrbücher für das klassische Altertum usw. 21 (1908 I), 103—126, und: Die Entwicklung des astronomischen Weltbildes im Zusammenhang mit Religion und Philosophie, in Kultur der Gegenwart III 3, Leipzig 1913 (hier auch reichere Literatur). Derselbe, Art. Finsternisse und Fixsterne bei Pauly-Wissowa. Das noch im Fortschreiten begriffene große Werk Catalogus codicum astrologorum Graecorum ed. Bassi, Boll, Boudreaux, Cumont, Heeg, Kroll, Martini, Olivieri, bringt in reichen Auszügen aus astrol. Schriften auch viel für die Geschichte der Philosophie Wichtiges. H. W. Schäfer, Die astronom. Geographie d. Griechen bis auf Eratosthenes, Flensburg 1873, Progr. H. Berger, Gesch. d. wissenschaftl. Erdkunde d. Griechen, 2. Aufl., Leipz. 1903. Th. H. Martin, La foudre, l'électricité et le magnétisme chez les anciens, Paris 1866. O. Gilbert, Die meteorolog. Theorien d. griech. Altert., Leipz. 1907. Wilh. Capelle, Auf Spuren alter φυσικοί, Hermes 45 (1910), 321—336. Derselbe, Aus d. Vorgeschichte einer Fachwissenschaft [d. Meteorologie], Arch. f. Kulturgesch. 10 (1912), 1—24. Derselbe, Zur meteorol. Literatur d. Griechen, Hamb. 1912, Pr. d. Johanneums. Derselbe, Zur Gesch. d. meteorolog. Liter., Hermes 48 (1913), 321—358. G. Kaibel, Antike Windrosen, Hermes 20 (1885), 579—624. Helm. Steinmetz, De ven-

torum descriptionibus apud Graecos Romanosque, Gött. 1907, Diss. Vieles für die hydrologischen Theorien der Philosophen Wichtige bietet Eug. Oder, Ein angebl. Bruchstück Demokrits üb. d. Entdeckung unterirdischer Quellen, Philol. Suppl. 7 (1898), 231—384, für ihre Lehren über Erdbeben u. Vulkanismus Siegfr. Sudhaus im Kommentar z. Gedichte Aetna, Leipz. 1898. F. Ramsauer, D. antike Vulkankunde, Burghausen 1906, Pr. Wilh. Capelle, Erdbeben im Altertum, Neue Jahrb. f. d. klass. Altert. usw. 21 (1908), 603—633. Derselbe, Die Nilschwelle, Neue Jahrb. f. d. klass. Altert. usw. 33 (1914), 317—361 (in Betracht kommen die Ansichten alter φυσικοί 331—361). S. auch L. Chatelain, Mélanges d'archéol. et d'histoire 29, S. 87—101. R. A. Fritzsche, D. Magnet u. d. Atmung in antiken Theorien, Rh. Mus. 57 (1902), 363—391 (berührt Empedokles, Demokrit, Epikur, Straton, Asklepiades v. Bithynien, Platon, Lukrez u. a. Philosophen). L. Philippson, Ὕλη ἀνθρωπίνη p. I: De interiorum humani corporis partium cognitione Aristotelis cum Platonis sententiis comparata, p. II: Philosophorum veterum usque ad Theophrastum doctrina de sensibus, Berlin 1831. E. Chauvet, La philosophie des médecins grecs, Paris 1886. Für die mediz. Lehren antiker Philosophen d. früheren Zeit ist wichtig: Diels, Über die Exzerpte von Menons Iatrika in dem Londoner Papyrus 137, Hermes 28 (1893), 407—434. Ad. Meyer, Wesen u. Geschichte d. Theorie v. Mikro- u. Makrokosmos, Bern 1900 Diss. Joh. Bapt. Egger, Begriff d. Gymnastik b. d. alten Philosophen u. Medizinern, Freiburg i. d. Schweiz o. J. (1903?), Diss. Fragen der Organisation d. menschl. u. tierischen Körpers behandelt Sh. Owen Dickerman, De argumentis quibusdam apud Xenophontem, Platonem, Aristotelem obviis e structura hominis et animalium petitis, Halle a. S. 1909, Diss. Konr. Ziegler, Menschen- u. Weltenwerden, ein Beitr. z. Gesch. d. Mikrokosmosidee, Neue Jahrb. f. d. kl. Altert. usw. 31 (1913), 529—573 (auch separ. Leipz. u. Berl. 1913). H. Diels, Wissenschaft u. Technik bei den Hellenen, Neue Jahrb. f. d. klass. Altertum usw. 33 (1914 I), 1—17 = Antike Technik, Leipz.-Berl. 1914, S. 1—33.

IV. Psychologie.

A. E. Chaignet, Histoire de la psychologie des Grecs, 5 voll., Paris 1887 bis 1892. Über die Unsterblichkeit der Seele nach Ansichten der Alten handeln K. Arnold, Straubing 1864, Progr., erweitert Landshut 1870, Erw. Rohde, Psyche, Seelenkult u. Unsterblichkeitsglaube d. Griechen, Freiburg i. B. u. Leipz. 1894, 5. u. 6. Aufl. Tüb. 1911 (darin sehr wertvolle Beiträge zur Kenntnis einzelner Philosophen). J. F. Hückelheim, Über den Unsterblichkeitsglauben bei d. alten Griechen u. Römern, Warendorf 1903. 1905 Progr. Über die Entwicklung der Lehre vom Geist (Pneuma) in d. Wissenschaft d. Altertums handelt H. Siebeck, Zeitschr. f. Völkerpsychol. 12 (1880), S. 361—407. Derselbe, Über den Begriff d. Bewußtseins in d. alten Philos., Zeitschr. f. Philos. u. philos. Kritik 80 (1882), 213—239. H. Volger, D. Lehre v. d. Seelenteilen in d. a. Philos. I. II, Plön 1892—1893. G. L. Duprat, La psycho-physiologie des passions dans la philosophie ancienne, Archiv f. Gesch. d. Philos. 18 (1905), 395—412. P. Beck, Die Ekstase, Ein Beitrag z. Psychol. u. Völkerkunde, Bad Sachsa 1908. E. Windisch, Über d. Sitz d. denkenden Seele, bes. b. d. Indern u. Griechen, u. eine Etymologie von griech. πραπίδες, Ber. üb. d. Verh. d. sächs. Ges. d. Wiss. philol.-hist. Kl. 43 (1891), 155—203. Th. Boreas, Ἡ δόξα περὶ τῶν σπλάγχνων ὡς ἕδρας τῆς ψυχῆς, Festschrift f. Kontos, Athen 1909. Sh. Owen Dickerman, Some Stock illustrations of Animal Intelligence in Greek Psychology, Transact. of the Amer. Philol. Associat. 42 (1912), 123—130. H. Hielscher, Völker- u. individualpsychol. Unters. üb. d. ält. griech. Philos., Arch. f. d. ges. Psychologie 5 (1905), 125 ff. R. Petsch, Die Lehre v. d. gemischten Gefühlen im Altert., Neue Jahrb. f. d. klass. Altert. usw. 33 (1914), 377—389. H. Ringeltaube, Quaestiones ad vet. philos. de affectibus doctrinam pertinentes, Gött. 1913 Diss. P. Rabbow, Antike Schriften über Seelenheilung u. Seelenleitung I: Die Therapie des Zorns, Leipzig u. Berlin 1914.

V. Sprachphilosophie. Philosophie und Rhetorik.

Über die Sprachphilosophie der Alten handeln Lersch, 3 Bände, Bonn 1838—1841, und H. Steinthal, Geschichte der Sprachw. bei den Griechen und Römern, Berlin 1863—1864, 2. Aufl., 2 Bde., Berlin 1891. 1892. Vgl. Schömann, Die Lehre von den Redeteilen bei den Alten, Berlin 1862. O. Klotz, Philosophorum Graecorum de linguae natura sententiae, Stettin 1875. F. Muller,

De veterum imprimis Romanorum studiis etymologicis I, Utrecht 1910 Diss. S. auch die Liter. z. platonischen Kratylos. Die Beziehungen zwischen Philosophie u. Rhetorik berühren mehrfach Fr. Blaß, D. attische Beredsamkeit, 2. Aufl. 1887—1898, Rich. Volkmann, D. Rhetorik d. Griechen u. Römer, 2. Aufl. 1885, G. Thiele, Hermagoras, Straßburg 1893, E. Norden, D. antike Kunstprosa, Leipz. 1898, 2. Abdr. 1909, H. Liers, Rhetoren u. Philosophen im Kampfe um die Staatsweisheit, Waldenburg 1888 G.-Pr., H. v. Arnim, Sophistik, Rhetorik, Philosophie in ihrem Kampf um die Jugendbildung, Einleitung z. d. Verf. Buch: Leben u. Werke d. Dio v. Prusa, Berlin 1898, U. v. Wilamowitz-Moellendorff, Asianismus u. Atticismus, Hermes 35 (1900), 1—52 (vgl. hier S. 15 ff.), Wilh. Süß, Ethos, Studien z. älteren griech. Rhetorik, Leipz. 1910, Heinr. Gomperz, Sophistik u. Rhetorik, Leipz. u. Berl. 1912, P. Wendland, Hellen.-röm. Kult.² S. 57 ff. S. auch Br. Keil, Hermes 42 (1907), S. 549 Anm. 1, S. 560. Vgl. zu diesem Abschnitt auch unten H. c. auf S. 39* f.

VI. Allgemeine Lebensauffassung, Ethik, Politik, Soziologie, Rechtsphilosophie, Philosophie der Kulturentwicklung im allgemeinen.

Über die Verschiedenheit der ethischen Prinzipien bei den Hellenen und ihre Erklärungsgründe W. Wehrenpfennig, Progr. d. Joachimsthalschen Gymnasiums, Berlin 1856. Sonst handeln über antike Ethik: J. Denis, Histoire des théories et des idées morales dans l'antiquité, 2 vols., Paris 1852, 2. (unveränderte) éd. Paris 1879. C. Martha, Études morales sur l'antiquité, Paris 1880. L. Schmidt, Die Ethik der alten Griechen (nicht nur d. philos. Ethik), 2 Bde., Berlin 1881. Ad. Garnier, De la morale dans l'antiquité, Paris 1865. Ch. Luthardt, Die antike Ethik in ihrer geschichtl. Entwicklung, als Einleitung in die Geschichte der christlichen Moral, Lpz. 1887. Ed. Schwartz, Probleme d. antiken Ethik, Jahrb. d. Hochstifts zu Frankfurt a. M. 1906. Max Wundt, Gesch. d. griech. Ethik. I. Die Entstehung d. griech. Ethik. II. Der Hellenismus, Leipz. 1908. 1911 („sucht d. Gesch. d. griech. Ethik ledigl. als einen Teil d. allgemeinen Entwicklung d. griech. Geistes zu begreifen" u. gibt daher einen breiten kulturgeschichtl. Unterbau; bedeutet dadurch einen wesentl. Fortschritt über seine Vorgänger). Derselbe, Griechische Weltanschauung (Aus Natur u. Geisteswelt Nr. 329), Leipz. 1910. G. L. Duprat, Morale des passions dans la philos. anc., Paris 1909. J. Burnet, Law and nature in Greek ethics, International Journal of Ethics 1897 April. H. Gomperz, Die Lebensauffassung d. griech. Philosophen u. d. Ideal d. inneren Freiheit, Jena u. Leipz. 1904. Gius. Modugno, Il concetto della vita nella filos. greca, Bitonto 1907. A. E. Dobbs, Philosophy and popular morals in ancient Greece, Dublin 1907. E. Sigall, Der Wert d. Lebens im Lichte d. antiken Philosophie, Czernowitz 1907 Pr. M. Marquard, D. pessimistische Lebensauffassung d. Altertums, Erlang. 1905 Diss. (Kempten 1905 Pr.). M. Heinze, D. Eudämonismus in d. griech. Philos., Abh. d. sächs. Ges. d. Wissensch. 1883. M. Wundt, D. Intellektualismus in d. griech. Ethik, Leipz. 1907. J. Walter, Die Lehre v. d. prakt. Vernunft in d. griech. Philos., Jena 1874. L. Credaro, Il problema della libertà di volere nella filosofia dei greci, Rendic. dell' Istituto Lomb. ser. 2 vol. 25 fasc. 9, 10, p. 607 bis 660. Arm. Preis, De ethice Attica, Diss. Hal. 1872. Jahnel, Über den Begriff Gewissen in der griechischen Philos., Gymn.-Pr., Glatz 1872. K. A. Hasenclever, Die Berühr. u. Verwert. des Gewissens in d. Hauptsystemen der griech. Philos., I.-D., Freiburg 1877. — A. Giesecke, De philosophorum veterum quae ad exilium spectant sententiis, Leipz. 1891. E. Wolff, Philanthropie b. d. alten Griechen, Berl. 1902 Pr. Max Schneidewin, Antike Humanität, Berl. 1897 (D. Scipionenkreis Ursprungsstätte d. Humanitätsprinzips). R. Reitzenstein, Werden u. Wesen d. Humanität im Altertum, Straßb. 1907 (D. Begriff geht auf Panaitios zurück). Ed. Stettner, Antike Humanität in moderner Beleuchtung, Bielitz 1912. 1913 Pr. J. Ilberg, Zur gynäkolog. Ethik d. Griech., Arch. f. Religionsw. 13, 1 ff. Zum Liebesproblem (Frauenliebe, Knabenliebe, Ehe) s. auch K. Praechter, Hierokles d. Stoiker, Leipz. 1901, S. 121 ff., Fr. Wilhelm, Rhein. Mus. 57 (1902), 55 ff. (hier S. 55 f. Zusammenstellung d. antiken Literatur). Ders., Rhein. Mus. 61 (1906), 104 f. E. Bickel, s. Nachträge. Erich Bethe, D. dorische Knabenliebe, ihre Ethik u. ihre Idee, Rhein. Mus. 62 (1907), 438—475. Vgl. z. philosoph. Erotik auch Aug. Mayer, Philol. Suppl. 11 (1910), 563. — W. Capelle, Altgriechische Askese, Neue Jahrb. f. d. klass. Altert. usw. 25 (1910), 681—708.

Derselbe, Art. Ascetism in d. Encyclop. of Relig. and Ethics by Hastings and Selbie II, S. 80—87.

Weitere ethische Topoi: Affekte im allgemeinen: Ringeltaube, s. oben S. 31* IV. Zorn: A. Schlemm, Hermes 38 (1903), 588 (Antike Schriften über den Gegenstand u. ihre Filiation). J. Geffcken, Kynika S. 27. Rabbow, s. o. S. 31* IV. Mitleid: O. Herwegen, Das Mitleid in d. griech. Philosophie bis auf d. Stoa, Bonn 1912, Diss. Anstrengung und Erholung: K. Praechter, D. Topos *π. σπουδῆς καὶ παιδιᾶς*, Hermes 47 (1912), 471—476. Freundschaft: L. Dugas, L'amitié antique d'après les moeurs populaires et les théories des philosophes, Paris 1895. G. Bohnenblust, Beiträge z. Topos *π. φιλίας*, Berlin 1905, Berner Diss. Ertragreich für die ethische Topik ist besonders die Literatur über die kynisch-stoische Diatribe, s. unten zu § 59.

Das Verhältnis der Staatslehre zur Ethik behandelt Fr. Filomusi Guelfi, La dottrina dello Stato nell' antiquità greca nei suoi rapporti con l'etica, Napoli 1874. Von Bedeutung auch für die Philosophie Rob. Pöhlmann, Geschichte des antiken Kommunismus u. Sozialismus, 2 Bde., München 1893 bis 1901, 2. Aufl. u. d. Tit.: Gesch. d. sozial. Frage u. d. Sozialismus i. d. antiken Welt, 2 Bde., München 1912. J. Schvarcz, Die Anfänge einer politischen Literatur bei d. Griechen, Anhang z. d. Schrift: Kritik d. Staatsformen d. Aristoteles, vermehrte Ausg., Eisenach 1890. R. Schöll, Die Anfänge einer polit. Liter. bei d. Griech., München 1890. Herm. Henkel, Lineamenta artis graecorum politicae, Berol. 1847; Studien zu einer Geschichte der griechischen Lehre vom Staat, Philologus 9 (1854), 401 ff.; Zur Geschichte der griechischen Staatswissenschaft, G.-Pr., Salzwedel 1863 und 1866; G.-Pr. v. Seehausen i. d. A., Stendal 1867 u. 1869; Studien zur Geschichte der griechischen Lehre vom Staat, Leipzig 1872. Hans v. Arnim, D. polit. Theorien d. Altert., Wien 1910. Jul. Kaerst, Stud. z. Entwickl. u. theoret. Begründung d. Monarchie im Altert, Münch. u. Leipz. 1898 (Histor. Bibl. Bd. 6). V. Mittermann, Die Grundgedanken d. griech. Sozialphilos., Krems 1907 Pr. Heinr. Wolf, Gesch. d. antik. Sozialismus u. Individualismus, Gütersloh 1909 (Gymn.-Bibl. Heft 50). E. Burle, Essai historique sur le développement de la notion de droit naturel dans l'antiquité grecque, Trévoux 1908. L. E. Matthaei, The place of arbitration and mediation in ancient systems of international ethics, The classic. quarterly 2 p. 241 ff. Henri Francotte, Mélanges de droit public grec, Lütt. u. Paris 1910 (betrifft auch Fragen, die in der philos. Staatslehre viel behandelt wurden, wie d. Verhältnis v. Königt. u. Tyrannis). Max. Hodermann, Quaestion. oeconomic. specimen, Berl. Stud. f. klass. Philol. u. Arch. Bd. 16, Heft 4, Berlin 1896. — Hierher gehört auch die in der antiken philosophischen Literatur reich vertretene Gattung der Fürstenspiegel. Vgl. darüber: G. Barner, Comparantur inter se Graeci de regentium hominum virtutibus auctores, Marp. Catt. 1889 Diss. K. Praechter, Antike Quellen d. Theophylaktos v. Bulg., Byz. Zeitschr. 1 (1892), 399—414; Antikes i. d. Grabrede d. Georgios Akropol. auf Johannes Dukas, ebenda 14 (1905), 479 ff. Kurt Emminger, Stud. z. d. griech. Fürstenspiegeln I, Münch. 1906 Pr., II u. III, Münch. 1913 Diss. S. auch d. oben angeführte Arbeit von Kaerst. Für Weiteres s. d. Generalreg. d. Byz. Zeitschr. z. Bd. 1—12 unter „Fürstenspiegel" und d. Literatur z. Seneka, Dion Chrysost., Plutarch, Julian, Themistios, Synesios u. a. Ed. Zeller, Über d. Begriff d. Tyrannis bei d. Griechen, Sitz. d. Berl. Akad. 1887, 1137—1146 = Kl. Schr. I S. 398—409. H. Swoboda, Zur Beurteilung d. griech. Tyrannis, Klio 12, 341 ff. (berührt auch d. Stellung d. Tyrannis in d. philosoph. Konstruktion d. Staatsverfassungen).

A. Veder, Historia philosophiae juris apud veteres, Lugd. Bat. 1832. R. Hirzel, *Ἄγραφος νόμος*, Abhandl. d. philol.-hist. Kl. d. sächs. Gesellsch. d. Wiss., 20. Bd., Leipz. 1900. Derselbe, Themis, Dike u. Verwandtes, ein Beitrag z. Gesch. d. Rechtsidee bei d. Griechen, Leipz. 1907 (vgl. u. a. den Abschnitt über d. Naturgesetz S. 387 ff., wo die hierher gehörigen Ansichten d. alten Philosophen behandelt sind). Derselbe, Der Eid, Leipz. 1902. Derselbe, Die Talion, Philol. Suppl. 11, 407—482. Derselbe, Der Selbstmord, Arch. f. Religionswiss. 11 S. 75—206. M. Voigt, Die Lehre vom jus naturale, aequum et bonum und jus gentium der Römer, Leipz. 1856. (Darin über griechische Lehren, S. 81—175.) Vgl. auch Jherings umfassendes Werk: Geist des römischen Rechts auf den verschiedenen Stufen seiner Entwicklung, Leipz. 1852 ff. u. ö. V. Kirchner, Der Lohn in der alten Philosophie, im bürgerl. Recht, bes. im Neuen Testament, Gütersloh 1908.

Ed. Norden, Beitr. z. Gesch. d. griech. Philos., Jahrbüch. f. klass. Philol. Suppl. 19 (1892), 368 ff.; darin 411—428: Philosoph. Ansichten über die Entstehung d. Menschengeschl., seine kulturelle Entw. u. d. goldene Zeitalter. O. Apelt, Die Ansichten d. griech. Philosophen über d. Anfang der Kultur, Eisenach 1901, Progr. Billeter, Griech. Anschauungen üb. d. Ursprünge d. Kultur, Zür. 1901, Pr. E. Norden, Agnostos Theos, S. 370—374; 397—400. Weitere Liter. über Entstehung u. erste Entwicklung d. Menschengeschlechtes bei Herm. Binder, Dio Chrysost. u. Posidonius, Borna-Leipz. 1905, Diss. v. Tüb., S. 26 Anm. 28. S. auch Rud. Hirzel, Ἄγραφος νόμος S. 79 ff. u. dazu K. Praechter, Hierokl. d. Stoiker S. 39 Anm. 2.

Zur Politik ist antiker Anschauung entsprechend auch die Pädagogik zu stellen. Aus d. Lit. darüber sei hier angeführt: Ad. Busse, D. Anfänge d. Erziehungswiss., Neue Jahrb. f. d. klass. Altert. usw. 13. Jahrg. 2. Abt. S. 465 bis 477. K. Praechter, Die griech.-röm. Popularphilosophie u. die Erziehung, Bruchsal 1886, Pr. Über die Stellung der Philosophie zu den enkyklischen Fächern M. Guggenheim, Zür. 1893, Pr. d. Kantonssch., Ed. Norden, Ant. Kunstprosa II S. 670 ff. A. Stamer, Die ἐγκύκλιος παιδεία in dem Urteil der griech. Philosophenschulen, Kaiserslaut. 1912, Pr.

Über einige für die Ethik wichtige Begriffe vgl. auch unten S. 38* f. *H. b.* (Terminologie).

VII. Philosophie und Religion.

Bei den engen Beziehungen zwischen antiker Philosophie und Religion ist der Aufschwung, den die religionsgeschichtliche Forschung in den letzten Jahrzehnten genommen hat, auch unserer Kenntnis der griechischen Philosophie in hohem Maße zugute gekommen. Besonders nachhaltig haben hier die Arbeiten von Erwin Rohde und Hermann Usener gewirkt. Z. T. durch sie angeregt haben zahlreiche Gelehrte einer jüngeren Generation wie Franz Boll, Franz Cumont, Albrecht Dieterich, Wilh. Kroll, Ludw. Radermacher, Rich. Reitzenstein, Paul Wendland, Rich. Wünsch u. a. durch Forschungen auf den Grenzgebieten der griechischen, orientalischen, ägyptischen, jüdischen und christlichen Religion einer- und der griechischen Philosophie andererseits die Geschichte der letzteren in dankenswertester Weise gefördert. Eine Fülle reichen Wissens auf diesem Gebiete enthalten auch die Arbeiten von W. Roscher. Alle Berührungspunkte dieser weit ausgedehnten Literatur mit der griechischen Philosophie zu verzeichnen ist unmöglich. Nur einiges sei erwähnt, das den Zugang zu Weiterem erschließen kann.

a. Allgemeines. Beziehungen der griechischen Philosophie zu den Religionen Griechenlands, des Orients und Ägyptens.

A. B. Krische, Forsch. auf dem Gebiet der alten Philos. I. Die theolog. Lehren d. griech. Denker, Gött. 1840. C. M. Rechenberg, Entwicklung des Gottesbegriffes in d. griech. Philos., Leipzig 1872, Gött. Diss. Herm. Gilow, Üb. d. Verh. d. griech. Philos. im allgem. u. d. Vorsokratiker im besondern zur griech. Volksreligion, Oldenburg 1876, Berl. Diss. Joh. Geffcken, Antike Kulturkämpfe, Neue Jahrb. f. d. klass. Altert. usw. 15. Jahrg. I S. 593 ff. Edw. Caird, The evolution of theology in the Greek philosophers, Glasgow 1903, ins Deutsche übers. von Hilm. Wilmanns, Halle a. S. 1909. C. du Prel, Die Mystik der Griechen, Leipzig 1888. K. Kiesewetter, Der Okkultismus d. Altertums, bearb. v. L. Kuhlenbeck, Leipzig 1896. Viel auch die Philosophie Berührendes bietet das Archiv f. Religionswissenschaft, begr. v. A. Dieterich, unter Mitwirkung von H. Oldenburg, C. Bezold, K. Th. Preuß, in Verb. mit L. Deubner herausg. von R. Wünsch, sowie die Religionsgesch. Versuche u. Vorarbeiten, begr. v. A. Dieterich und Rich. Wünsch, her. v. R. Wünsch und L. Deubner. In dieser Sammlung sind u. a. erschienen: Lud. Ruhl, De mortuorum iudicio (2. Bd., 2. H. 1903), Carl Thulin, Die Götter des Martianus Capella und die Bronzeleber v. Piacenza (berührt Nigidius Figulus) (3. Bd., 1. H. 1906), Henr. Schmidt, Veteres philosophi quomodo iudicaverint de precibus (4. Bd., 1. H. 1907), Eug. Fehrle, D. kultische Keuschheit im Altertum (6. Bd. 1910), O. Weinreich, Antike Heilungswunder (8. Bd., 1. H. 1909) u. a. Von H. Usener kommen vor allem in Betracht seine Abhandlung über Dreiheit, sowie die im 4. Bde. seiner Kleinen Schriften gesammelten Arbeiten zur Religionsgeschichte, von Erwin

Rohde seine Psyche (s. o. S. 31* IV) und seine Kleinen Schriften. Von Albr. Dieterich berühren die Philosophie besonders die Schriften Abraxas, Leipzig 1891, Nekyia, Leipzig 1893, 2. Aufl. 1914, Mutter Erde, Leipzig 1905, 2. Aufl. 1913, Eine Mithrasliturgie, Leipzig 1903, 2. Aufl. 1910, sowie Aufsätze seiner Kleinen Schriften. Hierher gehören ferner: R. Reitzenstein, Zwei religionsgeschichtl. Fragen, Straßb. 1901; Poimandres, Leipz. 1904; Hellenistische Wundererzählungen, Leipz. 1906; Die hellenistischen Mysterienreligionen, Leipz. u. Berlin 1910; D. Märchen v. Amor u. Psyche bei Apuleius, Leipz. u. Berl. 1912 (berührt kosmogonische Vorstellungen); Hellenistische Theologie in Ägypten, Neue Jahrb. für d. klassische Altertum usw. 13 (1904), 177—194. Fr. Cumont, La religion et les philosophes en Grèce, Journ. des sav. 1908, 113—126; Die Mysterien des Mithra, deutsch v. G. Gehrich, 2. Aufl. Leipz. 1911; Les religions orientales dans le paganisme romain, Paris 1907, ins Deutsche übers. v. G. Gehrich, 2. Aufl. Leipz. 1913; Le mysticisme astral dans l'antiquité, Bull. de l'Acad. royale de Belgique, Classe d. lettr. Nr. 5, Bruxelles 1909, 256 ff.; La théologie solaire du paganisme romain, in: Mémoires présentés par divers savants à l'Acad. des Inscript. et Bell.-Lettr. t. 12 part. 2, Par. 1909; Astrology and religion among the Greeks and Romans, New York and London 1912 (vgl. auch Arch. f. Religionsw. 9, 323 ff.; P. Wendland, Berl. phil. Wochenschr. 1910, 39). Fr. Cumont-Gehrich, Die orient. Religionen in ihrem Einfluß auf d. europäische Kultur d. Altert., in: Die Kult. d. Gegenw., Teil 1 Abt. 3, 1; 2. Aufl. Leipz. 1913. Otto Gilbert, Griech. Religionsphilosophie, Leipz. 1911 (berücksichtigt d. Beziehungen d. Philosophen zu den gegebenen Religionen zu wenig und geht auf die wichtige Spätzeit der griech. Philosophie nicht ein). M. Louis, Doctrines religieuses des philosophes Grecs, Paris (o. J.). Arth. Fairbanks, A handbook of Greek religion, New York 1911. J. Toutain, Études de mythologie et d'histoire des religions antiques, Paris 1909. F. O. Hey, Der Traumglaube der Antike I, München 1908, Pr. Frid. Jaeger, De oraculis quid veteres philosophi iudicaverint, Rostock 1910, Diss. K. Steinhauser, Der Prodigienglaube und das Prodigienwesen d. Griechen, Ravensburg 1911, Tübing. Diss. C. Pascal, Le credenze d'oltretomba nelle opere letterarie dell' antichità classica, Catania 1912. W. Weber, Ägyptisch-griechische Götter im Hellenismus, Groningen 1912. Literarische Fragen aus dem Gebiete der die Religion betreffenden philosophischen Schriften behandelt Car. Reinhardt, De Graecor. theologia capita duo, Berlin 1910, Diss. (auch als Buch erschienen). Den für den Volksglauben wie für die Philosophie bedeutsamen Dämonenglauben berühren u. a. Gust. Wolff in: Porphyr. de philos. ex oraculis haurienda libr. rel., Berol. 1856, p. 214—229, Curt Wachsmuth, Die Ansichten der Stoiker über Mantik u. Dämonen, Berl. 1860, Rich. Heinze, Xenokrates, Leipzig 1892, S. 78—123, Jul. Tamborino, De antiquorum daemonismo, Münster 1909, Diss., vollst. in: Religionsgesch. Versuche und Vorarb. 7. Bd., S. 55—110; die Ansichten der Philosophen über Mantik B. Mulder, Vetustissimorum philosophorum placita de divinatione, Roterod. 1829. Das Grenzgebiet von Religion und Philosophie berühren vielfach auch W. Capelle, Zur antiken Theodicee, Arch. f. Gesch. d. Philos. 20 (1907), 173 bis 195, sowie manche der oben S. 30* angeführten Arbeiten, so besonders die von Boll, Eisler und Roscher. S. auch die Enzyklopädie von Hastings und Selbie oben S. 13* unter *F.* Bousset s. „Nachträge".

b. Griechische Philosophie und Judentum s. unten: Hellenistisch-jüdische Philosophie.

c. Griechische Philosophie und Christentum.

Die große religions- und kulturgeschichtliche Bedeutung der Beziehungen zwischen antiker Philosophie und Christentum hat zur Entstehung einer fast unübersehbaren Literatur geführt, die sich mit den Fragen nach dem Anteil der griechischen Philosophie an der Ausbildung der biblischen und der kirchlichen Lehre, nach den spezifischen Eigentümlichkeiten antik-philosophischer und christlicher Weltanschauung, ihrem gegenseitigen Verhältnis und ihrem Werte beschäftigt. Neben höchst verdienstlichen Werken umfaßt diese Literatur auch zahlreiche Erzeugnisse eines unberufenen Dilettantismus. Vielfach stand theologische Einseitigkeit einer unbefangenen Auffassung im Wege. Doch haben neuerdings auch Theologen in völlig vorurteilsloser Weise sich an den Verhandlungen beteiligt. Zunächst kommt die oben unter *a.* verzeichnete religions-

geschichtliche Literatur großenteils auch hier in Betracht. So befaßt sich beispielsweise Edw. Cairds Evolution of theology in the Greek philosophers auch mit den Einwirkungen der griechischen Philosophie auf die christliche Theologie. Sehr reich an Gelehrsamkeit und anregender Kombination sind die Arbeiten Useners und Reitzensteins. Aus der weiteren Literatur greife ich in chronologischer Folge eine Reihe von Erscheinungen heraus, die verschiedene Standpunkte vertreten und, wie ausdrücklich bemerkt sei, an Wert sehr ungleich sind: Über das Verhältnis zwischen hellenischer und christlicher Ethik handelt Neander in seinen wissenschaftlichen Abhandlungen, hrsg. von J. Jacobi, Berl. 1851 (vgl. auch Neanders oben S. 10* angeführte Vorlesungen). Die Ethik betrifft ferner Muth, Veterum philosophorum de summo bono sententiae cum doctrina Christiana comparatae, Weilburg 1852, Pr. — F. Chr. Baur, Drei Abh. z. Gesch. d. alten Philos. u. ihres Verhältnisses z. Christent., neu hrsg. v. E. Zeller, Leipzig 1876. Ern. Havet, Le christianisme et ses origines[2], Paris 1873. Karl Friedrich Aug. Kahnis, Über d. Verhältnis der alten Philosophie zum Christentum, Leipzig 1875, 1883 Pr., u. in Buchform Leipzig 1884. E. Hatch, Griechentum u. Christentum, deutsch v. E. Preuschen, Freiburg i. B. 1892. G. v. Hertling, Christentum u. griech. Philosophie, Philos. Jahrb. 13 (1901), 1 ff. Derselbe, Le christianisme et la philosophie grecque, Annal. de philos. chrétienne 1901. G. Schelowsky, Der Apologet Tertullianus in seinem Verhältnis zu der griech. Philos., Leipz. 1901, Dissert. P. Wendland, Christentum u. Hellenismus in ihren literar. Beziehungen, Neue Jahrb. f. d. klass. Altert. usw. 9 (1902), 1–19. C. Jentsch, Hellenentum u. Christentum, Leipz. 1903. J. Geffcken, Aus d. literar. Kampfe zwischen Heidentum u. Christentum, Preuß. Jahrb. 114 (1903), 225—253. A. Naegele, Johannes Chrysostomos u. sein Verhältnis zum Hellenismus, Byzant. Zeitschr. 13 (1904), 73—113 (hier S. 97 f. weitere Literatur über das Verhältnis der Kirchenväter, insbesondere der großen Alexandriner u. Kappadokier zur hellenischen Bildung). Max Pohlenz, Die griech. Philosophie im Dienste d. christl. Auferstehungslehre, Zeitschr. f. wiss. Theol. 47 (1904), 241–250. Derselbe, Philos. Nachklänge in altchristlichen Predigten, ebenda 48 (1905), 72–95 (Einfluß der griechischen consolationes auf die großen Kappadokier, im besondern von Plut. π. εὐθυμίας auf Basileios' Predigten u. zweiten Brief). J. P. Mahaffy, The progress of Hellenism in Alexander's empire, Chicago 1905 (berührt auch die Einwirkung des Hellenismus auf das Christentum). J. Geffcken, Altchristl. Apologetik u. griech. Philosophie, Verh. d. 48. Versamml. deutsch. Philologen u. Schulm. zu Hamb. 1905, Leipz. 1906, S. 27–29, Zeitschr. f. d. Gymnasialwesen 60 (1906), 1–13; vgl. auch die Einleitung in desselben Verf. Buch: Zwei griech. Apologeten, Leipz. u. Berl. 1907. Derselbe, Antike Kulturkämpfe, Neue Jahrb. f. d. klass. Altert. usw. 29 (1912), 593—611. P. Wendland, Die hellenistisch-römische Kultur in ihren Beziehungen zu Judentum und Christentum (Handb. z. Neuen Testament I 2), Tüb. 1907, 2. u. 3. Aufl. 1912 (vortreffliche Einführung in die gesamten Kulturverhältnisse, innerhalb deren auch die Philosophie ein wichtiges Ferment bildet). H. Windisch, Taufe und Sünde im ältesten Christentum bis auf Origenes, Tüb. 1908 (berücksichtigt auch die Einwirkungen der griech. Philosophie auf die christl. Lehre). G. Sihler, Testimonium animae or Greek and Roman before Jesus Christ, New York 1908 (wird der griech. Philosophie wie der Antike überhaupt nicht gerecht). Georg Büttner, Basileios des Großen Mahnrede an die Jugend, München 1908, Würzb. Diss. (vgl. dazu M. Pohlenz, Berliner philologische Wochenschrift 1911, 180 ff.). Derselbe, Beiträge zur Ethik Basileios' d. Großen, Landshut 1913, Pr. Mark. J. Daskalakis, Die eklekt. Anschauungen des Clemens v. Alexandrien und seine Abhängigkeit von der griechisehen Philosophie, München 1908, Diss. Georg Heinrici, Hellenismus u. Christentum (Bibl. Zeit- u. Streitfragen, hrsg. v. Franz Kropatschek, V 8), Gr.-Lichterfelde-Berlin 1909. Carl Clemen, Religionsgeschichtliche Erklärung des Neuen Testaments, Gießen 1909 (untersucht die Abhängigkeit des ältesten Christentums von nichtjüdischen Religionen und philosophischen Systemen). Edv. Lehmann, Mystik im Heidentum und Christentum, übersetzt von Anna Grundwitz, Leipz. 1908. Max Pohlenz, Vom Zorne Gottes. Eine Studie über den Einfluß der griech. Philosophie auf das alte Christentum, Gött. 1909. J. Geffcken, Aus der Werdezeit des Christentums, 2. Aufl. Leipz. 1909. Derselbe, Die christl. Martyrien, Hermes 45 (1910), 481 bis 505 (berührt Beziehungen zum philosophischen Märtyrertum [der Philosoph vor dem Tyrannen] in der antiken Welt. S. Lublinski, Die Entstehung des

Christentums aus der antiken Kultur, Jena 1910. Ad. Bauer, Vom Griechentum zum Christentum, Leipz. 1910. Gegen diese Darstellung wendet sich mit Unrecht A. Kahr, Griechentum u. Christentum, Graz 1911. Aug. Dirking, S. Basilii Magni de divitiis et paupertate sententiae quam habeant rationem cum veterum philosophorum doctrina, Münster 1911, Diss. Wilh. Harloff, Untersuchungen zu Lactantius, Borna-Leipz. 1911, Diss. v. Rostock (bespricht die Schrift de falsa sapientia u. behandelt 1. den Kampf gegen die einzelnen Probleme der Philosophie, 2. die Polemik gegen die einzelnen Systeme und deren Vertreter). O. Pfleiderer, Die Vorbereitung des Christentums in der griech. Philosophie, 2. Aufl. (Religionsgesch. Volksb. III 1), Tüb. 1912. Walt. Glawe, Die Beziehungen des Christentums zum griech. Heidentum im Urteil der Vergangenheit u. Gegenwart (Bibl. Zeit- u. Streitfr., 8. Ser. 8. H.), Berl.-Lichterf. 1913. Fr. Boll, Aus der Offenbarung Johannis, Leipzig-Berlin 1914. Über antiken und christlichen Unsterblichkeitsglauben handelt Ludwig Friedlaender, Darstellungen aus der Sittengeschichte Roms⁶ III 770 ff. Antike Philosophie u. Christentum berührende stilistische Probleme erörtert in einer auch für die sachlichen Zusammenhänge sehr fruchtbaren Weise Ed. Norden in den beiden Werken, Die antike Kunstprosa u. Agnostos Theos (s. S. 38* *H. a.*), einem für beide Gebiete in Betracht kommenden literarischen Motiv gilt Karl Holl, Die schriftstellerische Form des griech. Heiligenlebens (s. u. S. 40*). Lehrreich für die philosophisch-religionsgeschichtlichen und literarischen Zusammenhänge ist der Hinweis von R. Reitzenstein u. P. Wendland, Nachr. d. Gesellsch. d. Wiss. zu Gött. philol.-hist. Kl. 1910, 324—334, auf ein heidnisches Gebet der hermetischen Sammlung, das in eine Vereinigung christlicher Gebete aufgenommen wurde, und ein auf der Theodizee des Poseidonios beruhendes heidnisches Gebet, das eine christliche Umgestaltung erfuhr. — Von umfassenderen theologischen Werken ist vor allem Ad. Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte[4], Tüb. 1909, zu nennen.

Die Literatur über den Einfluß bestimmter Schulen, einzelner Philosophen und philosophischer Ausdrucksformen auf das Christentum wird je an ihrem Orte verzeichnet werden. S. Platon, Stoa (Poseidonios, Epiktet, Seneca), kynisch-stoische Diatribe, Neuplatonismus; bei letzterem auch über Rückwirkungen des Christentums auf die antike Philosophie). S. auch Grundriß II[10] S. 21* f. und unter den einzelnen Vertretern der patristischen Philosophie.

VIII. Ästhetik.

Eduard Müller, Gesch. d. Theorie der Kunst bei den Alten, Breslau 1834—37. J. A. Hartung, Lehren der Alten über die Dichtkunst, durch Zusammenstellung mit denen der besten Neueren erklärt, Hamburg und Gotha 1845. E. Egger, Essai sur l'histoire de la critique chez les Grecs, suivi de la poétique d'Aristote et d'extraits de ses problèmes, Paris 1849. Vgl. die betreffenden Abschnitte bei Zimmermann, Geschichte der Ästhetik, Wien 1858, und A. Kuhn, Die Idee des Schönen in ihrer Entwicklung bei den Alten bis in unsere Tage. 2. Aufl., Berlin 1865. J. Walter, Die Gesch. d. Ästhetik im Altert. ihrer begriffl. Entwicklung nach, Lpz. 1893. O. Külpe, Anfänge psychologischer Ästhetik bei den Griechen, Philos. Abhandl. f. Max Heinze S. 101—127. Herm. Abert, Die Musikanschauung des Mittelalters und ihre Grundlagen, Halle a. S. 1905 (handelt auch von der Musikästhetik d. ausgehenden Altertums). Wilh. Börner, D. Künstlerpsychologie im Altertum; ein Beitrag z. Gesch. der Ästhetik, Zeitschr. f. Ästhetik u. allgem. Kunstwissenschaft 7. Bd., S. 82—103. A. E. Haas, Ästhetische u. teleol. Gesichtsp. in der antiken Physik, s. o. S. 29*. E. Stemplinger, Mimesis im philosoph. u. rhetorischen Sinne, Neue Jahrb. f. d. klass. Altert. usw. 21 (1913), 20—36. Guil. Eggerking, De Graeca artis tragicae doctrina imprimis de affectibus tragicis, Berl. 1912, Diss. — S. auch die Liter. zu § 53.

IX. Methodisches. Stellung der Philosophen zu Erscheinungen der Literatur und Geschichte.

U. v. Wilamowitz-Moellendorff, De tragicorum Graec. fragmentis comm., Götting. 1893, Pr. (Beziehungen der Philosophie zur griechischen Poesie). G. Weltring, D. *σημεῖον* in der aristotelischen, stoischen, epikureischen und

skeptischen Philosophie, Bonn 1910, Diss. E. Howald, Die Anfänge d. literar. Kritik b. d. Griechen, Kirchhain N.-L. o. J., Züricher Diss. F. Wipprecht, Zur Entwicklung der rationalistischen Mythendeutung b. d. Griechen I. II, Pr. v. Donaueschingen 1901/2. 1907/8, Tüb. 1902. 1908. W. O. Friedel, De philosophor. Graecor. studiis Homericis I, Merseburg 1879, Pr.; II, Stendal 1886, Pr. Anne Bates Hersman, Studies in Greek allegorical interpretation, Chicago 1906. Car. Reinhardt, De Graecor. theologia capita duo, Berol. 1910, handelt in Kap. 1 de Homeri interpretatione allegorica. Franz Bertram, Die Timonlegende. Heidelb. 1906 (darin Kap. 3: Timons Weiterleben in der Geschichtsschreibung u. der Philosophie). Werner Hoffmann, D. literarische Porträt Alexanders des Großen im griech. u. röm. Altert., Leipz. histor. Abh. Heft 8, Leipz. 1907 (betrifft auch die Stellung der Philosophie zu Alex.). Lud. Eicke, Veterum philosophorum qualia fuerint de Alexandro Magno iudicia, Rostock 1909, Diss. Franz Weber, Alexander d. Gr. im Urteil der Griechen und Römer bis in die konstantinische Zeit, Gießen 1909, Diss. Bernh. Busch, De M. Porcio Catone Uticensi quid antiqui scriptores aequales et posteriores censuerint, Münster 1911, Diss. Vgl. auch A. Dyroff, Cäsars Anticato u. Ciceros Cato, Rhein. Mus. 63 (1908), 587—604.

H. Die Werke der antiken Philosophen unter formalen (sprachlich-stilistischen) und literarischen Gesichtspunkten.

a. Sprachlich-Stilistisches im allgemeinen.

Reich an wertvollen Beobachtungen ist Ed. Norden, Die antike Kunstprosa v. VI. Jahrh. vor Chr. bis in d. Zeit d. Renaissance, Leipz. 1898, 2. Abdr. 1909, sowie auch dessen Agnostos Theos, Leipz. u. Berl. 1913.

b. Terminologie (mit Berücksichtigung auch wesentlich begriffsgeschichtlicher Arbeiten).

An zureichenden terminologischen Untersuchungen, die eine wichtige Grundlage für die Geschichte der Philosophie bilden, herrscht noch großer Mangel, der wie auf dem Gebiete der griechischen Philosophie selbst, so auch auf dem Grenzgebiete dieser Philosophie und der christlichen Patristik sich bemerkbar macht (vgl. Ad. Harnack, Dogmengesch.[4] I S. VIII; s. auch Praechter, Byzant. Zeitschrift 21 [1912], 21 f. und Th. O. Achelis, Wochenschr. f. klass. Philol. 1912, 91). Die gangbaren Lexika sind für terminologische Forschungen unzulänglich. Viel Treffliches bietet und verspricht der lateinische Thesaurus. Ein gleiches Werk für die griechische Sprache ist in absehbarer Zeit nicht zu erwarten. Teilweisen Ersatz bilden Speziallexika und Wortindices zu einzelnen Schriften oder Schriftengruppen. Sehr nützlich ist die Zusammenstellung von Herm. Schöne, Repertorium griech. Wörterverzeichnisse u. Speziallexika, Lpz. 1907, ein Werk, dem eine die notwendigen Mängel des ersten Wurfes ausgleichende und die neuesten Erscheinungen berücksichtigende Neuauflage dringend zu wünschen wäre. Eine analoge Übersicht bietet für die lateinische Lexikographie Paul Rowald, Repertorium lateinischer Wörterverzeichnisse und Speziallexika, Leipz.-Berlin 1914. Unter den vorhandenen Wörterverzeichnissen hebe ich als für die philosophische Terminologie besonders wertvoll hervor: H. Diels, Index verborum zu den Doxographen (Doxographi Graeci p. 707 ff.), W. Kranz, Wortindex zu den Vorsokratikern (Diels, Fragmente d. Vorsokratiker II 2[2]; dazu F. Lortzing, Berliner philol. Wochenschr. 1912, 164 ff.), H. Bonitz, Index Aristotelicus (Bd. 5 d. akadem. Ausg.). Reiches, leider noch wenig ausgebeutetes Material für die Spätzeit der griechischen Philosophie enthalten die Wortindices zu den von der Berliner Akademie herausgegebenen Commentaria in Aristotelem Graeca. Für terminologische Einzeluntersuchungen ist vorbildlich H. Diels, Elementum, Leipz. 1899 (behandelt den „Begriff elementum" und berücksichtigt dementsprechend eingehend auch das griechische *στοιχεῖον*). Von anderen Arbeiten seien hier genannt: Bruno Jordan, Beiträge zu einer Gesch. der philos. Terminologie (*ἀρχή* bei den Vorsokratikern, die Termini bei Anaximander), Arch. f. Gesch. d. Philos. 24 (1911), 449 ff. E. Hardy, Der Begriff d. Physis in d. griech. Philos. I, Berlin 1884 (von Thales bis Sokrates. Sokrates u. Xenophon. Platon. Aristoteles). W. A. Heidel, *Περὶ φύσεως*. A study of the conception of Nature among the Pre-Socratics, Proceed. of the Americ. Acad. of Arts and Scienc. 45 (1910), 77—133. K. Preisendanz, *Φύσις*, Philol. 67

(1908), 474 f. O. Lagercrantz, Elementum, Uppsala (Leipz.) 1911. Wilhelm Capelle, Μετέωρος-μετεωρολογία. Philol. 71 (1912), 414—448. Derselbe, Πεδάρσιος-μετάρσιος, ebenda 449—456. Ders., Artikel Ascetism u. Body (Greek and Roman) in der Encyclopaedia of religion and ethics (s. S. 13*). H. J. Flipse, De vocis quae est λόγος significatione atque usu, Leyden 1902, Diss. (die Geschichte des Begriffs λόγος betreffen die oben S. 29* angeführten Arbeiten von Aall, Trubezkoj u. a. S. auch unten S. 45* [Turchi] und unter Philon von Alex.). E. F. Thompson, Μετανοέω and μεταμέλει in Greek Literature until 100 A. D. Histor. and Linguist. Stud. in lit. relat. to the New Test. vol. 1 part. 5, Chicago 1908 (vgl. auch W. Wrede, Μετάνοια Sinnesänderung, Zeitschr. f. neut. Wissensch. 1, 1, 42 ff., K. Praechter, Byzant. Zeitschr. 21 [1912], 24 u. E. Norden, Agnostos Theos, S. 134 ff.). Über συνείδησις s. Praechter, Byzant. Zeitschr. 21 (1912), 26, P. Ewald, De vocis συνειδήσεως apud scriptores N. T. vi ac potestate, Lips. 1883, Norden, Agnostos Theos, S. 136 Anm. 1, R. Mulder, De conscientiae notione quae et qualis fuerit Romanis, Lugd. Bat. 1908, Diss. v. Amsterdam. Arth. Elias, De notione vocis clementiae apud philosophos veteres et de fontibus Senecae librorum de clementia, Regimonti 1912. K. Koch, Quae fuerit ante Socratem vocabuli ἀρετή notio, Jena 1900, Diss. J. Ludwig, Quae fuerit vocis ἀρετή vis ac natura ante Demosthenis exitum, Leipz. 1906 (berücksichtigt die Philosophen nur beiläufig). Beachtenswert für die Begriffsentwicklung von ἀρετή sind auch die Bemerkungen von Walter Seyffert, De Xenophontis Agesilao quaestiones, Gött. 1909, Diss., cap. 2. Rud. Schultz, Αἰδώς, Rostock 1910, Diss. Paul Stein, Τέρας, Marb. 1909, Diss. (Gebrauch bei Platon, Aristoteles u. a.). Mart. Rudolph, Πόρος, Marb. 1912, Diss. Rud. Hirzel, Οὐσία, Philol. 72 (1913), 42—64. Paul Shorey, Φύσις μελέτη ἐπιστήμη, Transact. of the Amer. philol. assoc. 40 (1910), 185—201. Derselbe, Ἀντιστροφὴ σὺν ἀντιθέσει, Class. philol. 8, 228. W. H. S. Jones, A note on the vague use of θεός, Class. rev. 27 (1913), 252 ff. W. Gundel, Beiträge z. Entwicklungsgesch. d. Begriffe Ananke u. Heimarmene, Gießen 1914, Habil.-Schr. R. Fischer, De usu vocabulorum ap. Cicer. et Senecam philos. Graec. interpret., Freib. i. Br. 1914, Diss. Hierher gehören auch die Arbeiten über φιλόσοφος, φιλοσοφία, σοφία, s. Liter. zu § 1, σοφιστής, s. o. S. 2, unten zu § 27. Vgl. ferner Gillespie u. Ritter über εἶδος und ἰδέα unter Platon (zu § 40), P. van Braam über ἁμαρτία bei Aristoteles unter Aristot. (zu § 47), R. H. Tukey über den stoischen Gebrauch von λέξις und φράσις unter Stoa (zu § 56), O. Tescari über ἀνταναπλήρωσις und ἰσονομία, E. Bignone über ὁμοιότητες unter Epikureismus (zu § 60. 62). S. auch Weltring über σημεῖον oben S. 37* und vgl. die S. 12* f. aufgeführten lexikalischen Werke. — Reiley s. Lukrez u. Cicero. Auch für die philos. Terminologie sind zu berücksichtigen Leop. Schmidt, Register der ethischen Ausdrücke der Griechen, in d. Verf. Ethik d. alten Griechen II S. 485 ff., Mart. Hoffmann, Die ethische Terminologie bei Homer, Hesiod und den alten Elegikern und Iambographen, Tüb. 1914.

c. Literaturformen und Verwandtes.

Auch hier sind Ed. Nordens zu *a.* angeführte Werke Ant. Kunstprosa und Agnostos Theos fruchtbringend. Über eine Hauptform philosophischer Darstellung, den *Dialog*, handeln Herm. Schlottmann, Ars dialogorum componendorum quas vicissitudines apud Graecos et Romanos subierit, Rostock 1889, Diss. und Rud. Hirzel in dem ungemein anregungsreichen, auch die inhaltliche Seite der Dialoge berücksichtigenden Werke: Der Dialog, 2 Bde., Leipz. 1895. Hierher gehören ferner K. Fries, D. philos. Gespräch von Hiob bis Platon, Tüb. 1904, Vilh. Kiaulehn, De scaenico dialogorum apparatu capita tria, Halis Sax. 1913, Diss. Die antike *Predigt* besprechen v. Wilamowitz, Der kynische Prediger Teles (Antigonos von Karystos Exkurs 3, S. 292 ff.) und P. Wendland, Hellen.-röm. Kultur² S. 91 (griech.-philos. u. christl. Predigt). Vielfach berühren die antike Predigt die später anzuführenden Arbeiten über die kynisch-stoische Diatribe. Von weiterer hierher gehöriger Literatur seien genannt: K. Buresch, *Consolationum* a Graecis Romanisque scriptarum historia critica, Leipz. Stud. 9, 1, 1886 (vgl. dazu auch Skutsch bei Pauly-Wissowa s. v. Consolatio ad Liviam; Lier, Philol. 62, S. 450, Anm. 7; Berl. phil. Wochenschr. 1909, 469). P. Hartlich, De *exhortationum* a Graecis Romanisque scriptarum historia et indole, Leipz. Stud. 11 (1889), 207—333. Vgl. zur Literatur der *Προτρεπτικοί* auch die Arbeiten von Rainfurt (s. u.

Galen) und Wagner (De Sallust. prooem. font., s. u. Poseidonios), Gerhäusser (s. u. Poseidonios). Rudolph Vetschera, Zur griechischen *Paränese*, Smichow 1912. Koepke, Über die Gattung der *ἀπομνημονεύματα*, Brandenburg 1857. *Einleitungen in die Philosophie* bespricht Ludw. Baur, Domin. Gundissalinus, De divis. philosophiae, Münster 1903, S. 325 ff. Vgl. auch Mommert in der Ausgabe von Porphyrios' *ἀφορμαί* S. XXVIII. Zur *Εἰσαγωγή*-Literatur s. auch E. Norden, Hermes 40 (1905), 508 ff. (zur Philosophie 510). A. Baumstark, Aristoteles b. d. Syrern v. 5. bis 8. Jahrh., Leipz. 1900, S. 133 ff. *Ἐπιτομαί*: Mommert in der Ausgabe von Porphyr. *ἀφορμαί* S. XXVIII. *Διάλεξις, διάλογος*: v. Arnim, Leben und Werke des Dio v. Prusa, S. 279 ff. *Διάλεξις, μελέτη*: Dürr, Sprachl. Untersuch. zu Maximus Tyrius, S. 5 ff. *Nachgeschriebene Vorträge* (Predigten und Kathedervorträge, Kollegienhefte): Freudenthal, Hellenist. Stud. III S. 303; v. Arnim, Leben u. Werke des Dio v. Prusa, S. 172 ff., 282 ff.; Wendland, Gött. gel. Anz. 1901, S. 780, 1; Praechter, Gött. gel. Anz. 1904, S. 390; 1905, S. 518 f.; 1906, S. 903; Byzant. Zeitschr. 18 (1909), 523 ff.; Hense, Praef. zu Musonius. Über das bei nachgeschriebenen Kollegien in unseren Handschriften mehrfach in der Überschrift stehende *ἀπὸ φωνῆς* c. gen. („nach dem mündlichen Vortrag des Professors x.") s. D. Serruys, Rev. de philol. 35, 71—74. Zu dem für die Einleitung exegetischer Vorträge feststehenden Dispositionsschema (*ὁ σκοπός, τὸ χρήσιμον, τὸ γνήσιον, ἡ τάξις τῆς ἀναγνώσεως, ἡ αἰτία τῆς ἐπιγραφῆς, ἡ εἰς κεφάλαια διαίρεσις, ὑπὸ ποῖον μέρος ἀνάγεται τὸ παρὸν σύγγραμμα, ὁ τρόπος τῆς διδασκαλίας*) vgl. O. Immisch, Philol. 63 (1904), S. 34, Anm. 2; Brinkmann, Rhein. Mus. 61 (1906), 118; 64 (1909), 539 ff. 573. 579; Praechter, Byzant. Zeitschr. 18 (1909), 530. Über ein anderes zehn Punkte umfassendes Schema, das den Kommentaren zu den arist. Kategorien vorangestellt zu werden pflegte, s. Baur, Gundissalinus S. 329, Praechter a. a. O. 527 ff. *Die Synkrisis* in der antiken Literatur behandelt O. Hense, Freib. i. Br. 1893, Pr. S. auch C. Waites, Harv. stud. in class. philol. 23 (1912), 1 ff. (Prodikos' Allegorie und ihre Nachahmungen), J. Alpers, Hercules in bivio, Gött. 1912 Diss., H. Scharold, D. Mythus v. Herakl. am Scheidewege, Blätter f. d. Gymnasialschulwesen 50 (1914), 209 ff. S. auch die Literatur zu Prodikos. *Philosophen-Aretalogien* bespricht R. Reitzenstein, Hellen. Wundererzähl., Leipz. 1906. Erzählungen in der Popularphilosophie R. Reitzenstein, D. Märchen von Amor und Psyche bei Apuleius, Leipz.-Berl. 1912, S. 38 ff., *Idealbilder in Form von Lebensbeschreibungen* (bei den Pythagoreern; Philostratos) Karl Holl, Die schriftstellerische Form des griech. Heiligenlebens, Neue Jahrb. f. d. klassische Altertum usw. 29 (1912), 406—427. Eine besonders für die philosophische Darstellung wichtige Literaturform ist Gegenstand der Abhandlung von Friedrich Ullrich, Entstehung und Entwicklung der Literaturgattung des *Symposion*, Würzburg 1908. 1909, Pr. — J. Geffcken, Studien z. Gesch. d. griech. *Satire*. I. Grundlinien einer Gesch. d. griechischen Satire, Neue Jahrb. f. d. klass. Altertum usw. 27 (1911), 393 ff. II. Die menippische Satire, der satir. Roman, Lukian, Oinomaos' *Γοήτων φωρά*, Julian, ebenda S. 468 ff. Derselbe, *Briefe* antiker Philosophen an Frauen, Preuß. Jahrb. 122 (1905), 427—444. Arnold. Schumrick, Observationes ad rem librariam pertinentes de *σύνταξις, σύνταγμα, πραγματεία, ὑπόμνημα* vocabulis, Marburg 1909, Diss. I. Bruns, Das *literarische Porträt* d. Griechen im fünften und vierten Jahrh. vor Chr. Geb., Berlin 1896; mit den Philosophen beschäftigen sich S. 201—424. G. Misch, Gesch. d. *Autobiographie*, 1. Bd.: Altertum, Leipz. 1907 (betrifft u. a. Heraklit, Seneka, Epiktet, Mark Aurel). *Plagiatvorwürfe* auch auf dem Gebiete der philosophischen Literatur behandelt Ed. Stemplinger, Das Plagiat in der griech. Liter., Leipz. u. Berlin 1912 (s. auch K. Hosius, Neue Jahrb. 16 [1913], 176—193). Vieles auch für die philosophische Literatur Beachtenswerte gibt H. Mutschmann, *Inhaltsangabe und Kapitelüberschrift* im antiken Buch, Hermes 46 (1911), 93—107 (hier u. a. auch über *Sammelwerke, Kompendien, Εἰσαγωγαί*). Dringendes Bedürfnis wäre eine *Geschichte des philosophischen Kommentars*, wofür in der von der Berliner Akademie veranstalteten Sammlung der griech. Aristoteleskommentare und anderen neuerdings in gesichteten Texten edierten Kommentaren reiches Material bereit liegt. Einige wesentliche Punkte sind berührt von K. Praechter, Byzant. Zeitschrift 18 (1909), 520 ff. S. auch Leo, Nachr. d. Ges. d. Wiss. zu Gött. 1904, 257 ff., Wendland, Gött. gel. Anz. 1906, 359 f.

Vgl. zu diesem Abschnitt besonders auch das unten (§ 59) über die literarische Form der *kynischen Diatribe* Bemerkte. W. W. Jäger, K. Gronau und W. Bousset s. „Nachträge".

d. Die griechische Philosophie in syrischer, arabischer und armenischer Überlieferung.

Aug. Müller, Die griech. Philosophen in d. arab. Überl., Halle a. S. 1873, Festschrift der Franckeschen Stiftungen. Joh. Geo. Wenrich, De auctorum Graec. versionibus et commentariis Syriacis, Arabicis, Armeniacis Persicisque commentatio, Lipsiae 1842. Ant. Baumstark, Aristoteles bei den Syrern vom V.—VIII. Jahrh. I, Leipz. 1900, S. V ff., wo auch ältere Literatur verzeichnet ist. Derselbe, Oriens Christianus Bd. 5. Zwei neu aufgefundene Schriften der graeco-syrischen Literatur, aus dem Syrischen übersetzt von Victor Ryssel, Rhein. Mus. 51 (1896), 1—20; 318—320 (philos. Inhalts). Neu aufgefundene graeco-syrische Philosophensprüche über die Seele; aus dem Syrischen übersetzt von Victor Ryssel, ebenda 529—543.

J. Sammlungen einzelner Beiträge.

Aus den Jahrbüchern verschiedener Akademien hat Michael Hissmann in dem Magazin für die Philosophie und ihre Geschichte, 6 Bde., Göttingen und Lemgo 1778—1782, Abhandlungen zusammengestellt, wovon viele sich auf die alte Philosophie beziehen, insbesondere über Thales und Anaximander vom Abt von Canaye, über Pythagoras von De la Nauze und von Fréret, über Empedokles von Bonamy, über Anaxagoras vom Abt le Batteux und von Heinius, über Sokrates vom Abt Fraguier, über Aristippos von Le Batteux, über Platon vom Abt Garnier, über Kallisthenes von Sevin, über Euhemeros von Sevin, Fourmont und Foucher, über Panaitios und über Athenodoros von Sevin, über Musonius und über Sextius von De Burigny, über den Kyniker Peregrinus von Capperonier, über Proklos von De Burigny. — H. Siebeck, Untersuchungen zur Philosophie der Griechen, Halle 1873, 2. Aufl. Freiburg i. B. 1888 (enthaltend 1. Über Sokrates' Verhältnis zur Sophistik, 2. Platos Lehre von der Materie, 3. Zur Chronologie der platon. Gespräche, 4. Zu Aristoteles, 5. Zur Katharsisfrage, 6. Die Umbildung der aristot. Naturphilos. in die der Stoiker). — Gust. Teichmüller, Studien zur Geschichte der Begriffe, Berlin 1874 (enthaltend 1. Anaximandros, 2. Anaximenes, 3. Platon, Von der Unsterblichkeit der Seele, 4. Platon und Aristoteles, 5. Anaximandros. Zweite Untersuchung, 6. Xenophanes). — Neue Studien zur Geschichte der Begriffe, I—III, Gotha 1876—1879 (I. Herakleitos, II. Pseudohippokrates de diaeta, Herakleitos als Theolog, Aphorismen, III. Die praktische Vernunft bei Aristoteles). — Literarische Fehden im 4. Jahrhundert v. Chr., Bd. 1 u. 2, Breslau 1881—1884 (I. Chronologie der platonischen Dialoge der ersten Periode. Plato antwortet in den Gesetzen auf die Angriffe des Aristoteles. Der Panathenaikus des Isokrates. II. Zu Platons Schriften, Leben und Lehre. Die Dialoge des Simon). (T.s Schriften sind anregend, voll neuer und fruchtbarer Gesichtspunkte, die Resultate entbehren vielfach der festen Begründung.) — E. Zeller, Vorträge und Abhandlungen und Kleine Schriften s. o. S. 12*. — Friedr. Nietzsche, Werke; in Betracht kommt besonders Bd. 19 (Philologica Bd. 3): Unveröffentlichtes zur antiken Religion und Philosophie, herausgegeben von O. Crusius und W. Nestle, Leipzig 1913. — O. Apelt, Beiträge zur Geschichte der griechischen Philosophie, Lpz. 1891 (1. Untersuchungen über den Parmenides des Plato, 2. Die Ideenlehre in Platos Sophistes, 3. Die Kategorienlehre des Aristoteles, 4. Zur Metaphysik des Aristoteles, 5. Die Widersacher der Mathematik im Altertum, 6. D. stoischen Def. der Affekte u. Posidonius, 7. Idee der allgemeinen Menschenwürde u. die Kosmopolitiker im Altertum, 8. Der Sophist Hippias). — E. Norden, Beiträge zur Geschichte der griechischen Philosophie, Jahrbücher für klassische Philologie, Supplem. 19 (1892), S. 368—462. — E. Dümmler, Kleine Schriften, I. Bd. Zur griechischen Philosophie, Leipz. 1901. Ch. Waddington, La philosophie ancienne et la critique historique, Paris 1904. Hierher gehören ferner Jak. Bernays' Gesamm. Abhandlungen (herausgegeben von H. Usener, 2 Bde., Berlin 1885), Vahlens Academica und Gesamm. philolog. Schriften, Useners Vortr. u. Aufsätze (darin die Abhandlung über die Organisation der wissensch. Arbeit), Th. Gomperz' Hellenika und die Kleinen Schriften von Rohde, Usener, Dieterich u. a. Viel Anregendes bieten Ed. Schwartz' Charakterköpfe aus der antiken Literatur, 1. Reihe,

4. Aufl. Leipz. 1912 (darin: Sokrates und Plato; Polybios und Poseidonios; Cicero). 2. Reihe, 2. Aufl. Leipz. 1911 (darin: Diogenes der Hund und Krates der Kyniker; Epikur). R. C. Jebb, Hellenica; a collection of essays on Greek poetry, philosophy, history and religion, Oxford and Cambridge 1880 (darin über die Erziehungstheorie in Platons Staat, den aristotelischen Staatsbegriff, Epikur, Xenophon). A. W. Benn, The greek philosophers, 2 Bde., London 1882 (Sammlung einzelner früher an anderen Orten erschienener Aufsätze).

K. Werke nicht speziell philosophiegeschichtlichen Inhaltes, die aber auch für die Geschichte der Philosophie von Bedeutung sind.

J. A. Fabricius, Bibliotheca Graeca sive notitia veterum scriptorum Graecorum, 14 Bde., Hamburg 1705—1728, ed. IV. cur. C. G. Harleß, 12 Bde., Hamburg 1790—1809. Derselbe, Biblioth. Latina, Hamb. 1697, nunc melius delecta etc. diligentia J. A. Ernesti, 3 Bde., Leipzig 1773—1774 (als Materialsammlungen auch heute noch von Wert). Vgl. ferner die oben S. 22* f. unter *A.* angeführten Werke von Engelmann-Preuß und Klußmann.

Berücksichtigt ist die Philosophiegeschichte in den Werken über Geschichte d. griech. u. d. röm. Literatur u. einzelner die Philosophie berührender Zweige derselben. Reiche zuverlässige Belehrung bietet insbesondere die in ihrer Neubearbeitung treffliche Geschichte der griech. Literatur von Wilh. v. Christ, unter Mitwirkung von Otto Stählin bearbeitet von Wilh. Schmid, I[6] München 1912: II 1[5] München 1911; II 2[5] München 1913. Geistvoll und anregend durch eine Fülle neuer Auffassungen ist U. v. Wilamowitz-Moellendorffs Griech. Liter. d. Altert.[3] in der Kultur der Gegenwart Teil 1 Abt. 8, Leipz. 1912. Sehr förderlich sind ferner die Darstellungen der griech. u. röm. Literatur von Erich Bethe, Paul Wendland und Ed. Norden in der Einleitung in die Altertumswissenschaft, her. von Alfr. Gercke u. Ed. Norden I[2]. Vielfach besonders für die Sophistenzeit betrifft auch die philosoph. Literatur Fr. Blaß, Die attische Beredsamkeit[2], Leipz. 1887—1898. Für eine bestimmte Periode d. griech. Liter. bietet das Material in gewissenhaftester Sammlung und Verarbeitung Franz Susemihl, Gesch. d. griech. Liter. in d. Alexandrinerzeit, Leipz. 1891—1892. Für die Philosophie bei den Römern kommen in erster Linie die Geschichten der römischen Literatur von Teuffel, II[6] III[6] neu bearb. von Wilh. Kroll und Franz Skutsch, Leipz. u. Berl. 1910—1913, Mart. Schanz I[3] II[3] München 1907—1913, III[2] München 1905, IV 1[2] München 1914, Fr. Leo (Kultur der Gegenw. Teil 1 Abt. 8) in Betracht. Die spätantike Literatur berührt K. Krumbacher, Gesch. d. byzant. Lit.[2], München 1897, Die griech. Liter. d. Mittelalters, Kultur d. Gegenw. Teil 1 Abt. 8. Über die von der Forschung der neueren Zeit zur antiken Philosophie in immer engere Beziehungen gerückte altchristliche Literatur orientieren u. a. O. Bardenhewer, Gesch. d. altkirchl. Liter. 3 Bde. (geht jetzt bis z. 4. Jahrh. einschl. [mit Ausschluß der Schriftsteller syrischer Zunge]; wird fortgesetzt), Freiburg i. Br. 1902—1912; 1. und 2. Bd. in 2. Aufl. 1913. 1914. Derselbe, Patrologie[3], Freiburg i. Br. 1910 (bis zum 8. Jahrh.), Ad. Harnack, Geschichte der altchristlichen Literatur bis Eusebius (einschl.), Leipzig 1893—1904, G. Krüger, Geschichte der altchristlichen Literatur in den ersten drei Jahrh.[2], Freib. i. B. 1898, H. Jordan, Gesch. d. altchristl. Liter. Leipz. 1911, O. Stählin in dem Abschnitt „Christl. Schriftsteller" in der Griech. Literaturg. von Christ-Schmid, P. Wendland in seiner Gesch. d. griech. Prosa bei Gercke-Norden. Von Arbeiten spezielleren Inhalts sei hier noch genannt: Fr. Leo, Die griech.-röm. Biographie nach ihrer literarischen Form, Leipz. 1901. Unter den Geschichtswerken ist Ed. Meyers Gesch. d. Altertums hervorzuheben. Manchen Nutzen für das Verständnis der Bedeutung der Philosophie in der ersten Kaiserzeit bringen Friedländers Darstellungen aus der Sittengeschichte Roms, 8. Aufl. Leipz. 1910.

Zu § 8. Vorbereitung der griechischen Philosophie. Beziehungen zum Orient. Theologische, kosmologische und gnomische Dichtung. Die der Abhängigkeit der griech. Philos. vom *Orient* gewidmeten Werke von Röth u. Gladisch s. unter Liter. zu § 10. Zur Kritik vgl. Zeller, Phil. d. Griech. I 1[5] S. 27 ff. Eine weitgehende Beeinflussung der Griechen, insbesondere des Demokrit, durch die indische Philosophie nimmt an Mabilleau in seiner Histoire de la philosophie atomistique (vgl. dazu Lortzing, Burs. Jahresb. 96 [1898] S. 212). Abhängigkeit der Griechen von einer bei den Orientalen vertretenen Urweisheit behauptet O. Willmann in

seiner Gesch. des Idealismus. Über den Zusammenhang der indischen Philosophie mit d. europäischen handelt auch R. Garbe, Phil. Monatsh. 1893, 513—530. S. auch A. Weber, Die Griechen in Indien, Sitzungsber. d. Berl. Akad. 1890. v. Eckstein, Über d. Grundlagen d. indischen Philosophie u. den Zusammenhang mit den Philosophemen der westlichen Völker, Indische Studien II, S. 369 bis 388. L. v. Schröder, Pythagoras und die Inder (s. u. unter Pythagoras). Fr. Schäfer, Quid Graeci de origine philosophiae a barbaris ducenda existimaverint secundum Laërtii Diogenis prooemium exponitur, Lpz. 1877, Diss. In die antike Überlieferung von den ältesten Beziehungen der Barbaren zu griechischer Weisheit spielt auch die *Anacharsislegende* herein, der die kynische Schule ihr Gepräge aufgedrückt hat: Rich. Heinze, Anacharsis, Philol. 50 (1891), 458—468, K. Praechter, Arch. f. Gesch. d. Philos. 11 (1898), 513 f., Pet. von der Mühll, Das Alter d. Anacharsislegende, in: Festgabe Hugo Blümner überr., Zürich 1914, 425—433. Für das Verhältnis der ältesten griech. Wissenschaft zum Orient bieten Vorzügliches die im Texte S. 14 genannten Arbeiten von Franz Boll. Vgl. auch Burnet, Early Gr. philos.² p. 17 ff. (S. 13 ff. der Übers.). Fr. Cumont, Babylon u. die griech. Astronomie, Neue Jahrb. f. d. klass. Altert. usw. 27 (1911), 1—10. F. W. v. Bissing, Ägyptische Weisheit u. griech. Wissenschaft, Neue Jahrb. f. d. klass. Altertum usw. 29 (1912), 81—97. W. Capelle, ebenda 33 (1914), 332 f.

Die reichhaltige Literatur, welche auf die *vor der eigentlichen Philosophie liegenden Spekulationsformen* geht, kann hier nicht in extenso angeführt werden. Für die prinzipielle Seite vgl. Wilh. Wundt, Kult. d. Gegenw. Teil I Abt. V S. 1 ff. Im übrigen mögen in Erinnerung gebracht werden: K. F. Nägelsbach, Homerische Theologie, 2. Aufl. bearb. v. G. Autenrieth, Nürnberg 1861, u. dessen Nachhomerische Theologie des griech. Volksglaubens bis auf Alexander, Nürnb. 1857, auch die betreffenden Schriften von Creuzer und von Voß, die einschlägigen Partien in Grotes Geschichtswerk, die „Populären Aufsätze" von Lehrs, Prellers griechische Mythologie in der Bearbeitung von Robert, Aufsätze, wie der von Ramdohr, Zur homerischen Ethik (in Programmen des Johanneums zu Lüneburg, 1865. 1867). Sehr lehrreich ist G. Finsler, Homer, Leipz. u. Berl. 1908 (wichtig besonders die Abschnitte: Der homerische Mensch S. 317 ff. [darin Psychologisches, Handlungsfreiheit u. Verantwortlichkeit, Lebensanschauungen], die Religion S. 391 ff., Tod u. Jenseits S. 463 ff.); 2. Aufl. 1. Teil: Der Dichter u. seine Welt, Leipz.-Berl. 1913. Petersen, Ursprung u. Alter der hesiodischen Theogonie, Progr., Hamb. 1826. Die Reste der orphischen Lit. sind herausgegeben von G. Hermann, Leipz. 1805, E. Abel, Prag 1885. S. auch „Nachträge". Lobeck, De carminibus Orphicis, Königsb. 1824, De Orphei aetate, ebd. 1826, Aglaophamus s. de theol. myst. Graecorum causis, 2 Bde., ebd. 1829. K. Eichhoff, De Onomacrito Atheniensi, Gymn.-Progr., Elberfeld 1840. Bernh. Büchsenschütz, De hymnis Orph., diss. Berol. 1851. Gerhard, Über Orpheus u. die Orphiker, in den Abh. der Berliner Akad. d. Wiss., hist.-philos. Kl., 1861. J. A. Hartung, Die Religion u. Mythologie der Griechen, Leipz. 1865 (der eine Verdüsterung in Glaubenssachen durch Einführung ägyptischen, phönikischen und phrygischen Aberglaubens in dem Treiben des Kreters Epimenides und des Onomakritos erkennt). P. R. Schuster, De veteris orphicae theogoniae indole atque origine, accedit Hellanici theogonia orphica, Leipz. 1869. O. Gruppe, Die griech. Kulte u. Mythen in ihren Beziehungen zu den orientalischen Religionen, I. Bd., Leipz. 1887. Derselbe, Griech. Mythologie u. Religionsgeschichte, in Iw. v. Müllers Handb. d. klass. Altertumswiss. V 2. Otto Kern, De Orphei Epimenidis Pherecydis theogoniis quaestiones crit., Berl. 1888 (vertritt die Ansicht, daß die sogen. rhapsodische Theogonie dem 6. Jahrh. angehört); Theogoniae Orphicae fragmenta nova, Hermes 23 (1888), 481—488. Th. Taylor, Orpheus, his life, writings and theology, in: The Platonist, III, S. 441—448, 516—527. O. Gruppe, D. rhapsod. Theogonie und ihre Bedeutung innerhalb der orph. Lit., Jahrb. f. kl. Philol., Supplementb. 17 (1890), 689—747, F. Susemihl, De theogoniae Orphicae forma antiquissima, Ind. schol. Gryphisw. 1890; Ders., Z. d. orph. Theogonien, Jahrbb. f. Philol. 141 (1890), 820—826. Ferd. Dümmler, Zur orphisch. Kosmologie, Arch. f. Gesch. d. Ph. 7 (1894), 147—153. S. auch Rohde, Psyche, S. 414 ff.². Ernst Maaß, Orpheus. Untersuch. z. griech.-römischen, altchristl. Jenseitsdicht. u. Relig., 1895, dazu Dümmler, Kl. Schr., II, S. 273—280. E. Rohde, Kl. Schr. II 293—313. P. Tannery, Sur la première théog. orphique,

A. f. G. d. Ph. 11 (1898), 13—17. W. F. Warren, The earliest cosmogonies, New York 1909. J. Dörfler, Vom Mythos zum Logos, Freistadt 1914.

Über *Pherekydes* handeln: Friedr. Wilh. Sturz (Gerae 1789; 1798), Leipzig 1824; L. Preller, Die Theogonie des Ph. v. S., Rhein. Mus. f. Philol., N. F. 4 (1846), 377—389, auch in Prellers ausgew. Aufs. hrsg. von R. Köhler, Berl. 1864, S. 350—361. R. Zimmermann, Über die Lehre des Ph. v. S. und ihr Verhältnis zu außergriechischen Glaubenskreisen, Zeitschr. f. Philos. 24 (1854), wiederabgedr. in Z.s Stud. u. Krit., Wien 1870, S. 1—35. Joh. Conrad, De Pherecydis Syrii aetate atque cosmologia, diss. Bonnensis, Confluentibus 1856. Aless. Chiappelli, Della teogonia di Ferecide di Syros, Rom 1889. Dam. Spiliotopulos, *Περὶ Φερεκύδου τοῦ Συρίου καὶ τῆς Θεογονίας αὐτοῦ*, Erlang. 1890, Diss. H. Diels, Zu Ph. v. S., A. f. G. d. Ph. 1 (1888), 11—15. Derselbe, Zur Pentemychos des Ph., Sitz. d. Ak. d. W., Berl. 1897, 144—156 (Behandlung eines neu gefundenen längeren Stücks der Pentem.). Zum Pherekydesfragment Bodl. ms. Gr. class. f. 48 p Fr. Blaß, Rhein. Mus. 55 (1900), 101 f. C. Fries, Zu Pherekydes von Syros, Wochenschr. f. klass. Philol. 1903, 47—50. Vgl. auch die oben genannte Diss. von O. Kern.

Über *Epimenides* v. Kreta handelt H. Diels, Sitzungsber. d. Berl. Ak. 1891, S. 387—403, vorher Schultess, De Epim. Crete, Bonn 1877. Demoulin, Epiménide, Bruxelles 1901 (Bibl. de l'univ. de Liège XII) p. 3 ff. Vgl. auch O. Kern oben.

Sieben Weise: Karl Dilthey, Griech. Fragmente, Heft I: Fragmente der sieben Weisen, ihrer Zeitgenossen und der Pythagoreer, Darmst. 1835. H. Wiskemann, De Lacedaemoniorum philosophia et philosophis deque septem quos dicunt sapientibus, Lac. discipulis et imitatoribus, Herzfeld 1840. Otto Bernhardt, Die sieben Weisen Griechenlands, Gymn.-Progr., Sorau 1864. Frc. Aem. Bohren, De septem sapientibus, Bonnae 1867. F. Lortzing, Zur Wiener Apophthegmensammlung, I. Über die Quellen der den sogen. *σοφοί* beigelegten Aussprüche, Philol. 43 (1884), 219—233. Guil. Brunco, De dictis VII sapientium a Demetrio Phalereo collectis, in: Act. sem. Erlang. 1883, III, 299—397. E. Wölfflin, Sprüche der sieben Weisen, Sitzungsber. der bayr. Akad. 1886, S. 287—298. W. Studemund, Über die Sprüche der sieben Weisen in den Codd. Paris. 1720 u. 1773, Wochenschr. f. klass. Philol. 3 (1886), 1584—1596. Zu *Σωσιάδου τῶν ἑπτὰ σοφῶν ὑποθῆκαι* bei Stob. III (floril.) 1, 173 p. 125, 3. H. F. W. Hasluck, Journ. of Hellen. stud. 27 (1907), 62 f. O. Hense, Berl. philol. Woch. 1907, 765 ff. und in der Ausgabe des Stobaios IV 1 (floril. II) p. VIII f. Erich Stechert, Rhein. Mus. 68 (1913), 155 f. Josephatus Mikolajczak, De septem sapientium fabulis quaestiones selectae, Breslau 1902 Diss. (vollst. Bresl. philol. Abhandl.). H. Wulf, De fabellis cum collegii septem sapientium memoria coniunctis quaest. criticae, Halle 1896, Diss. (Diss. philol. Hal. 13 [1897] S. 161—216). — Über den Eudämonismus bei den *älteren Dichtern* siehe M. Heinze, Der Eudämonismus in der griechischen Philos., C. 2.

Zu § 10. Die erste Periode der griechischen Philosophie. Jahresberichte s. o. S. 23* f. D. Tiedemann, Griechenlands erste Philosophen oder Leben u. Systeme des Orpheus, Pherekydes, Thales u. Pythagoras, Leipz. 1781.

Sillén, Emminger, Steffens, Burnet und Gilbert s. o. S. 20*.

H. Diels, Über die ältesten Philosophenschulen d. Griechen, Philos. Aufs. Ed. Zeller gewidm. Lpz. 1887, S. 239—260. Derselbe, Die Anfänge der Philologie bei d. Griechen, Neue Jahrb. f. d. klass. Altert. usw. 25 (1910), 1—25 (berührt u. a. Herakleitos, Parmenides, die Sophistik).

A. Fairbanks, The first philosophers of Greece. An edit. a. transl. of the remaining fragm. of the presocratic phil., Lond. 1898.

H. Ritter, Gesch. der ionischen Philosophie, Berl. 1821. Chr. A. Brandis, Über die Reihenfolge der ionischen Physiologen, Rhein. Mus. 3, 105 ff. Mallet, Histoire de la philosophie ionienne, Paris 1842. K. F. Hermann, De philosophorum Ionicorum aetatibus, Gott. 1849. Ed. Röth, Gesch. unserer abendländ. Philosophie, 2. Bd.: Griech. Philosophie. Die ältest. ionisch. Denker u. Pythagoras, Mannheim 1858; 2. Aufl. 1862. Aug. Gladisch, Die Pythagoreer u. die Schinesen, Posen 1841. Die Eleaten u. die Indier, ebd. 1844. Die Religion u. die Philosophie in ihrer weltgeschichtlichen Entwicklung, Breslau 1852. Empedokles und die Ägypter, Leipzig 1858. Herakleitos und Zoroaster, Leipzig 1859. Anaxagoras und die Israëliten, Leipzig 1864. Die Hyperboreer und die alten Schinesen, eine

historische Untersuchung, Leipzig 1866. Die vorsokratische Philosophie, Jahrbb. f. Philol. 1879, 721 ff. — John Burnet, Early Greek philosophy, London 1892, 2. edit. Lond. 1908; dtsch. u. d. Titel: Die Anfänge d. griech. Philos., 2. Ausg. aus d. Engl. übers. v. Else Schenkl, Leipz.-Berl. 1913 (bedeutendes selbständiges Werk mit vielen beachtenswerten neuen Auffassungen). A. W. Benn, Early Greek philosophy, London 1908. Karl Goebel, Die vorsokrat. Philosophie, Bonn 1910. Ch. Waddington, Tableau historique de la philosophie grecque avant Socrate. Extr. du Compte rendu de l'Acad. d. sciences morales et politiques, Paris 1900. U. C. B. Montagni, L'evoluzione presocratica, Città di Castello 1912. A. Fischer, Die Grundlehren d. vorsokr. Philosophie, in: E. v. Aster, Große Denker, S. 7 ff. Ch. Waddington, La philos. grecque avant Socrate, in d. Verf. La philos. anc. et la crit. historique, Paris 1904 (Akademievortrag aus d. J. 1899. 1900). A. Leclère, La philosophie grecque avant Socrate, 2. éd., Paris 1908. Aug. Diès, Le cycle mystique. La divinité, origine et fin des existences individuelles dans la philos. antésocratique, Paris 1909, Thèse.

Frdr. Nietzsche, D. Philosophie im tragisch. Zeitalter der Griechen (a. d. Jahren 1872—75), Werke Bd. 10, 1896, S. 1—156 (viel Eigenartiges und Geistvolles). Guill. Bréton, Essai sur la poésie philosophique en Grèce, Paris 1882.

S. A. Byk, Die vorsokrat. Philosophie der Griechen in ihrer organischen Gliederung, 1. T., Die Dualisten, Lpz. 1875, 2. T., Die Monisten, 1877. Ernst Chr. Hnr. Peithmann, D. Naturphilosophie vor Sokrates, A. f. G. d. Ph. 15 (1902), 214—263, 308—342. K. Joël, Der Ursprung der Naturphilosophie aus dem Geiste der Mystik, Basel 1903, Univ.-Pr., 2. Aufl. Jena 1906. A. Körbel, Beiträge z. Gesch. d. ion. Naturphilosophie mit bes. Betonung d. Quellen in d. Werken d. Aristot., Brüx 1903. G. Dandolo, L'anima nelle tre prime scuole filosofiche della Grecia, Riv. di filos. scientif. 10 (1891), 257—282. W. A. Heidel, Qualitative change in presocratic philosophy, Arch. f. Gesch. d. Philos., 19 (1906), 333—379. Derselbe. The problem of *ἀλλοίωσις* in presocratic philos., Proceed. of the Americ. philological associat. 35, p. XIV f. Wolfg. Schultz, Altionische Mystik, Wien u. Leipzig 1907. A. Hromada, Die vorsokrat. Naturphilos. der Griechen u. d. moderne Naturwissensch., Oberrealsch.-Progr., Prag 1878. W. A. Heidel, *Περὶ φύσεως*, a study of the conception of nature among the Presocratics, Proceed. of the Americ. Acad. of Arts and Sciences, vol. 45 (1910), p. 77—133. W. Kranz, Die ältesten Farbenlehren d. Griechen, Hermes 47 (1912), 126—140. R. B. English, The nature of the soul as set forth by certain Pre-Socratic philosophers, Proc. of the Amer. philol. ass. 42 (1911) p. XXI bis XXIII.

M. Schneidewin, Über die Keime erkenntnistheoretischer und ethischer Philosopheme bei den vorsokratischen Denkern, I., G.-Pr., Arnstadt 1868, vollständig im 2. Bande d. ph. Monatsh., 1869. H. Siebeck, Die Anfänge der Erkenntnislehre in der griechischen Philosophie, Zeitschr. f. ex. Philos. B. 7, S. 377 ff. A. Fischer, D. Verh. der Außenwelt z. uns. Vorstellung. in den vorsokr. griech. Ph., Pr., Prag 1875. Bernh. Münz, Die Keime der Erkenntnistheorie in der vorsophistisch. Per. der griech. Philosophie, Wien 1880. Derselbe, Die vorsokrat. Ethik, Zeitschr. f. Philos. 81 (1882), 245 ff. Th. Ziegler, Die Anfänge einer wissenschaftl. Ethik b. d. Griechen, Pr., Tüb. 1879. Ant. Galasso, Le idee nelle scuole filosofiche prima di Platone, Napoli 1886. W. A. Heidel, The Logic of the Pre-Socratic Philosophy, Studies in Logical Theory by John Dewry and others, Chicago 1903, p. 203—226. Ernst Arndt, Das Verhältnis d. Verstandeserkenntnis z. sinnlichen in d. vorsokr. Philosophie, Halle a. S. 1908 (Abh. z. Philos. u. ihrer Gesch., her. v. B. Erdmann). Nicol. Hartmann, Über d. Seinsproblem in d. griech. Philos. vor Plato, Marb. 1908, Diss. (vollst.: Philos. Arb., her. v. Cohen u. Natorp, Bd. 3). N. Turchi, La dottrina del Logos nei presocratici, Riv. stor.-crit. delle scienze teolog., Roma 1910.

P. Tannery, Pour l'histoire de la science hellène. De Thalès à Empédocle, Par. 1887. (T. rückt die naturwissenschaftliche Forschung der Vorsokratiker im Gegensatze zu ihren im engeren Sinne philosophischen Lehren in den Vordergrund.) Vgl. dazu P. Natorp, Zur Philos. u. Wissensch. der Vorsokratiker, Philos. Monatsh., 25 (1889), 204—223. Karl Joël, Zur Gesch. der Zahlenprinzipien in d. griech. Ph. Monismus u. Antithetik b. d. älteren Ioniern u. Pythagoreern, Ztschr. f. Ph. u. ph. Kr. 97 (1890), 161—228. Konr. Koch, Quae fuerit ante Socratem vocabuli *ἀρετή* notio, Diss., Jenae 1900. W. A. Heidel, On certain

fragments of the Presocratics, Proceed. of the Amer. Acad. of arts and sciences 48 (1913), 681—734 (Beiträge z. Erklärung u. Kritik von Vorsokratikerstellen).

Ferd. Hoffmann, De philosophorum ac sophistarum qui fuerunt ante Aristotelem studiis Homericis. Partic. I. De philosophis antiquissimis. Hal. 1874, Diss.

Ad. Baumann, Formen der Argumentation bei den vorsokrat. Philosophen, Würzburg 1906, Progr. W. Nestle, Bemerk. z. d. Vorsokr. u. Sophisten, Philol. 67 (1908), 531—581.

H. Diels, Die Anfänge d. Philologie bei den Griechen, Neue Jahrb. f. d. klass. Altertum usw. 25 (1910), 1 ff. Derselbe, Wissenschaft u. Technik bei den Hellenen, ebenda 33 (1914), 1 ff. = Antike Technik, Leipz.-Berl. 1914, S. 1—33.

Erw. Pfeiffer, Gestirne u. Wetter im griech. Volksglauben u. b. d. Vorsokratikern, Leipzig 1914, Heidelberger Diss.

O. Gilbert, Ionier und Eleaten, Rhein. Mus. 64, 185 ff.

Beiträge zu Diels' Vorsokratikern: A. Vogliano, Atti della R. Accad. delle scienze di Torino 1911/12 p. 91—107. A. C. Pearson, Class. rev. 23 (1909), 48—50 (s. auch Heidel S. 45* f.).

Beziehungen späterer Philosophen zu den Vorsokratikern: Martin Walther, J. F. Herbart u. die vorsokrat. Philosophie, Halle 1908, Diss. Rich. Oehler, Fr. Nietzsche und die Vorsokratiker, Leipz. 1904.

Zu § 11. Die ältere ionische Naturphilosophie. K. Steinhart, Ionische Schule, in: Allg. Enzyklop. der Künste und Wissensch. Sekt. II, B. 22, S. 457 bis 490. Rud. Seydel, Der Fortschritt der Metaphysik innerhalb der Schule des ionischen Hylozoismus, Leipz. 1860. H. Spitzer, Über Ursprung und Bedeut. des Hylozoismus, Graz 1881. S. auch M. Sartorius, Die Entwickl. der Astronomie bei den Griechen bis Anaxag. u. Empedokl., Diss., Breslau 1883; vollst. Zeitschr. f. Philos. u. philos. Krit. 82, 197—231; 83, 1—28. O. Gilbert, Spekulation u. Volksglaube in d. ionisch. Philos., Archiv für Religionswiss. 13, 306.

Zu § 12. Thales von Milet und Hippon. Über *Thales* handeln ältere Historiker, wie namentlich Brucker, sehr ausführlich, aber großenteils ohne die erforderliche Kritik. Die Abhandlung des Abtes von Canaye über Thales in den Mémoires de littérature t. X. ist aus dem Französischen übersetzt, s. o. S. 41*. Ferner handeln über ihn Ploucquet (Tub. 1763), Harleß (Erlang. 1780—1784), Flatt (De theismo Thaleti Milesio abjudicando, Tub. 1785), Geo. Fr. Dan. Goes (Über den Begriff der Geschichte der Philosophie, und über das System des Thales, Erlang. 1794), und in neuerer Zeit F. Decker, De Thalete Milesio, Inaug.-Diss., Halle 1865. Vgl. auch Krische, Forsch. auf dem Gebiete der alten Phil. I, S. 34—42. G. Hofmann, Die Sonnenfinsternis des Thales am 28. Mai 585 v. Chr., Gymn.-Progr., Triest 1870. L. Schlachter, Altes u. Neues über d. Sonnenfinsternis des Thales u. d. Schlacht am Halys, Bern 1898, Progr. Vgl. ferner Ginzel, Spezieller Kanon der Sonnen- u. Mondfinsternisse f. d. Ländergeb. d. klass. Altertumswiss., Berlin 1899, S. 171. Boll, Sonnen- u. Mondfinsternisse im Altertum (Pauly-Wissowa, Realenzyklop. d. klass. Altertumswiss. 12. Halbb. S. 2329 ff.). P. Schuster, Thales ein Phönizier? in Acta Phil. Lips. 4 (1875), 328—330. H. Diels, Th. e. Semite? Arch. f. G. d. Ph., 2 (1889), 165—170 (verneint). O. Immisch, Zu Thales' Abkunft, Arch. f. G. d. Philos. 2 (1889), 515. P. Tannery, Thalès de M., ce qu'il a emprunté à l'Egypte, Rev. philos., Mars. 1880. A. Döring, Thales, Ztschr. f. Ph. u. ph. Kr. 109, 179 bis 195, der darzutun sucht, daß Th. nicht Materialist in der gewöhnlichen Bedeutung des Wortes, sondern Hylozoist oder besser Hylopsychist sei, was allerdings die übliche Ansicht über die Lehre des Thales schon war. Aless. Chiappelli, Gli elementi Egizî nella cosmogonia di Talete (Atti del congr. internaz. di scienze storiche [Roma 1903] vol. XI sez. VII), Roma 1904. J. Dörfler, Die kosmogonischen Elemente in der Naturphilosophie des Thales, Arch. f. Gesch. d. Philos. 25 (1912), 305—331. A. Wilusz, Thales von Milet. Pherekydes (polnisch), Jaroslau 1911. Const. Ritter, Kleinigkeiten zu Thales, Herakleitos, Gorgias, Philol. 73 (1914), 237—243.

Über *Hippon* handeln: Schleiermacher, Untersuchung über den Philosophen Hippon, gelesen in der Berliner Akad. d. Wiss. am 14. Februar 1820, abgedr. in Schl. sämtl. Werken, Abt. III, Bd. 3, Berl. 1835, S. 403—410. Wilh.

Uhrig, De Hippone atheo, Giessae 1848. H. Diels, Über d. Genfer Fragmente d. Xenophanes und Hippon, Sitz. d. Berl. Akad. 1891 II 575—583. Derselbe, Neue Fragmente d. Xenophanes und Hippon, Arch. f. Gesch. d. Philos. 4 (1891), 652—653. E. Wellmann, Artikel Hippon 6 bei Pauly-Wissowa. W. Nestle, Philol. 67 (1908), 544.

Zu § 13. Anaximander von Milet. Schleiermacher, Über Anaximandros, in den Abh. der Berl. Ak., Berl. 1815, auch im 2. Bande der III. Abt. der sämtl. Werke, S. 171—296. Vgl. außer der älteren Abhandlung des Abbé de Canaye (s. o. S. 41*) auch Krische, Forschungen I, S. 42—52; ferner Büsgen, Üb. das *ἄπειρον* Anaximanders, G.-Pr., Wiesbaden 1867. F. Michelis, De Anaximandri infinito, Ind. lect., Braunsb. 1874. G. Teichmüller, Studien, S. 1—70; 545—588. F. Lütze, Üb. das *ἄπειρον* Anaximanders, ein Beitr. zur richtig. Auffass. desselb. als materiellen Prinzips, Leipz. 1878. Tannery, Anax., l'infini, l'évolution et l'entropie, Revue philos. 1882. Jos. Neuhäuser, Dissertatio de Anaximandri Milesii natura infinita, Partic. prior, Bonnae 1879, Progr. Ders., Anax. Milesius, Bonnae 1883 (das ausführlichste, etwas zu breit gehaltene Werk über A.). G. Spicker, De dicto quodam Anaximandri philosophi, Ind. lect., Münster 1883. P. Natorp, Über d. Prinz. u. die Kosmologie An.s, Philos. Monatsh. 20 (1884), 367—398. C. Baeumker, Vermeintliche aristotelische Zeugnisse über An.s *ἄπειρον*, Jahrbb. für klassische Phil. 131, 827—832. Th. Ziegler, Ein Wort von Anax., Arch. f. G. d. Ph. 1 (1888), 16—27. Paul Tannery, Une nouvelle hypothèse sur A., ebd., 8 (1895), 443—448. H. Diels, Üb. An.s Kosmos, ebd. 10 (1897), 228—237. A. Döring, Zur Kosmogonie A.s, Ztschr. f. Ph. u. ph. Kr., 114, 201—213. Guyot, Sur l'*ἄπειρον* d'Anaximandre, Revue de philosophie 4, 708. W. M. Frankl, Über Anaximanders Hauptphilosophem, Arch. f. Gesch. d. Ph. 24 (1911), 195—196. W. A. Heidel, The *Δίνη* in Anaximenes and Anaximander, Class. Philol. 1 (1906), 279—282. Derselbe, On Anaximander, Class. Philol. 7 (1912), 212—234. L. Otten, Anaximander aus Milet, Münster 1912, Diss. E. Wellmann, Artikel Anaximandros bei Pauly-Wissowa.

Zu § 14. Anaximenes von Milet und Diogenes von Apollonia. Über *Anaximenes* vgl. Krische, Forschungen I, S. 52—57. G. Teichmüller, Studien, S. 71—104. P. Tannery, A. et l'unité de substance, Revue phil., 1883, 6. Ders., Un fragment d'Anaximène dans Olympiodore le chimiste (Collection des anciens alchimistes grecs publiée par Berthelot et Ruelle, I, Par. 1887), A. f. G. d. Ph. 1 (1888), 314—321. Über die Chronologie A. Daub, Jahrbb. f. Phil., Bd. 121, S. 24—26. A. Chiappelli, Zu Pythagoras u. A., A. f. G. d. Ph., 1 (1888), 582 bis 594. J. Dörfler, Zur Urstofflehre des Anaximenes, Freistadt in Ober-Österr. 1912, Pr. E. Wellmann, Artikel Anaximenes bei Pauly-Wissowa. S. auch W. A. Heidel unter Anaximander.

Über *Diogenes v. A.* Schleiermacher, Abh. d. ph. Cl. d. Berl. Akad. 1814, wieder abg. in Schleiermachers Werken, Abt. III Bd. 2, Berl. 1838, S. 149—170. F. Panzerbieter, De Diogenis A. vita et scriptis, Meiningae 1823; Diogenes Apolloniates, Lips. 1830. Guil. Schorn, Anaxagorae Claz. et Diogenis Apoll. fragmenta, Bonn 1828. Vgl. Krische, Forschungen I, S. 163—177. K. Steinhart, Diogenes von Apollonia, in: Allgem. Enzyklop. der Künste u. Wissensch. von Ersch u. Gruber, Sekt. I, B. 25, S. 296—301. P. Natorp, D. v. Ap., Rhein. Mus., 41 (1886), 350—363; dagegen H. Diels, Leukippos u. Diog. v. Ap., Rhein. Mus., 42 (1887), 1—14, und nochmals P. Natorp, D. u. Leukippos, Rhein. Mus., 42, 374—386. Weygoldt, Z. D. v. A., A. f. G. d. Ph., 1 (1888), 161—171, der nachweist, daß D. in einigen pseudohippokratischen Schriften stark benutzt ist. G. Geil, Die schriftstellerische Tätigkeit des D. v. A., Philos. Monatsh., 26 (1890), 257—270. Ernst Krause, Diogenes von Apollonia, I. Teil, Beil. zum Jahresber. d. Gymn. z. Gnesen, Posen 1908; II. Teil ebenda 1909, Progr. E. Wellmann, Artikel Diogenes 42 bei Pauly-Wissowa. Über Diogenes' Einfluß auf die hippokrat. Schrift *π. φυσῶν*: Axel Nelson, Die hippokr. Schrift *π. φυσῶν*, Upsala 1909, Diss. Über Diogenes als mögliche Quelle der später verbreiteten teleologischen Ausführungen über die aufrechte Haltung des Menschen usw. Sh. Owen Dickerman, De argumentis quibusdam ap. Xenophont. Platon. Aristot. obviis e structura hominis et animal. petitis, Halis Sax. 1909, Diss., p. 46 ff. — Gunnar Rudberg, Simplikios och Diogenes från Apollonia, Eranos 13, 101—110. Zu Diog. v. Apoll. fr. 5 s. A. Brinkmann, Rhein. Mus. 68 (1913), 320.

Aus der Literatur über die von W. H. Roscher hierher gezogene *pseudohippokrat. Schrift von der Siebenzahl* (s. d. Text S. 65) sei das Folgende hervorgehoben: W. H. Roscher, Über Alter, Ursprung und Bedeutung der hippokrat. Schrift von der Siebenzahl. Ein Beitr. z. Gesch. d. ältesten griech. Philosophie und Prosaliteratur. Abhandl. d. sächs. Ges. d. Wiss. 28 (1911) Nr. 5. Derselbe, Das Alter d. Weltkarte in „Hippokrates" *π. ἑβδομάδων* und die Reichskarte des Darius Hystaspis, Philol. 70 (1911), 529–538. H. Diels, Die vermeintliche Entdeckung einer Inkunabel d. griech. Philos., Deutsche Literaturz. 1911 S. 1861–1866. W. H. Roscher, Die neuentdeckte Schrift eines altmilesischen Naturphilosophen und ihre Beurteilung durch H. Diels in d. Dtsch. Lit. 1911 Nr. 30 (um Vorwort u. Register vermehrter Sonderabdruck aus „Memnon" Bd. 5 Heft 3/4), Stuttg. 1912. Für Roscher entscheidet sich W. Nestle, Wochenschr. f. klass. Philol. 1912, 901—903, gegen ihn F. Lortzing, Berl. philol. Woch. 1912, 1374—1376. Die Beurteilung durch Lortzing hat zu einer Polemik zwischen Roscher und Lortzing, Berl. philol. Woch. 1912, 1876—1880, Anlaß gegeben. Mit schwerwiegenden Gründen gegen Roschers Hypothese Franz Boll, Zur Schrift *π. ἑβδομάδων*, im Anhang zu Bolls Abhandlung „Die Lebensalter", Neue Jahrb. f. d. klass. Altert. usw. 31 (1913), 89 ff. (auch separat ersch.). G. Helmreich, Neue Fragmente zu Hippokrates *περὶ ἑβδομάδων*, Hermes 46 (1911), 437—443. W. H. Roscher, Die hippokratische Schrift von der Siebenzahl in ihrer vierfachen Überlieferung zum erstenmal herausgegeben und erläutert. Studien z. Gesch. u. Kult. d. Altertums, her. von E. Drerup, H. Grimme u. J. P. Kirsch, VI 3. 4, Paderborn 1913 (hier und Wochenschr. f. klass. Philol. 1914, 96—98 auch Verteidigung der Ansicht Roschers gegen Lortzing und Boll). Zustimmend W. Nestle, Wochenschr. f. klass. Philol. 1914, 649–651. Replik von Boll, Aus d. Offenbar. Joh. S. 60 Anm. 1. S. auch Hans Philipp, Wochenschr. f. klass. Philol. 1913, 666—669, Fr. Boll, ebenda 929.

Zu § 15. Heraklit von Ephesos und Kratylos von Athen. Schleiermacher, Herakleitos der Dunkle von Ephesos, dargestellt aus den Trümmern seines Werkes und den Zeugnissen der Alten, in: Wolfs und Buttmanns Museum der Altertumswissenschaft, 1 (1807), 313—533, wieder abgedruckt in Schleiermachers sämtl. Werken, Abt. 3, Bd. 2 (Berl. 1838), 1—146. Vgl. Th. L. Eichhoff, Disp. Heracliteae, I, Mogunt. 1824.

Jac. Bernays, Heraclitea, Bonn 1848. Heraklitische Studien, Rhein. Mus., N. F., 7 (1850), 90–116. Neue Bruchstücke des Heraklit, ebendas. 9 (1853), 241 bis 269. Diese drei Arbeiten abgedruckt in Bernays' Gesammelten Abhandlungen, hrsg. von H. Usener, 1. Bd. 1885, in denen sich neu findet: Entwurf zur Fortsetzung der herakl. Stud. und ein Vortrag Bernays' aus d. J. 1848: De scriptorum qui fragmenta Heraclitea attulerunt auctoritate. Die heraklitischen Briefe, Berlin 1869. Ferd. Lassalle, Die Philosophie Herakleitos des Dunkeln von Ephesos, 2 Bde., Berl. 1858, Anfang eines Neudrucks, Lpz. 1892. (Die ausführlichste Monographie, freilich zu sehr hegelianisierend. Lassalle nennt im Anschluß an Hegel die Lehre des Heraklit „die Philosophie des logischen Gedankengesetzes von der Identität des Gegensatzes". Vgl. über Lassalles Schrift Raffaele Mariano, Lassalle e il suo Eraclito, Saggio di filosofia hegeliana, Firenze 1865.) A. Gladisch, Herakleitos und Zoroaster, Lpz. 1859; vgl. dessen Abhandlungen über einen Ausspruch des Herakl., in der Ztschr. f. Altertumswiss. 1846, Nr. 121 f. und Üb. die Grundansicht d. H., ebd. 1848, 28 ff. Th. Bergk, De Heracliti sententia apud Aristotelem de mundo c. 6, Halle 1861, auch in: Kl. philol. Schriften, 2, 1886, S. 83 bis 90. Rettig, Über einen Ausspruch Heraklits bei Plat. Conviv. 187, ind. lect., Bern 1865. P. Schuster, Heraklit von Ephesus, ein Versuch, dessen Fragmente in ihrer ursprünglichen Ordnung wieder herzustellen, in den Acta societat. phil. Lipsiens. ed. Frider. Ritschelius, Tom. III, p. 1—394, Lips. 1873. (Trotz alles aufgewandten Scharfsinns konnte es nicht gelingen, den einzelnen Bruchstücken ihre Stelle im Zusammenhange eines Ganzen anzuweisen, da ein solcher Zusammenhang aller Wahrscheinlichkeit nach von vornherein nicht vorhanden war, die Schrift vielmehr aus Aphorismen bestand [vgl. Diels, Herakleitos² S. XIII ff.]. Auch die neuen Auffassungen von der Logoslehre, von dem ewigen Werden, von der Erkenntnistheorie u. a. ermangeln der festen Begründung. Vgl. die Rez. von E. Zeller in der Jenaisch. Literaturztg. 1875, Art. 83.) Derselbe, Heraklit u. Sophron in platonischen Zitaten, Rhein. Mus., N. F., 29 (1874), 590 bis 632. Jak. Mohr, Die historische Stellung Heraklits von Ephesus, Würzb.

1876, Gött. Dissert. G. Teichmüller, Neue Studien zur Gesch. der Begriffe, 1. Heft, Herakleitos, Gotha 1876, ders., Herakl. als Theolog, in d. 2. Hefte derselben Studien, Gotha 1878, S. 103—253, und Heraklitisches, ebd., S. 279—288. (Teichmüller findet auffallende Übereinstimmung H.s mit der ägyptischen Weltanschauung, läßt es aber unentschieden, ob H. direkt von der Lehre der Ägypter ausgegangen sei.) Al. Goldbacher, Ein Fragment des Herakl., Ztschr. f. d. österr. Gymn., 1876, 496—500. L. Dauriac, De Heracl. Ephesio, Paris 1878. E. Mehler, Ad Heraclit. Miscellanea, Mnemosyne, N. F. 6 (1878), 402 bis 408. E. Petersen, Ein mißverstandenes Wort des Heraklit, Hermes 14 (1879), 304—307. K. J. Neumann, Heraclitea, Hermes 15 (1880), 605—608, s. auch 16, 159 f. A. Patin, Quellenstudien zu Herakl., Pseudohippokrat. Schriften (d. Schr. π. τροφῆς untersucht), aus: Festschr. f. Ludw. Urlichs, Würzb. 1880, S. 46—82. Ders., Heraklits Einheitslehre, die Grundlage seines Systems und der Anfang seines Buchs, München 1885, Pr. d. Ludw.-Gymn. Ders., Heraklitische Beispiele, I u. II, Neuburg a. D. 1892/93. A. Matinée, Héraclite d'Eph., Paris 1881. Tannery, Un fragment d'H., Annales de la Faculté des lettres de Bordeaux, 1882, S. 331—333. Ders., H. et le concept de Logos, Revue philos., 1883, 9. Th. Davidson, Herakleitos fr. 36 Byw., American Journ. of Philol., 5, 503. Aless. Chiappelli, Sopra alcuni frammenti delle XII tavole nelle loro relazioni con Eraclito e Pitagora, Archivio giuridico, Bologna 1885. Ders., Su alcuni frammenti di Eraclito, memoria letta all' Accad. di scienze mor. e polit. della Società Reale di Napoli, Nap. 1887. E. Soulier, Eraclito Efesio, Roma 1885. E. Pfleiderer, Was ist der Quellpunkt der heraklit. Philos.? Tübing. 1886. Ders., Die Philosophie des H. v. Eph. im Lichte der Mysterienidee. Nebst Anhang über heraklit. Einflüsse im alttestamentl. Kohelet und besonders im Buche der Weisheit, sowie in der ersten christl. Lit., Berl. 1886. Ders., Die pseudoheraklit. Briefe u. ihr Verfasser, Rhein. Mus., 42, 153—163. Ders., Heraklitische Spuren auf theologischem, insbesondere altchristlichem Boden, Jahrb. f. protestant. Theol. 14, 177—218. (Nach Pfl.s verkehrter Ansicht ist die Mysterienidee, d. h. der Gegensatz zwischen Leben und Tod, der Zentralgedanke in der heraklitischen Philosophie. Wertvoll sind die Nachweise vielfacher späterer Benutzung H.s im Judentum u. Christentum.) Jak. Mohr, Heraklit. Studien, Pr., Zweibrücken 1886. G. Mayer, Her. v. Eph. u. A. Schopenhauer, Heidelb. 1886. Th. Gomperz, Zu H.s Lehre u. den Überresten seines Werkes, Sitz. d. Wiener Akad., 113 (1886), 997—1057, auch separat erschienen, Wien 1887. G. T. W. Patrick, The fragments of the work of H. of Ephesus of nature, translat. from the greek text of Bywater, with an introduction historical and critical, Baltimore 1889 (zuerst in d. American journal of psychology). Chr. Cron, Zu H., Philol. 47, 209—234, 400—425; 599—617. E. Warmbier, Studia Heraclitea, Diss., Berl. 1891. E. Norden, Z. d. Briefen des H. u. der Kyniker, Beiträge zur Gesch. der griech. Ph., 19. Supplementbd. zu den Jahrbb. f. klass. Philol., 1892. Joh. Dräseke, Patristische Herakleitos-Spuren, A. f. G. d. Ph., 14 (1891), 158—172. Anathon Aall, Der Logos bei H., ein Beitrag zu d. ideengeschichtlichen Studien, Ztschr. f. Ph. u. ph. Kr., 106 (1895), 217—252, vgl. auch desselben Verf.s Gesch. der Logosidee usw., ob. S. 29* (beachtenswert die Bekämpfung der Identifikation von πῦρ und λόγος). J. Dräseke, Herodot u. Herakl., Woch. f. klass. Phil. 1894, 136 ff. A. Patin, Parmenides im Kampf gegen H., Jahrbb. für klass. Philol. 25 (1899), 491 ff. K. Praechter, Ein unbeachtetes Herakleitosfragm., Philol. 58 (1899), 473 f. P. Tannery, Un nouv. fragm. d'H., Rev. de philos. 1 (1900). G. Schäfer, Die Philosophie des Heraklit v. Ephes. u. die moderne Heraklitforschung, Lpz. u. Wien 1902 (setzt sich mit den Erklärungen anderer auseinander, bringt in seinen eigenen manches Verfehlte). H. Diels, Zwei Fragmente Heraklits, Sitzungsber. der Berliner Akademie 1901, 188—201. E. C. H. Peithmann, Heraklit (Biographia antiqua, Ser. II, Heft 1), Bitterfeld u. Leipz. 1901 (vom christl. Standpunkt; schief u. irreführend). A. Brieger, Heraklit der Dunkle, Neue Jahrb. f. d. klass. Altert. usw. 13 (1904), 686—704. Derselbe, D. Grundzüge d. herakl. Physik., Hermes 39, 182—223. W. Schultz, Pythagoras und Heraklit (Studien z. ant. Kultur, Heft I), Wien 1905 (verfehlt). W. Nestle, Heraklit u. die Orphiker, Philol. 64 (1905), 367—384. O. Spengler, Heraklit, Halle a. S. 1904, Diss. C. Pascal, Sopra un punto della dottrina Eraclitea, Rendiconti del R. Istit. Lomb. di sc. e lett. Ser. I vol. 39 (1906), 199 bis 205. W. Zilles, Zu einigen Fragmenten Heraklits, Rhein. Mus. 62 (1907), 54—60. A. di Pauli, Quadratus Martyr, Der Skoteinologe. Ein Beitrag zu

Herakleitos v. Ephesos, Arch. f. Gesch. d. Philos. 19 (1906), 504—508. Max Wundt, Die Philosophie des Heraklit von Ephesus im Zusammenhang mit der Kultur Ioniens, Arch. f. Gesch. d. Philos., 20 (1907), 431—455. Zuretti, Miscell. Salinas, Palermo 1907 (vgl. Diels Herakl.² fr. 125a). Also sprach Herakleitos: Heraklits Schrift Über das All, deutsch v. M. Kohn, Hamb. 1907. Nestle, Philol. 67 (1908), 533 ff. Br. Pressler, Die naturphilos. Anschauungen Heraklits v. Ephesos, im Anschluß an Diels' Fragm. d. Vors. dargestellt, Magdeburg 1908 Pr. O. Gilbert, Heraklits Schrift π. φύσιος, Neue Jahrb. f. d. klass. Altert. usw. 23 (1909), 161—179. Em. Loew, Her. im Kampfe geg. d. Logos, Wien 1908, Pr. Derselbe, Ein Beitr. z. Herakl. Fragm. 67 und 4a, Arch. f. Gesch. d. Phil. 23 (1910), 89—91. Derselbe, Die Zweiteilung in der Terminologie Heraklits, ebenda 24 (1911), 1—21. Derselbe, Parmenides u. Heraklit im Wechselkampfe, ebenda 343—369. Derselbe, Das Fragm. 2 des Heraklit, ebenda 25 (1912), 456—462. Vgl. zu den Arbeiten Loews die Besprechungen von W. Nestle, Wochenschr. f. klass. Philol. 1909, 284—286, Fr. Lortzing, Berl. philol. Wochenschr. 1910, 1305—1310, die Polemik zwischen Loew und Nestle, Woch. f. klass. Philol. 1909, 421 f., W. Nestle, War Heraklit „Empiriker", Arch. f. Gesch. d. Philos. 25 (1912), 275—304. W. Schultz, Die Kosmologie des Rauchopfers nach Herakl. fr. 67, Arch. f. Gesch. d. Philos. 22 (1909), 196—229. Derselbe, *Ἐφέσια* und *Δελφικὰ γράμματα*, Philol. 68 (1909), 210—228 (vermutet Beziehungen der heraklit. Physik zu den *Ἐφέσια γράμμ.*, die durch sie kommentiert werden sollen). Em. Bodrero, Eraclito, Testimonianze e frammenti, Turin 1910. H. Gomperz, Zu Heraklit, Zeitschr. f. d. österr. Gymn. 61 (1910), 961—973; 1057—1067. S. auch Theod. Gomperz, Hellenika II 230 ff. H. Slonimsky, Heraklit und Parmenides, Marb. 1912, Diss., erweitert in: Philos. Arb. her. v. Cohen u. Natorp VII 1, Gießen 1912. Heraklits Sprache Norden, Kunstprosa¹, S. 18 ff. — Max. Jos. Husung, Quaestiones Aeschyleae (Heraklit u. d. aischyleische Feuergott Prometheus), Gryphiae 1911, Diss. E. Wellmann, Artikel Herakleitos 10 bei Pauly-Wissowa. Alfr. Herr, Beiträge zur Exegese der Fragmente des Her. v. Eph., Eger 1912, Pr. N. Cuppini, Esposizione del sistema di Eraclito, Roma 1912. E. Arndt, Zu H., Arch. f. Gesch. d. Philos. 26 (1913), 370. O. Crusius, H. und Pindar, Blätter f. d. Gymn. (bayer.) 49 (1913), 227—231. B. Donati, Il valore della guerra e la filosofia di Eraclito, Genova 1913. P. L. Ciceri, Le stelle soggette al giudizio universale (zu Herakl. fragm. 63), Atene e Roma 16, 310. Const. Ritter, Kleinigkeiten usw. s. Thales. M. Losacco, Eraclito e Zenone l'eleate, Pistoia 1914. O. Leuze, Zu H. Fragm. 26 (Diels), Hermes 50 (1915), 604—625. Zu Ps.-Heracl. ep. 4 O. Weinreich, Arch. f. Religionswiss. 18 (1915), 18 ff.

Über Heraklits Freund *Hermodoros* s. Ed. Zeller, De Hermodoro Ephesio et de Hermodoro Platonis discipulo, Marb. a. L. 1859, Pr.

Ps. Hippokrates π. διαίτης (über dessen Verhältnis zu Heraklit s. d. Text): P. Weygoldt, D. pseudo-hippokr. Schrift π. διαίτης, Jahrbb. f. Philol. 125 (1882), 161—175. Joh. Ilberg, Studia Pseudippocratea, Leipz. 1883. Fredrich (s. d. Text S. 73). Diels, Hippokr. Forschungen, Hermes 45 (1910), 125—150. 320; 46 (1911), 261—285. Proben einer neuen Textesrezension von Hippokrates *περὶ διαίτης* gibt H. Diels, Hippokrat. Forsch., Hermes 45 (1910), 138 ff.

Zu § 16. Pythagoras und die Pythagoreer. Unecht ist das dem Pythagoras zugeschriebene Carmen aureum, ed. K. E. Günther, Breslau 1816; Th. Gaisford in: Poëtae minores Graeci, Oxonii 1814—1820, Lips. 1823; Mullach, Fragmenta phil. Gr. I, 408 ff.; Schneeberger, Die goldnen Sprüche des Pythagoras, ins Deutsche übertragen mit Einleitung und Anmerkungen, Gymn.-Progr., Münnerstadt 1862. S. auch A. Nauck, Sur les sentences morales de Pythagoras (unten S. 52*). Nach Diog. 8, 6 hat P. drei Schriften verfaßt: *παιδευτικόν, πολιτικόν, φυσικόν*. S. dazu H. Diels, Ein gefälschtes Pythagorasbuch, A. f. G. d. Ph., 3 (1890), 451—472. Unecht sind ferner die angeblichen Schriften des Lukaners Okellos (De rerum natura, ed. A. F. Guil. Rudolph, Lips. 1801; ed. Mullach, in: Aristot. de Melisso usw., Berol. 1845, auch in den Fragmenta philosophorum graec. vol. I; vgl. Jo. de Heyden-Zielewicz, Proleg. in Pseudocelli de universi natura libellum, Bresl. philol. Abhandl. VIII 3, Breslau 1901, K. Praechter, Ein verkanntes Fragment d. angeblichen Pythagoreers Ok., Philol. 61 [1902], 266—270), des Lokrers Timaios (dem ein noch erhaltenes Schriftchen *περὶ ψυχᾶς κόσμω* beigelegt wird, welches ein spät verfaßter modifi-

zierender Auszug aus dem platonischen Timaios ist, ed. J. J. de Gelder, Lugd. Bat. 1836; vgl. Gualterus Anton, De origine libelli inscr. *περὶ ψυχᾶς κόσμω καὶ φύσεως* p. I, Berol. 1851, p. II, Gymn.-Progr., Essen 1869. Ders., De origine libelli „π. ψ. κ.", Numb. 1891), und die meisten philosophischen Fragmente des Archytas von Tarent (Fragm. ed. Conr. Orelli, im 2. Bande der Opuscula Graecorum veterum sententiosa et moralia, Lips. 1829; vgl. Petersen, in den hist.-philol. Studien, Hamb. 1832, S. 24; G. Hartenstein, De Archytae Tarentini fragmentis philosophicis, Lips. 1833; Petersen, in der Ztschr. f. Altertumswiss. 1836, S. 873; O. F. Gruppe, Über die Fragmente des Archytas und der älteren Pythagoreer, Berl. 1840; Franz Beckmann, De Pythagoreorum reliquiis, Berol. 1844 [Diss.] und 1850; Quaest. Pythag. I—IV, Braunsberg, Lect.-Kat., 1852, 55, 59, 68; Fr. Blass, De Archytae Tarentini fragmentis mathematicis, Mélanges Graux 1884, S. 573—584; K. Praechter, Metopos, Theages u. Archytas b. Stobäus Flor. I, 64, 67 sq., Philol. 50, 49—57. Derselbe, Krantor u. Ps.-Archytas, Arch. f. Gesch. d. Philos. 10 [1897], 186—190. Fr. Schulte, Archytae qui ferebantur de notionibus universalibus et de oppositis libellorum reliquiae, Marb. Catt. 1906, Diss. Jos. Nolle, Ps.-Archytae fragmenta, Tüb. 1914, Diss. v. Münster). S. auch Fr. Wilhelm, Die Oeconomica der Neupythagoreer Bryson, Kallikratidas, Periktione, Phintys, Rhein. Mus. 70 (1915), 161—223.

Porphyrios' Lebensbeschreibung des Pythagoras: s. u. Porphyrios.

Iamblichs Lebensbeschreibung des Pythagoras: Erw. Rohde, Die Quellen des Iamblichus in seiner Biographie des Pythagoras, Rhein. Mus., N. F. 26 (1871), 554—576; 27 (1872), 23—61 (Kl. Schr. II 102 ff.), der zu dem Resultate kommt, daß Iamblichos nur die von Nikomachos und Apollonios verfaßten Biographien des Pythagoras benutzt habe. C. G. Cobet, Observationes criticae et palaeographicae ad Iamblichi vitam Pythagorae, Mnemosyne 5 (1877), 338—384, wiederholt in Collectanea critica, 1878, 305 ff. E. Rohde, Zu Iamblichus de vita Pythagorica, Rhein. Mus., 34 (1879), 260—271 (vgl. Kl. Schr. I S. XIV). W. R. Paton, Ad Iamblichi de vita Pythagorica librum, Philol. 51 (1892), 182—184. Guil. Bertermann, De Iambl. vit. Pythag. fontibus, Königsb. 1913, Diss.

Über den *Pythagoreismus überhaupt* handeln namentlich: Meursius, Denarius Pythagor. (Opera ex rec. Joa. Lami vol. IV, Florentiae 1744), Chr. Meiners, in seiner Gesch. der Künste u. Wiss. in Gr. u. Rom, Bd. 1, S. 178 ff., Aug. Boeckh, Disp. de Platonico systemate coelestium globorum et de vera indole astronomiae Philolaicae, Heidelb. 1810, auch mit Zusätzen und Anhang, in dessen Kl. Schr. III, Lpz. 1866, S. 266-342; Philolaos des Pythagoreers Lehren nebst den Bruchstücken seines Werkes, Berl. 1819. Heinr. Ritter, Gesch. d. pythagoreischen Philosophie, Hamb. 1826. Chr. Aug. Brandis, Über die Zahlenlehre der Pythagoreer und Platoniker, Rhein. Mus., Jahrg. 1828, S. 208 ff. u. 558 ff. Aug. Bernh. Krische, De societatis a Pythagora in urbe Crotoniatarum conditae scopo politico commentatio, Gottingae 1830, vgl. dessen Forschungen I, S. 78—85. A. Gladisch, Die Pythagoreer u. die Schinesen, Posen 1841. Ders., Die ägypt. Entstellung des Pythagor., Philolog. 39 (1879), 113—130. G. Grote, Gesch Griechenlands, deutsch von N. N. W. Meissner, Bd. II, Lpz. 1851, S. 626—647. C. L. Heyder, Ethices Pythagoreae vindiciae, Francof. ad M. 1854. Vermehren, Die pythag. Zahlen, G.-Pr., Güstrow 1863. Ed. Zeller, Pythagoras und die Pythagorassage, in den Vortr. u. Abh., Leipz. 1865, S. 30-50. Georg Rathgeber, Großgriechenland u. Pythagoras, Gotha 1866. Adolf Rothenbücher, Das System der Pythagoreer nach den Angaben des Aristot., Berl. 1867. Mullach, De Pythagora ejusque discipulis et successoribus, in: Fragm. ph. Gr. II, 1867, S. I—LVII. Ed. Baltzer, Pyth., der Weise von Samos, Nordhausen 1868 (im Anschluß an Röth, s. o. S. 44*). Albert Freih. v. Thimus, Die harmonikale Symbolik d. Altertums, 1. Abt.: Die esoterische Zahlenlehre und Harmonik der Pythagoreer in ihren Beziehungen zu älteren griech. u. orient. Quellen, Köln 1868, 2. Abt.: Der technisch-harmonikale u. theosophisch-kosmographische Inhalt der kabbalist. Buchstabensymbole des althebr. Büchleins Jezirah, die pythagorisch-platon. Lehre vom Werden des Alls und von der Bildung der Weltseele in ihren Beziehungen zur semitisch-hebräischen wie chamitisch-altägyptischen Weisheitslehre und zur heiligen Überlieferung der Urzeit, ebd. 1876. Vgl. auch L. Prowe, Über die Abhängigkeit des Kopernikus von den Gedanken

griechischer Philosophen und Astronomen, Thorn 1865, und die unten S. 53* zitierten Schriften von Ideler, Boeckh und anderen. Alb. Heinze, Die metaphysischen Grundlehren der älteren Pythagoreer, Diss., Lpz. 1871. Th. Henri Martin, Hypothèse astronomique de Pythagore, Bulletino di bibliografia e di storia delle scienze matematiche e fisiche, publ. da B. Buoncompagni, Tomo 5 (1872), 99—126. A. Nauck, Sur les sentences morales de Pythagore, Bulletin de l'acad. impér. des sciences de St. Pétersb., T. 18 (1873), 472—501, vgl. auch das Epimetrum in Naucks Ausgabe der vita Pythagorica des Iamblichos. A. Ed. Chaignet, Pythagore et la philosophie Pythagoricienne, contenant les fragments de Philolaus et d'Archytas, 2 vols., Paris 1873. C. Huit, De priorum Pythagoreorum doctrina et scriptis disquisitio, Lutetiae Paris. 1873. R. Hirzel, Pythagoreisches in Platons Gorgias, in: Comment. in hon. Theod. Mommsen (1877), 11—22. Sobczyk, Das pythagoreische System in seinen Grundgedanken entwickelt, I.-D., Lpz. 1878. G. F. Unger, Zur Gesch. der Pythagoreier, Sitzungsber. d. philos.-philol. u. hist. Kl. d. k. b. Ak. d. Wiss. zu München 1883, 140 bis 192. L. v. Schröder, Pythagoras u. d. Inder. Eine Untersuchung über Herkunft u. Abstammung der pythagor. Lehren, Lpz. 1884 (der Verf. will die Abhängigkeit des Pyth. von den Indern erweisen; der Versuch ist nicht gelungen, jedoch viel vorsichtiger als die Untersuchungen von Gladisch und Röth). Dazu siehe P. d'Ercole, L'origine indiana del Pitagoreismo secondo L. v. Schröder, Rivista ital. di filos. 6, 2 (1891), 184—206; 320—346. C. F. Lehmann, Beitr. z. alten Gesch. 2, 166. A. Schmekel, De Ovidiana Pythagoreae doctrinae adumbratione, D. I., Greifsw. 1885. M. Bobber, Pitagora, i suoi tempi ed il suo istituto, Turin 1886. P. Tannery, Sur le secret dans l'école de Pythagore, Arch. f. G. d. Ph., 1 (1888), 28—36. A. Chiappelli, Z. P. u. Anaximenes, s. oben S. 47*. H. Schenkl, Pythagoreeraussprüche in einer Wiener Handschr., Wiener Studien 8 (1886), 262—281, Original der früher im Hermes, Bd. 4, veröffentlichten syrischen Übersetzung. E. Zeller, Über die ältesten Zeugnisse der Geschichte des Pythag., Sitzungsber. d. Berl. Akad., 1889, 983—996 = Kl. Schr. I 458 ff. Max Offner, Die pythagor. Lehre vom Leeren, in: Abh. W. Christ gewidmet, München 1891, S. 386—396. A. Döring, Wandlungen in der pythagoreischen Lehre, Arch. f. G. d. Ph, 5 (1892), 503—531. Meilhaud, Le concept du nombre chez les Pythagoriciens et les Eléates, Rev. de Mét. usw. 1893, 140 ff. Wilh. Bauer, D. ältere Pythagoreismus. Eine krit. Studie, Bern 1897. W. A. Heidel, Πέρας and Ἄπειρον in the Pythagorean philosophy, Arch. f. G. d. Ph., 14 (1901), 384—399. C. Hölk, De acusmatis sive symbolis Pythagoricis, Diss., Kiel 1899. Wolfg. Schultz, Pythag. u. Herakl., s. o. S. 49* unter Heraklit. K. A. Dowall, Pythagoras in: Papers of the British school at Rome, vol. 3. Fr. Böhm, De symbol. Pythagor., Berlin. Diss. 1905. W. Schultz, Πυθαγόρας, Arch. f. Gesch. d. Philos. 21 (1908), 240—252. H. A. Naber, Das Theorem des Pythagoras wiederhergestellt in seiner ursprüngl. Form u. betrachtet als Grundlage der ganzen pythagoreischen Philosophie, Haarlem 1908. Vgl. auch O. Lörcher, Korresp. f. d. höh. Schulen Württemb. 17, 425. O. Gilbert, Aristoteles' Urteile über die pythagor. Lehre, Arch. f. Gesch. d. Philos. 22 (1909), 28—48; 145—165. Wolfg. Schultz, Rätsel aus dem hellen. Kulturkreise, Leipz. 1909, behandelt I, S. 112 ff. die pythagoreischen Symbole. Helm. Zitscher, Philos. Untersuchungen über die Zahl, Borna-Leipzig 1910, Diss. von Leipzig, bespricht S. 9—29 die pythagor. Lehre von der Zahl. K. Lincke, Plato, Paulus und die Pythagoreer, Philol. 70 (1911), 511—519. P. Corssen, Die Sprengung des pythagor. Bundes, Philol. 71 (1912), 332—352. Derselbe, Der Abaris des Heraklides Ponticus. Ein Beitrag zu der Gesch. der Pythagoraslegende, Rhein. Mus. 67 (1912), 20—47. Derselbe, D. Schrift d. Arztes Androkydes περὶ Πυθαγορικῶν συμβόλων, Rhein. Mus. 67 (1912), 240—263. A. Delatte, Un ἱερὸς λόγος pythagoricien, Rev. de philol. 34 (1910), 175—198. Derselbe, La lettre de Lysis à Hipparque, ebenda 35 (1911), 255—275. Über den Ursprung babylon. Zahlensymbole in pythagor. Beleuchtung handelt F. X. Kugler, Klio 11, 481—496. Zur pythagor. Harmonielehre s. Paul Maas, Hermes 48 (1913), 157 ff., zur pythagor. Abgrenzung der Lebensstufen Franz Boll, Neue Jahrb. f. d. klass. Altert. usw. 31 (1913), 102 ff. — Georg Mühle, Ein Beitrag zur Lehre von den pythagor. Zahlen, Wollstein 1913, Pr. Fr. Boehm, Die Schrift d. Giglio Gregorio Giraldi über die Symbole des Pythagoras, Berlin 1913, Pr. H. Keller, Die Astronomie d. Pythagoreer, in: Das Weltall 12, 11. A. Gianola, Pitagora e le sue dottrine negli scrittori latini del primo sec. a. C., Roma 1911. 1912. Giov. Pescenti,

Pythagorica, Didaskaleion 1 (1912), 499—512. C. Pascal, Il bivio della vita e la Littera Pythagorae, Miscellanea Ceriani, Milano 1910, 57—67. E. Caporali, La natura secondo Pitagora, Todi 1914. D. Fimmen, D. Entstehung der Seelenwanderungsl. d. Pythagoras, Arch. f. Religionsw. 17 (1914), 513—523. Über die angeblich pythagoreische Briefformel ὑγιαίνειν s. Ferd. Ziemann, De epistular. Graec. formulis sollemn. quaest. sel. (Diss. philol. Hal. vol. 18, 4), Halis 1910, Diss., p. 293, über die Verhöhnung der Pythagoristen und besonders des Diodoros von Aspendos in der Komödie Geffcken, Kynika S. 54.

Zu den in § 16 berührten astronomischen Lehrmeinungen der Pythagoreer und Späterer vgl. außer den bereits genannten Arbeiten: Th. Bergk, Aristarch von Samos, in: Fünf Abhandl. z. Gesch. d. griech. Ph. u. Astron., Leipzig 1883. Ludw. Ideler, Über d. Verh. d. Kopernikus z. Altertum, Wolfs u. Buttmanns Mus. f. d. Altertumswiss. 2 (1810), 393—454. Boeckh, De Plat. syst. etc. (1810), S. 12 (Kl. Schr. III, S. 273), Philolaos S. 122, Das kosm. System des Platon S. 122 ff., 142. Sophus Ruge, Der Chaldäer Seleukos, Dresden 1865. Franz Boll, Die Entwicklung d. astronom. Weltbildes im Zusammenh. mit Religion u. Philosophie, Kult. d. Gegenw. III 3, Leipzig 1913.

Zu dem über die Lehre von der Sphärenharmonie Bemerkten s. auch C. v. Jan, Philol. 52, 13—37. Pythagoreer und Astrologie: Fr. Boll, Neue Jahrb. f. d. klass. Altert. usw. 21 (1908), 119. Ethische Wirkung der Musik vom pythagor. Standpunkt betont durch Damon: F. Buecheler, Rhein. Mus. 40 (1885), 309.

Philolaos: Die früher mitunter bezweifelte, seit Boeckhs Fragmentensammlung (s. o. S. 51*) aber fast allgemein für echt gehaltene Hauptschrift des Ph. hat, nachdem Zeller u. a. Einzelnes angefochten, Val. Rose, Comment. de Arist. libr. ord. et auctor., Berol. 1854, p. 2, das Ganze verworfen hatte, Carl Schaarschmidt, Die angebliche Schriftstellerei des Philol. u. d. Bruchstücke der ihm zugeschriebenen Bücher, Bonn 1864, als unecht zu erweisen unternommen und ihre Abfassung in das letzte oder vorletzte Jahrhundert v. Chr. gesetzt. (S. auch Heidel. Proceed. of the Amer. Ac. of Astr. and Scienc. 45, 4 p. 79, Burnet, Earl. Gr. phil.[2] 327 ff. [258 ff. d. Übers.]). Vgl. dagegen Zeller, Philos. der Griechen I 1[5] S. 287 Anm. 1, und dens., Aristoteles u. Philol., Hermes 10 (1876), 178—192 = Kl. Schr. I 136—151, u. die Sichtung der Fragmente in Diels' Vorsokr. — S. auch die von Burnet a. a. O. angeführte Abhandlung von I. Bywater, Journ. of philol. 1, 21 ff. A. Rohr, De Philolai Pythagorici fragmento π. ψυχῆς, Berl. 1874, diss. Bern., dem der Beweis, daß dieses Stob. Ecl. I 172, 9 ff. W. sich findende Stück dem Philolaos gehört, nicht gelungen ist. P. Tannery, Sur un fragment de Ph., Arch. f. G. d. Ph., 2 (1889), 379—386. S. auch H. Diels, Über die Exzerpte von Menons Iatrika, Hermes 28 (1893), 406—434. Über die philolaisch-platonische Planetenreihe handelt Fr. Boll, Artikel Hebdomas bei Pauly-Wissowa. R. Newbold, Philolaus, Arch. f. Gesch. d. Philos. 19 (1906), 176—217. G. Gundermann, Philolaos über das fünfte Element, Rhein. Mus. 59 (1904), 145—148. P. Tannery, A propos des fragments philolaïques sur la musique, Revue de philologie 28 (1904), 233—249. W. A. Heidel, Notes on Philolaus, Amer. Journ. of Philol. 28 (1907), 77—81. W. Nestle, Philol. 67 (1908), 544 f.

Simmias: Eine Schrift des S. glaubte Fr. Blass (Eine Schrift des S. von Theben, Jahrbb. f. Phil. u. Päd., 123 [1881], 739—740) entdeckt zu haben in den von H. Stephanus im Anhange zu Diog. Laërt. zuerst herausgegebenen *Ἀνωνύμου τινὸς διαλέξεις Δωρικῇ διαλέκτῳ* (Diels, Vorsokr. c. 82). S. aber über dieses Schriftchen oben § 31 a.

Alkmaion von Kroton: Krische, Forschungen I, S. 68—78. M. A. Unna, De Alcmaeone Crotoniata, in: Philol.-hist. Studien von Chr. Petersen, Hamburg 1832, S. 41—87. R. Hirzel, Zur Philos. des Alkmaeon, Hermes 11 (1876), 240 bis 246. J. Sander, Alkm. v. Kr., Pr., Wittenb. 1893 (mit Sammlung der Fragmente). E. Wellmann, Art. Alkmaion 6 bei Pauly-Wissowa. J. Wachtler, De Alcmaeone Crotoniata, Lpz. 1896 (auch mit Sammlung der Fragmente).

Ekphantos: P. Tannery, Arch. f. G. d. Ph. 11 (1898), 263—269. Vgl. auch denselben, Sur Ecphante de Syracuse, Séance de l'associat. pour l'encourag. d. études grecques du 7 janvier 1897. E. Wellmann, Art. Ekphantos 3 bei Pauly-Wissowa.

Hippodamos von Milet: C. F. Hermann, De Hippod. Milesio, ind. lect., Marb. 1841. L. Stein, Mohls Zeitschr. f. Staatswissenschaft, 1853, S. 161 ff.

Rob. v. Mohl, Gesch. u. Lit. der Staatswissensch., Bd. 1, Erlang. 1855, S. 171. K. Hildenbrand, Gesch. u. System der Rechts- u. Staatsphilos., Bd. 1, 1860, S. 59 ff. Über *Hippodamos* und *Phaleas* Herm. Henkel, Zur Gesch. der griech. Staatswiss., II. (Progr.), Salzwedel 1866. Wilh. Oncken, Staatslehre des Aristoteles, Lpz. 1870, S. 210—218. Fabricius, Art. Hippodamos 3 bei Pauly-Wissowa.

Epicharmi fragmenta coll. H. Polman Kruseman, Harlemi 1834 u. 1847; ed. Mullach, Fragm. ph. Gr. I p. 131 sqq. Vgl. Grysar, De Doriensium comoedia, S. 84 ff.; F. G. Welcker, Üb. Ep., Kl. Schrift. I, 271—356; Leop. Schmidt, Quaestiones Epicharmeae, spec. I: De Epicharmi ratione philosophandi, Bonnae 1846; Jac. Bernays, Epicharmos und der *αὐξανόμενος λόγος*, Rhein. Mus 8 (1853), 280 ff.; A. O. F. Lorenz, Leben und Schriften des Koërs Ep. nebst einer Fragmentensammlung, Berl. 1864 (vgl. Leop. Schmidt, in: Gött. gel. Anz. 1865, S. 931—958); Fragmente und Testimonia bei Kaibel, Comicor. Graecor. Fragm. I 1, Berl. 1899, S. 88—147, Diels, Vorsokrat. c. 13. Al. Chiappelli, Di una epigrafe sepolcrale latina e della sua derivazione da un epigramma greco attribuito ad Epicarmo, Atti della R. Accad. dei Lincei 1889 ser. 4, rendic. 5, 1 p. 586—589. Wilh. Crönert, Die Sprüche d. Epicharm, Hermes 47 (1912), 402—413. Ludw. Deubner, Kerkidas u. Epicharm, Hermes 47 (1912), 480. G. Kaibel, Artikel Epicharmos 2 bei Pauly-Wissowa.

Einfluß des Pythagoreismus auf die bildende Kunst (Kanon des Polykleitos): Diels, Sitz. d. Archäol. Ges. Mai 1889 (Archäol. Anz. 4, 10), Vors. c. 28, *auf die schöne Literatur:* Mart. Bock, De Aeschylo poeta orphico et orpheopythagoreo, Weidae Thuring. 1914 Diss. v. Jena.

Zu § 17. Die Eleaten überhaupt. Über die eleatischen Philosophen und ihre Lehre, namentlich auch über die pseudoaristotelische (von einem Eklektiker römischer Zeit verfaßte) Schrift De Melisso Xenophane Gorgia handeln: Joh. Gottfr. Walther, Eröffnete eleatische Gräber, 2. Aufl., Magdeburg u. Leipzig 1724. Geo. Gust. Fülleborn, Liber de Xenophane, Zenone, Gorgia Aristoteli vulgo tributus, passim illustr. commentario, Hal. 1789. Johann Gottl. Buhle, Commentatio de ortu et progressu pantheismi inde a Xenophane primo ejus auctore usque ad Spinozam, Gott. 1790, in: Comm. soc. Gott. vol. 10, p. 157 sqq. G. Ludw. Spalding, Vindiciae philosophorum Megaricorum subjecto commentario in primam partem libelli de Xenophane, Zenone, Gorgia, Berol. 1793. Fülleborn, Fragmente aus den Gedichten des Xenophanes und des Parmenides, in den Beiträgen zur Gesch. der Philos., Stücke 6 und 7, Jena 1795. Chr. Aug. Brandis, Comm. Eleat. pars I, Xenophanis, Parmenidis et Melissi doctrina e propriis philosophorum reliquiis exposita, Alton. 1813. Sim. Karsten, Philosophorum Graecorum veterum operum reliquiae, Amsterdam 1835 ff., vol. I 1: Xenophanis Colophonii carm. rel.; I 2: Parmenid. Krische, Forschungen I, S. 86—116. Theod. Bergk, Commentatio de Arist. libello de Xenophane, Zenone et Gorgia, Marburgi 1843. Aug. Gladisch, Die Eleaten u. die Indier, Posen 1844. S. Ferrari, Gli Eleati, Roma 1892 (Mem. della Accad. dei Lincei). F. G. A. Mullach, Aristotelis de Melisso, Xenophane et Gorgia disputationes cum Eleaticorum philos. fragmentis, Berol. 1845, auch in: Fragm. ph. Gr. I p. 101 sqq. F. Ueberweg, Über den hist. Wert der Schrift de Melisso, Zenone, Gorgia, Philol. 8 (1853), 104—112 (wo Ueberweg nachzuweisen gesucht hat, daß der zweite Teil der Schrift, d. h. Cap. 3 u. 4, nicht einen zuverlässigen Bericht über Xenophanes, wohl aber über Zenon enthalte) und ebd. 26 (1868), 709—711. Conr. Vermehren, Die Autorschaft der dem Aristoteles zugeschriebenen Schrift *Περὶ Ξενοφάνους, περὶ Ζήνωνος, περὶ Γοργίου,* Jena 1861. Fr. Kern, Symbolae criticae ad libellum Aristotelicum de Xenoph. usw., Oldenburg 1867. S. über diese Schrift besonders H. Diels, Doxogr. Gr., Prolegg. 108—113. Die Schrift ist neuerdings wieder herausgegeben von H. Diels, Abh. der Akad. der Wiss. in Berlin, 1900, Vorsokr. 11 A 28; 20 A 5 unter Xenophanes und Melissos. Otto Gilbert, Ionier und Eleaten, Rhein. Mus. 64 (1909), 185—201. Jos. Dörfler, Die Eleaten u. d. Orphiker, Freistadt in O.-Öst. 1911, Pr. Vgl. dazu Berl. philol. Wochenschr. 1912, 1433 ff. S. auch H. Diels, Philos. Aufs. Ed. Zeller gew., Leipz. 1887, S. 247. E. Wellmann, Artikel Eleatische Philosophie bei Pauly-Wissowa.

Zu § 18. Xenophanes aus Kolophon. Vict. Cousin, Xénophane, fondateur de l'école d'Elée, abgedr. in: Nouveaux fragments philos., Paris 1828, p. 9—95. E. Reinhold, De genuina Xenophanis disciplina, Jenae 1847. P. Rüffer, De philos. Xenophan. Coloph. parte morali, Lips. 1868, Diss. (von einer Moralphilosophie des X. kann aber nicht die Rede sein). Franz Kern, Quaestionum Xenophanearum capita duo (Progr. schol. Portensis), Numburgi 1864. Ders., Beitrag z. Darst. d. Philosopheme d. Xenophanes, Danzig 1871, Gymn.-Pr. Ders., Üb. X. v. Kol., Stettin 1874, Gymn.-Pr. = Kl. Schr. II S. 109—128. Ders., Unters. üb. d. Quellen f. d. Phil. d. X., ebenda 1877. Derselbe, Eine Vorlesung über X., Kleine Schriften II, Berlin 1898 (K. tritt für die histor. Glaubwürdigkeit des Abschnitts über X. in der Schrift de Xen. Zen. Gorg. ein und gelangt so dazu, die philos. Bedeutung des X. höher zu stellen als Zeller u. a.). G. Teichmüller, Xenophanes, in: Studien z. Gesch. d. Begr., S. 591—623. G. F. Unger, Apollodor über Xenoph., Philol. 43 (1884), 209—210. J. Freudenthal, Ueber die Theologie des X., Breslau 1886; ders., Zur L. des X., Arch. f. Gesch. d. Ph. 1 (1888), 322—347 (Fr. wendet sich in scharfsinniger, aber doch nicht überzeugender Weise dagegen, daß Xenophanes einen reinen Monotheismus gelehrt habe). Aless. Chiappelli, Sopra una opinione fisica di Senofane, Rendiconti della R. Accad. dei Lincei, 1888, 89—95. E. Zeller, Ἡγεμονία u. δεσποτεία b. X., Arch. f. G. d. Ph., 2 (1889), 1—5 = Kl. Schr. I 454—457. H. Diels, Über die Genfer Fragmente des Xenoph. u. Hippon, Ber. d. Berl. Ak. 1891, 575—583, s. auch Arch. f. G. d. Ph., 4 (1891), 625 f.; derselbe, Über X., Arch. f. G. d. Ph., 10 (1897), 530—535. H. Berger, Untersuchung über d. kosmische System des X., Ber. d. G. d. W., Lpz. 1894. Orvieto, Filosofia di Senofane, Fir. 1899. A. Döring, Xenophanes, Preuß. Jahrbb. 99 (1900), 282—299. M. Levi, Senofane e la sua filosofia, Torino 1904. G. Voghera, Senofane e i cinici autori di Silloi? Contributo alla storia della poesi sillografica, Studi ital. d. filol. class. 11 (1903), 1 bis 16. H. Richards, Xen. ap. Aristotle Rhet. 1377 a 20, Class. rev. 16 (1902), 395. Arth. Ludwich, Bemerkung. zu Xenoph., Mélanges Nicole, Genève 1905, p. 335—347. K. Praechter, Zu Xenoph., Philol. 64 (1905), 308—310. Jacobs, De Xenophanis arte metrica, Schneidemühl 1904, Progr. Nekt. Mavrokordatos, Der Monotheismus d. Xenophanes, Leipz. 1910, Diss. P. Shorey, Note on Xenoph. fr. 18 D., Class. Philol. 6 (1911), 88. Alf. Kurfes, Varia (darin Xenophanea), Mnemos. 41 (1913), 111 ff. Vgl. auch W. Nestle, Philol. 67 (1908), 531 ff. Fragmente des Xenophanes auch bei Bergk Poëtae lyrici, Bergk-Hiller-Crusius Anthologia lyrica, Wachsmuth Sillographi Graeci, jetzt in Diels' Poëtae philos. und Vorsokr., s. Textteil S. 88.

Zu § 19. Parmenides aus Elea. Amad. Peyron, Empedoclis et Parmenidis fragmenta, Lips. 1810. Hnr. Stein, D. Fragmente des Parm. περὶ φύσεως, in: Symbola philologorum Bonnensium in honorem Frid. Ritschelii coll., Lips. 1864—1867, S. 763—806 (der Text sehr willkürlich behandelt). Th. Davidson, The fragments of Parm., The Journ. of specul. philos., St. Louis, 4, 1. Januar 1870. Riaux, Essai sur P. d'Elée, Par. 1840. E. F. Apelt, Parmen. et Empedoclis doctrina de mundi structura, Jenae 1856. Theod. Vatke, Parmenidis Veliensis doctrina qualis fuerit, diss. inaug., Berol. 1864. Theod. Bergk, De Parm. Veliens. versibus nobilissimis: οὐ γὰρ μή ποτε τοῦτ' οὐδαμῇ usw., Lect. cat., Halis 1867, auch: Kleine philol. Schr., 2 (1886), 72—82. L. Dauriac, Les origines logiques de la doctrine de Parménide, Revue philos. 15 (1883), 533—536. Tannery, La physique de P., Revue philos. 18 (1884), 264—292. Cl. Baeumker, Die Einheit des Parmenidischen Seienden, Jahrbb. f. Philol. 133 (1886), 541—561. O. Kern, Zu P., Arch. f. G. d. Ph. 3 (1890), 173—176. A. Döring, Das Weltsystem des P., Ztschr. f. Ph. u. ph. Kr. 104 (1894), 161—177; derselbe, Ein Wort pro domo in bezug auf H. Diels, Parmenides Lehrgedicht, ebd. 111, 222—230. H. Berger, D. Zonenl. des P., Gesellsch. d. W., Lpz. 1895, 57—108. J. Bidez, Observations sur quelques fragments d'Empédocle et de Parménide, Arch. f. G. d. Ph., 9 (1896), 190—207; 298—309. H. Diels, Parmenidea, Hermes 35 (1900), 196—201. Zum Namen vgl. Diels, Hermes 37 (1902), 480 f. Fr. Susemihl, Zum zweiten Teil des Parmenides, Philol. 58 (1899), 205—214. A. Patin, Parmenides im Kampfe gegen Heraklit, Jahrbb. f. klass. Philol., Suppl. 25 (1899), 491 ff. U. v. Wilamowitz-Moellendorff, Hermes 34 (1899), 203. H. Kösters, D. parmenid. Sein im Verh. zur plat. Ideenlehre, Pr., Viersen 1901. E. C. H. Peithmann, Parmenides (Biogr. antiqua, Serie 2 Heft 2), Bitterfeld

u. Leipz. o. J. (christl. Standpunkt. Schief und irreführend). E. de Marchi, L'ontologia e la fenomenologia di Parmenide Eleate, Torino 1905. F. Medicus, Zur Physik des Parmenides, Philos. Abh. f. M. Heinze, S. 137—145. K. Lincke, Zu Parmenides περὶ φύσεως, Philol 65 (1906), 472 ff. O. Gilbert. Die δαίμων des Parmenides, Arch. f. Gesch. d. Philos. 20 (1907), 24—45. R. Ellis, Some suggestions on Diels' Poët. philos. fragm. (Parm. fragm. 16, 1. 2), Class. rev. 16 (1902), 269 f. Visv. Sanders, Der Idealismus des Parmenides, München 1910, Diss. H. Mutschmann, Über Parmenides B 1 D. u. Emped. B 137, 3 D., vgl. Zeitschr. f. d. Gymnasialw. 66 (1912), 800 Alex. Rüstow, Parmenides, Verhandl. d. 52. Vers. deutscher Philol. u. Schulm. zu Marb. (1913), 163—167. Textkritisch A. Platt, Miscell., Class. quart. 5, 253 f., A. Covotti, Riv. di filol. 36 (1908), 424—427. Vgl. auch W. Nestle, Philol. 67 (1908), 537. E. Loew und H. Slonimsky s. unter Heraklit S. 50*.

Zu § 20. Zenon von Elea. C. H. E. Lohse, De argumentis, quibus Zeno Eleates nullum esse motum demonstravit, Halis 1794. Ch. L. Gerling, De Zenonis Eleatici paralogismis motum spectantibus, Marburgi 1825. Ed. Wellmann, Zenos Beweise gegen die Bewegung u. ihre Widerlegungen, Gymn.-Pr., Frankf. a. O. 1870. F. Schneider, Zeno aus Elea, Philol. 35 (1876), 602—642. E. Raab, Die zenonischen Beweise, Pr. d. Studienanst., Schweinf. 1880. C. Dunan, Zenonis Eleatici argumenta, Thèse de Paris, Nantes 1884. P. Tannery, Le concept scientif. du Continu. Zénon et G. Cantor, Rev. philos., Oct. 1885. Marg. Evangelidis, Erklärung des zenonischen Fragments bei Simpl. Phys. 141, 1 ff., in: Φιλοσοφικὰ μελετήματα, τεῦχος πρῶτον, ἐν Ἀθήν., 1886, S. 78—96. G. Frontera, Étude sur les arguments de Zénon d'Élée contre le mouvement, Par. 1891. B. Petronievics, Zenos Beweise gegen die Bewegung, Arch. f. Gesch. d. Philos. 20 (1907), 56—80. R. Salinger, Kants Antinomien u. Zenons Beweise geg. d. Bewegung, Arch. f. Gesch. d. Philos. 19 (1906), 99—122. C. E. Ruelle, L'argument d'Achille (Aristot. phys. 6, 9). Commentaire inédit de Théodore Métochite, Revue de philol. 31 (1907), 105—110. Zu Zenons viertem Beweise gegen die Bewegung R. K. Gaye, On Arist. Phys. Z 9, 239 b 33—240 a 18, Journ. of philol. 61, 95—117. Einige Abhandlungen über Zenon von G. Noël, V. Brochard, G. Milhaud, G. Lechalas in d. Rev. de Métaph. et de Mor. 1 (1893), 107 bis 125; 209—215; 396—400; 400—404. V. Brochard, Les arguments de Zénon d'Élée contre le mouvement, Séanc. et trav. de l'acad. d. sc. mor. et pol. 129 (1888), 555—568 (Études etc. s. o. S. 12*. In dieser Sammlung auch der Aufsatz Les prétendus sophismes de Zénon d'Élée aus der Rev. de Métaph.). Losacco s. Heraklit S. 50*.

Zu § 21. Melissos von Samos. Frz. Kern, Θεοφράστου περὶ Μελίσσου, Philol. 26 (1868), 271—289. Derselbe, Zur Würdigung des Melissos v. S., in: Festschr. des Stett. Stadtgymn. zur 35. Philologenvers., Stettin 1880, S. 1—24. (K. sieht in Melissos die höchste dogmatische Ausbildung des Eleatismus, d. h. „der eigentümlichen philosophischen Richtung, die allein durch Anwendung des Identitätsprinzips das wirklich Seiende gewinnen will mit völliger Verleugnung des mit gleicher Macht in uns wirkenden Kausalitätsprinzips".) O. Apelt, M. bei Pseudo-Aristoteles, Jahrbb. f. kl. Philol., 1886, 729—766. A. Pabst, De Melissi Samii fragmentis, Bonnae 1889, der zu beweisen sucht, daß die Fragmente 1—5 aus Simplikios, in denen sich feine Dialektik findet, eine ganz freie Paraphrase der echten Fragmente 11—14 seien, also nicht dem Melissos angehörten. M. Offner, Zur Beurteil. d. M., Arch. f. G. d. Ph. 3 (1890), 12—33. A. Chiappelli, Sui frammenti e sulle dottrine di M. d. S., Rendic. dell' Acc. dei Lincei, 1890. A. Covotti, Melissi Samii reliquiae, Studi ital. di filol. class. 6 (1898), 213—227. Vgl. auch zu Melissos W. Nestle, Philol. 67 (1908), 537 ff.

Zu § 23. Empedokles von Akragas. Frid. Guil. Sturz, De Empedoclis Agrigentini vita et philosophia expos., carminum reliq. coll., Lips. 1805. Amadeus Peyron, Empedoclis et Parmenidis fragmenta, Lips. 1810. H. Ritter, Über die philosophische Lehre des Empedokles, in Wolfs literarischen Analekten, Bd. 2 (1820), 411 ff. B. H. C. Lommatzsch, Die Weisheit d. Empedokles, Berl. 1830. S. Karsten, Emp. Agrig. carminum reliquiae (als 2. Bd. der Reliquiae phil. vet. Graec.), Amst. 1838. Th. Bergk, Emp. fragmenta, in: Poët. lyr. Gr.; De

prooemio Empedoclis, Berol. 1839. Diels' Poët. philos. u. Vorsokr., s. im Textteil S. 104. Krische, Forschungen I, S. 116—129. Panzerbieter, Beiträge z. Kritik u. Erläuterung des Empedokles, Meiningen 1844, und Ztschr. f. A.-W. 1845, 883 ff. K. Steinhart, Empedokles, in: Allgem. Enzykl. d. Künste u. Wiss. von Ersch u. Gruber, Sect. I, B. 34, S. 83—105. Mullach, De Emp. prooemio, Berol. 1850; Quaestionum Emp. spec. sec., Pr. du Coll. fr., ebd. 1853; Philos. Gr. fragm. I, XIV ff. 15 ff. H. Stein, Emp. Agrig. fragmenta ed., praemissa disp. de Empedoclis scriptis, Bonnae 1852. W. Hollenberg, Empedoclea, Berlin 1853 (Gymnasial-Programm). E. F. Apelt, Parmenidis et Empedoclis doctrina de mundi structura, Jenae 1856. A. Gladisch, Empedokles und die Ägypter, eine histor. Untersuchung, mit Erläuterungen aus den ägypt. Denkmälern von H. Brugsch und Jos. Passalacqua, Lpz. 1858; vgl. Gladisch, Emp. und die alten Ägypter, in Noacks Jahrb. für spekulat. Philos., 1847, H. 4, Nr. 32, H. 5, Nr. 41; Das mystische vierspeichige Rad bei den alten Ägyptern und Hellenen, in der Zeitschr. der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, Bd. 15, Heft 2, 406 f. H. Winnefeld, Die Philosophie des Empedokles, Donaueschinger Gymn.-Pr., Rastatt 1862. F. Henneguy, Panthéia, étude antique, Paris 1874. Reinach, Le texte d'Empédocle, L'instruction publ., Mars, Avril 1876. R. Schläger, Emped. Agrigent. quatenus Heraclitum Ephesium in philosophia secutus sit, Gymn.-Progr., Eisenach 1878. E. Baltzer, Emped., eine Studie zur Philos. d. Griechen, Lpz. 1879. H. Diels, Studia Empedoclea, Hermes 15 (1880), 161 bis 179; ders., Gorgias u. Emp., Sitzungsber. der Berl. Akad. 1884, 343—368; ders., Über ein Fragment des E., ebenda 1897; ders., Über die Gedichte des E., ebenda 1898, I, 396—415. G. F. Unger, Die Zeitverh. des Anaxagoras und Empedokles, Philologus, Supplementband 1883, 511—550. O. Kern, Empedokles und die Orphiker, Arch. f. Gesch. d. Ph. 1 (1888), 498—508, der vielfache Abhängigkeit des E. von der rhapsodischen Theogonie des Orpheus zu erweisen sucht. Fr. Knatz, Empedoclea, Schedae philol. H. Usener — oblatae, Bonn 1891, S. 1—9. S. Ferrari, Empedocle, Riv. ital. di filos. 6 (1891), 165—190; derselbe, La filos. di E., ebenda 6 (1891), 52—79; 250—283; derselbe, Empedocle, Roma 1891. J. Bidez, La biographie d'Empédocle, Recueil de travaux publiés par la faculté de philosophie et lettres, 12. fascic., Gand 1894; derselbe, Observations sur quelques fragments d'Empédocle et de Parménide, Arch. f. Gesch. d. Ph. 9 (1896), 190—207; 298—309. G. Thiele, Zu den vier Elementen des E., Hermes 32 (1897), 68—78. H. v. Arnim, D. Weltperioden bei Emp., in: Festschrift Th. Gomperz dargebr., 1902, S. 16—27. E. C. H. Peithmann, Empedocles (Biographia antiqua Ser. 2, H. 3), Bitterfeld. E. Bodrero, Il principio fondamentale del sistema di Empedocle, Roma 1905. R. Ellis, Some suggestions on Diels' Poet. philos., fragm. (Emped. fragm. 4. 9, 10, 11; fragm. 17. 20, 21, 25; fragm. 64). Class. review 16 (1902), 269—270. C. Pascal, L'imitazione di Empedocle nelle Metamorfosi di Ovidio, Rendiconto dell' Accad. di archeol., lettere e belle arti, Napoli 1902. H. Diels, Symbola Empedoclea, in: Mélanges Weil. Empedokles berührt Wilamowitz, Hermes 37 (1902), 326. W. Nestle, Der Dualismus d. Emped., Philol. 65 (1906), 545—557. Clara Eliz. Millerd, On the interpretation of Empedocles, Chicago 1908, Diss. Rob. Eisler, Bildopfer bei Emped., Arch. f. Religionswiss. 13 (1910), 625 (zu Vors. 21 B 128, 5). W. Kranz, Empedokles und die Atomistik, Hermes 47 (1912), 18—42. W. Mutschmann, Über Parmen. B 1 D. u. Empedokles B 137, 3 D. nach dem Berichte in der Zeitschrift f. d. Gymnasialwesen 66 (1912), 800. Emp. Fragments transl. into English verse by W. E. Leonard, Chicago 1910. B. L. Sangermano, E., frammenti dei poemi — vita, Girgenti 1911. Th. Scharnagl, Der Philosoph E. in seiner Eigenschaft als Dichter, Komotau 1908. 1909. Vgl. auch W. Nestle, Philol. 67 (1908), 538 ff. E. Bignone, Boll. di filol. class. 21 (1915), 156—161 (Emp. und Epikur). Fr. Jobst, s. Lucrez. E. Wellmann, Artikel Empedokles 3 bei Pauly-Wissowa. J. Piatek, Nietzsches Empedokles-Fragmente, Stryj 1910, Pr.

Empedokles in der neueren schönen Literatur: Hölderlin plante ein Drama: Der Tod d. Empedokles, von dem Bruchstücke vorhanden sind. Theod. Curti, Das Fest des Empedokles. Ein dramatisches Gedicht, Zürich 1909 (vgl. die Besprechung von F. Lortzing, Berl. philol. Wochenschr. 1911, 671 ff.).

Zu § 24. Anaxagoras, Archelaos und Metrodoros von Lampsakos.
Anaxagoras: Friedr. Aug. Carus, De Anax. cosmotheologiae fontibus, Leipz.

1797, wiederabgedr. in Carus' Ideen z. Gesch. d. Philos., Lpz. 1809, S. 688–762; Anax. aus Klaz., in Fülleborns Beitr. z. Gesch. d. Philos., St. 10, 1799, wiederabgedr. in Carus' Ideen zur Gesch. der Philos., S. 395–478. J. T. Hemsen, Anax. Claz., Gott. 1821. Ed. Schaubach, Anax. Claz. fragm., Lips. 1827. Guil. Schorn, Anax. Claz. et Diogenis Apolloniatae fragmenta, Bonnae 1829. F. Panzerbieter, Scriptio de fragmentorum Anaxagorae ordine, Meiningen 1836. F. J. Clemens, De philosophia Anaxagorae Clazomenii, Berol. 1839. Ch. Zévort, Dissert. sur la vie et la doctrine d'Anaxagore, Par. 1843. Fr. Breier, Die Philosophie des Anaxagoras von Klazomenae nach Aristoteles, Berlin 1840. Krische, Forschungen I, S. 60–68. Franz Hoffmann, Über die Gottesidee des Anaxagoras, Sokrates und Platon, Würzburg 1860 (Glückwunsch-Progr. an die Universität Berlin). Vgl. Michelet in der Ztschr.: Der Gedanke, Bd. 2, Heft 1, S. 33—44, und Hoffmanns Entgegnung in Fichtes Ztschr. f. Ph. u. ph. Kritik, N. F. 40 (1862), 1–48. Aug. Gladisch, Anax. und die Israeliten, Lpz. 1864; vgl. Gladisch, Anax. und die alten Israeliten, in Niedners Ztschr. f. histor. Theol. 1849, Heft 4, Nr. 14. C. Alexi, Anaxag. u. s. Philosophie, nach den Fragmenten bei Simplic. ad Arist., G.-Pr., Neu-Ruppin 1867. Heinrich Beckel, Anax. doctrina de rebus animatis, diss. Monaster. 1868. M. J. Monrad, Anax. og Atomistiken, Christiania 1870. E. Köhler, Die Philosophie des Euripides, I. Anaxagoras u. Euripides, G.-Pr., Bückeburg 1873. G. F. Unger, Die Zeitverh. des Anaxag. u. Emped., s. oben S. 57*. P. Tannery, La théorie de la matière d'Anaxagore, Revue philosoph. 1886, 255–271. H. Kothe, Zu Anax. v. Klazomenai, Jahrbb. f. kl. Philol. 133 (1886), 767–771. S. Firmiani, Alcune osservazioni su la razione tra il *νοῦς* e la *ψυχή* nella dottrina filosofica di Anassagora, Riv. ital. di filos. 4 (1889), 66–77. M. Heinze, Üb. d. *νοῦς* d. A., Berichte der Gesellsch. d. Wiss. zu Leipzig, 1890. F. Polle, Ovidius und Anaxagoras, Jahrbb. f. klass. Philol. 145 (1892), 53—59. Emil Arleth, Die Lehren des A. vom Geist und der Seele, Arch. f. Gesch. d. Ph. 8 (1895), 59—85; 190–205. Ed. Zeller, Zu Anax., ebd. S. 151 f. = Kl. Schr. II S. 108. Derselbe (zu A. bei Simpl. Phys. 156, 13 ff. 164, 24), Arch. f. Gesch. d. Philos. 5 (1892), 441 f. = Kl. Schr. II S. 33 f. E. Dentler, Die Grundprinzipien der Philosophie des A., Diss., Münch. 1897; derselbe, D. *νοῦς* nach Anax., Philos. Jahrb. 11 (1898), Heft 1. 2. 3. E. C. H. Peithmann, Anaxagoras (Biogr. antiqua Ser. 2, Heft 4), Bitterfeld und Leipzig. J. Geffcken, Die *ἀσέβεια* des Anaxagoras, Hermes 42 (1907), 127—133. Mary Mills Patrick, The birth of the idea of spirit in Greek thought, Popul. science monthly, Oct. 1906. Lloyd, The poetry of Anax. Metaphysics, Journ. of Philos., Psychol. and scient. Methods 1907 Nr. 4. F. Krohn, Der *νοῦς* bei Anaxagoras, Münster 1907, Pr. Wolfg. Schultz, D. Text u. d. unmittelbare Umgebung von Fragm. 20 d. Anaxagoras, Arch. f. Gesch. d. Philos. 24 (1911), 322–342. E. Neustadt, Des A. Lehre vom Geist, Charlottenburg 1914, Pr. Vgl. zu Anaxagoras auch W. Nestle, Philol. 67 (1908), 543, zum Plagiat des Anaxagoras an Leukippos H. Diels, Sitz. d. Berl. Akad. 1908, S. 710. E. Wellmann, Artikel Anaxagoras 4 bei Pauly-Wissowa. — Zu *Archelaos* s. E. Wellmann, Artikel Archelaos 36 bei Pauly-Wissowa. — *Metrodoros:* W. Nestle, Metrodors Mythendeutung, Philol. 66, 503. E. Zeller, Kl. Schr. II 40 (Nachtr. z. Philos. d. Gr.). Th. Gomperz, Hellenika I 104.

Über die Sage von *Hermotimos aus Klazomenai* (s. o. Text S. 113) handeln: F. A. Carus, in Fülleborns Beiträgen zur Geschichte der Philos., Bd. 3, St. 9, 1798, wiederabgedruckt in Carus' nachgel. Werken, Bd. 4: Ideen zur Geschichte der Philosophie, Leipzig 1809, S. 330–392. Ign. Denzinger, De Hermot. Clazomenio comment., Leodii 1825. E. Rohde, Psyche, II² S. 95 f.

Zu § 25. Die Atomiker: Leukippos und Demokritos.

Die Atomiker allgemein: W. A. Heidel, Antecedents of Greek Corpuscular Theories, Harv. stud. in Class. Philol. 22 (1911), 111—172. Über das Erkenntnisproblem bei den antiken Atomisten handelt H. J. Radermacher, Philos. Jahrb. 24 (1911), 327—350. — V. Fazio-Almayer, Studi sull' atomismo greco, Palermo 1911. Vgl. auch Hammer Jensen und P. Schanz unter Demokrit.

Leukippos: E. Rohde, Über Leucipp u. Demokrit, Verh. der 34. Philologenvers. zu Trier, 1880 (Leipz. 1881), S. 64–89 = Kl. Schr. I S. 205–245,

der daran zweifelt, daß überhaupt ein Philosoph Leukippos gelebt habe. Dagegen H. Diels, Verhandl. der 35. Philologenversamml. in Stettin, S. 96—109. Hierauf wieder E. Rohde, Nochmals Leuc. u. Demokrit, Jahrbb. f. Philol. u. Päd. 123 (1881), 741—748 = Kl. Schr. I S. 245—255. Vgl. weiter Diels, L. u. Diogenes v. Apoll., Rhein. Mus. 1887, 1—14. P. Natorp, Nochmals Diogenes u. Leukippos, Rhein. Mus. 1887, 374—386. E. Zeller, Zu Leucippus, Arch. f. Gesch. d. Phil. 15 (1902), 137—140 = Kl. Schr. II S. 185. S. auch Kl. Schr. II S. 36. P. Bokownew, Die Leukippfrage, Dorpat 1911. Beziehungen von Leukipp und Galilei behandelt H. Diels, Alte u. neue Kämpfe um d. Freiheit d. Wissenschaft, Sitz. d. Berl. Akad. 1908, 705 ff. (über Leukipp 709 f.).

Demokritos: Schleiermacher, Über das Verzeichnis der Schriften des Demokrit bei Diog. L. (9, 45 ff.), gelesen den 9. Januar 1815, abgedr. in den sämtlichen Werken, 3. Abt., Bd. 3, S. 292—305. A. H. C. Geffers, Quaest. Dem., Gott. 1829, Pr. J. F. W. Burchard, Democriti philosophiae de sensibus fragmenta, Minden 1830; Fragmente der Moral des Abderiten Democritus, Minden 1834. Papencordt, De atomicorum doctrina, Berol. 1832. Frid. Heimsoeth, Democriti de anima doctrina, Bonnae 1835. Krische, Forschungen I, S. 142—163. C. Ritter, Demokrit, in: Allg. Enzykl. d. Künste u. Wissensch. v. Ersch u. Gruber, Sekt. I, Bd. 24, S. 35—42. Fr. G. A. Mullach, Quaest. Democr. spec. I—II, Berol. 1835—1842; Democr. oper. fragm. coll., rec., vertit, explic. ac de philosophi vita, scriptis et placitis commentatus est, Berol. 1844; Fragm. ph. Gr. I, S. 330 ff. B. ten Brink, Anecdota Epicharmi, Democriti, cet., Philologus 6 (1851), 577 sqq.; Democriti de se ipso testimonia, ib. p. 589 sqq., 7 (1852), 354 sqq.; Democriti liber *περὶ ἀνθρώπου φύσιος*, ib. 8 (1853), 414 sqq.; Democritea, ib. 29 (1870), 605—620. Eduard Johnson, Der Sensualismus des Demokritos und seiner Vorgänger, mit Bezug auf verwandte Erscheinungen der neueren Philosophie, G.-Pr., Plauen 1868. F. Lortzing, Über die ethischen Fragmente Demokrits, Pr. des Soph.-Gymn., Berl. 1873. L. Liard, De Democrito philosopho, Paris 1873. R. Hirzel, Demokrits Schrift *π. εὐθυμίης*, Hermes 14 (1879), 354—407. Fr. Kern, Über D. v. A. u. d. Anfänge d. griech. Moralphilos., Ztschr. f. Phil. u. philos. Kr. 1880, Ergänzungsh., S. 1—26. A. Brieger, Die Urbewegung der Atome u. d. Weltentsteh. b. Leuk. u. Dem., Pr., Halle a. S. 1884. M. Berthelot, Des origines d'alchémie et des oeuvres attribuées à D. d'Abd., Journ. des Sav., 1884 Sept., 517—527. P. Natorp, Demokrit, in: Forschungen zur Gesch. des Erkenntnisproblems im Altertum, S. 164—208; derselbe, Über D.s *γνησίη γνώμη*, Arch. f. Gesch. d. Ph. 1 (1888), 348—356. H. C. Liepmann, Die Mechanik der Leukipp.-Demokritischen Atome, I.-D., Lpz. 1885. Gust. Hart, Zur Seelen- u. Erkenntnislehre des D., G.-Pr., Mülhausen i. E. 1886. W. Kahl, D. in Ciceros philos. Schr., Pr., Diedenhofen 1889. K. Modritzki, Die atomistische Ph. des D. in ihrem Zusammenhang mit früheren philos. Systemen, Stettin 1891. V. Brochard, Protagoras et D., Arch. f. Gesch. d. Ph. 2 (1889), 368—378 (auch in dessen Études, s. oben S. 12*). G. Ammon, Der Philos. Dem. als Stilist, Xenien der 41. Philologenversammlung dargeboten vom histor.-philolog. Verein München, München 1891, 3—11. P. Schanz, D. Atomistik u. die christl. Naturphilosophie, Theol. Quartalschr. 73 (1891), 412—454. H. Diels, Über D.s Dämonenglauben, Arch. f. Gesch. d. Ph. 7 (1894), 154—157. P. Natorp, Die Ethika des Demokritos, Text und Untersuchungen, Marb. 1893 (N. versucht, die demokritische Ethik in systematische Form zu bringen und ihre Fortwirkung in der philos. Ethik der Griechen nachzuweisen). Löwenheim, Der Einfluß D.s auf Galilei, Arch. f. Gesch. d. Ph. 7 (1894), 230—268. K. Vorländer, D.s ethische Fragmente. Ins Deutsche übertr., Ztschr. f. Ph. u. ph. Kr. 107 (1896), 253—272. A. Goedeckemeyer, Epikurs Verhältnis zu D. in der Naturphilosophie, Diss., Straßb. 1897. Eug. Oder, Ein angebliches Bruchstück D.s über die Entdeckung unterirdischer Quellen, Philol. Suppl. 7 (1898), 231—384. A. Dyroff, Demokritstudien, München 1899. Gius. Zuccante, Da Democrito ad Epicuro, Rivista di filos. etc. 3, 1900. A. Brieger, D. atomist. Syst. durch Korrektur des anaxagoreischen entstanden, Hermes 36 (1901), 161—186; derselbe, D.s angebl. Leugnung der Sinneswahrh., ebenda 37 (1902), 56—83; derselbe, Die Urbewegung der demokrit. Atome, Philol. 63 (1904), 584—596. Susemihl, Aphorismen zu D., Philol. 60 (1901), 180—191. Über die Ethik D.s handeln auch M. Heinze, Der Eudämonismus in d. griech. Ph., c. 4; R. Hirzel, Untersuch. zu Ciceros philos. Schriften, I. E. C. H. Peithmann, Demokrit (Biogr. antiqua Ser. 2, H. 5),

Bitterfeld u. Leipzig 1902 (wertlos). R. Bobba, Intorno il caso e la fortuna in Democrito, Atti d. R. Accad. di Torino 40, 381—408. S. Schneider, Die Ethik des Demokritos und der Redner Antiphon. Eos 8, 54-64. W. Fronmüller, Demokrit, seine Homerstudien u. Ansichten, Erlangen 1901, Dissert. M. Wellmann, Pseudodemocritea Vaticana, Sitz. d. Berl. Akad. philos.-hist. Kl. 1908, 625—630. J. Ferber, Über die wissensch. Bedeutung der Ethik Demokrits, Zeitschr. f. Philos. u. philos. Krit. 132 (1908), 82—114. K. Lincke, Zu Demokritos π. εὐθυμίης, Philol. 68 (1909), 573—575. Über die älteste Atomenlehre handelt J. Hammer Jensen, Kopenhagen 1908; über Demokrit u. Platon derselbe, Arch. f. Gesch. d. Philos. 23 (1910), 92—105; 211—229. Ed. Luigi De Stefani, Zu Demokrits Fragmenten, Berl. phil. Wochenschr. 1911, 286. Karl Reinhardt, Hekataios von Abdera und Demokrit, Hermes 47 (1912), 492—513 (dazu Ed. Norden, Agnostos Theos 397 ff.). Über Demokrits Ὑποθῆκαι handelt P. Friedländer, Hermes 48 (1913), 603 ff. — J. Heeg, Pseudodemokritische Studien, Abh. d. Berl. Akad. philos.-hist. Kl. 1913, Nr. 4. L. Löwenheim, Die Wissenschaft Demokrits u. ihr Einfluß auf die moderne Naturwissenschaft, Beiheft zum Arch. f. Gesch. d. Philos. 26 (1913). K. Praechter, Eine Demokritspur bei Xenophon, Hermes 50 (1915), 144—150. Über Demokrits Stil Ed. Norden, Kunstprosa S. 22. Vgl. auch W. Nestle, Philol. 67 (1908), 545 ff., Zeller, Arch. f. Gesch. d. Philos. 5 (1892), 169. 445 = Kl. Schr. II, S. 5. 37. — E. Wellmann, Artikel Demokritos 6 bei Pauly-Wissowa.

Demokriteer: Über *Diogenes von Smyrna*, *Anaxarchos von Abdera*, *Hekataios von Abdera*, *Apollodoros von Kyzikos*, *Diotimos von Tyros*, *Bion von Abdera* und *Bolos von Mendes* Artikel bei Pauly-Wissowa (Diog. Nr. 43, Anaxarch. Nr. 1, Hekat. Nr. 4, Apollod. Nr. 69, Diot. Nr. 21, Bion Nr. 11, Bolos Nr. 3). Zu *Anaxarchos* s. Th. Gomperz, Hellenika II, 268 f., zu *Hekataios* Reinhardt oben unter Demokrit. Über *Nausiphanes* handelt S. Sudhaus, Nausiphanes, Rhein. Mus. 48 (1893), 321—341. Derselbe, Noch einmal Nausiphanes u. Aristot. bei Philodem, in: Exkurse zu Philodem, Philol. 54 (1895), 80 ff. Über *Diotimos* Rud. Hirzel, Hermes 17 (1882), 326—328. Weitere Literatur siehe in den Artikeln bei Pauly-Wissowa.

Zu § 27. Die Sophistik überhaupt. Jahresberichte s. oben S. 23* f. Über die Sophisten handelt ausführlich Grote in seiner Geschichte Griechenlands (Hist. of Greece, VIII, 474—544), der, nachdem Hegel hierin vorangegangen war, eine richtigere und günstigere Auffassung der Sophisten, wenn auch nicht ohne Übertreibungen, zu begründen suchte; ferner K. F. Hermann, Gesch. u. Syst. der platon. Philos., S. 179 ff. u. 296 ff. Eine eingehende sine ira et studio verfaßte Darstellung bei Zeller, Phil. d. Gr. I 2⁵, S. 1038 ff. Vgl. auch Groen v. Prinsterer, Prosopographia Platon., s. expositio iudicii, quod Plato tulit de iis, qui in scriptis ipsius aut loquentes inducuntur aut quavis de causa commemorantur, Lugd. Bat. 1823. Jac. Geel, Historia critica sophistarum, qui Socratis aetate Athenis floruerunt, in: Nova acta litt. societ. Rheno-Trajectinae, p. II, Utr. 1823. Herm. Roller, Die griechischen Sophisten zu Sokrates' und Platons Zeit und ihr Einfluß auf Beredsamkeit und Philosophie, Stuttgart 1832. W. G. F. Roscher, De historicae doctrinae apud sophistas majores vestigiis, Gott. 1838. W. Baumhauer, Quam vim sophistae habuerint Athenis ad aetatis suae disciplinam, mores ac studia immutanda, Trajecti Bat. 1844. Joh. Frei, Beiträge zur Geschichte der griechischen Sophistik, Rhein. Mus. 7 (1850), 527—554 u. 8 (1853), 268—279. A. J. Vitringa, De sophistarum scholis quae Socratis aetate Athenis floruerunt, Mnemosyne 2 (1853), 223—237. Valat, Essai historique sur les sophistes grecs, in: L'investigateur, Paris 1859, Sept., p. 257 bis 267, Nov., p. 321—336, Dec., p. 353—361. Theod. Gomperz, Die griechischen Sophisten, Deutsche Jahrbb., Bd. 7, Berl. 1863. N. Wecklein, Die Sophisten und die Sophistik nach den Angaben Platons, Inaug.-Diss., Würzburg 1866. Martin Schanz, Beiträge zur vorsokrat. Philosophie aus Platon, 1. Heft: Die Sophisten, Göttingen 1867. (Vgl. Susemihl, N. Jahrbb. f. Philol. 97 [1868], 513—528.) Mullach, Fragm. ph. Gr. II, 1867, S. LVIII ff.; Sophistarum fragmenta, ebd. S. 130 ff. H. Siebeck, Das Problem des Wissens bei Sokrates und der Sophistik, Realsch.-Progr., Halle 1870. S. desselben Untersuchungen zur Philos. der Griechen, 2. A., Freib. i. B. 1888, I: Über Sokrates' Verhältnis zur Sophistik. J. J. Bauer, De Sophistis, G.-Pr., Ansbach 1870. H. Sidgwick,

The Sophists, Journ. of philology 4 (1872), 288–306; 5 (1873), 66–80. W. Bethe, Versuch einer sittlichen Würdigung der sophistischen Redekunst, Stade 1873. G. O. Friedel, De sophistarum studiis Homericis, in: Dissertat. philologae Halenses 1873, Tom. I, S. 130–188. E. Schnippel, Die Hauptepochen in der Entwicklung des Erkenntnisproblems, I. Die Widerlegung der sophistischen Erkenntnistheorie im Plat. Theätet, Realsch.-Progr., Gera 1874. Th. Funk-Brentano, Les sophistes grecs et les sophistes contemporains, Par. 1879. A. Chiappelli, Per la storia della Sofistica greca, Arch. f. Gesch. d. Ph. 3 (1890), 1–21; 240–274. A. Espinas, La philos. de l'action au V. siècle av. J. Chr., Arch. f. Gesch. d. Philos. 6 (1893), 491–508; 7 (1894), 193–223. E. Bodrero, Il sorgere della sofistica nella vita e nel pensiero greco del V. secolo. Rassegna nazionale del 16. Luglio 1904. Max Salomon, Der Begriff des Naturrechts bei den Sophisten, Zeitschr. d. Savignystift. f. Rechtsgesch. 32, 129 bis 167. W. W. Jaeger, Das Ziel des Lebens in der griech. Ethik von der Sophistik bis Aristoteles, Neue Jahrb. f. d. klass. Altertum usw. 31 (1913), 697 bis 705. Über Namen und Begriff des Sophisten s. auch Diels, Vors. c. 73 b. S. C. Brandstätter, De notionum πολιτικός et σοφιστής usu rhetorico, Leipz. Stud. Bd. 15. Über σοφιστής und φιλόσοφος L. Radermacher, Rhein. Mus. 52 (1897), 18 f. Wilamowitz, Aus Kydathen S. 215. Heinr. Gomperz, Sophistik und Rhetorik, das Bildungsideal des εὖ λέγειν in seinem Verh. zur Philos. des V. Jahrh., Leipz. u. Berl. 1912. Dagegen P. Wendland, Gött. gel. Anz 1913, 53 ff., M. Pohlenz, Aus Platos Werdezeit S. 193 ff. Zur Sophistik (besonders Gorgias) s. auch W. Süß, Ethos, Lpz. u. Berl. 1910. Zur Frage einer ionischen Sophistik: Ed. Schwartz, Quaestiones Ionicae, Ind. lect. Rostoch. aest. 1891, R. Reitzenstein, Philol. 57 (1898), 45 ff., Wilh. Nestle, Philol. 70 (1911), 242 ff. Zu vergleichen ist ferner W. Nestle, Bemerkungen zu den Vorsokratikern und Sophisten, Philol. 67 (1908), 531–581. Derselbe, Politik u. Aufklärung in Griechenland im Ausgang des 5. Jahrh. vor Chr., Neue Jahrb. f. d. klass. Altertum usw. 23 (1909), 1–23. H. Diels, Die Anfänge der Philologie bei den Griechen, Neue Jahrb. f. d. klass. Altert. usw. 25 (1910), 1–25. A. Busse, Die Anfänge der Erziehungswissenschaft, ebenda 26 (1910), 469 ff.

Zu § 28. Protagoras aus Abdera. Geist, De Protagorae sophistae vita, Gissae 1827. Leonh. Spengel, De P. rhetore ejusque scriptis, in dessen: Συναγωγὴ τεχνῶν, p. 52 ff. Ludw. Ferd. Herbst, Protagoras' Leben und Sophistik aus den Quellen zusammengestellt, in: Philol.-hist. Studien, hrsg. von Petersen, 1. Heft, Hamb. 1832, S. 88–164. Krische, Forsch. I, S. 130–142. Joh. Frei, Quaestiones Protagoreae, Bonn 1845. O. Weber, Quaestiones Protagoreae, Marb. 1850. Jak. Bernays, Die Καταβάλλοντες des Protagoras, Rhein. Mus. 7 (1850), 464–468. A. J. Vitringa, De Protagorae vita et philos., Groningae 1852. Friedr. Blass, Die att. Beredsamkeit, Bd. I, 2. Aufl., Lpz. 1887, S. 23 bis 29. Emil Wolff, Num Plato, quae Pr. de sensuum et sentiendi ratione tradidit, recte exposuerit, G.-Pr., Jever 1871. Frdr. Lange, Über den Sensualismus des Sophisten P. und die dagegen von Plato im 1. Teile des Theätet gemachten Einwürfe, Diss., Gött. 1873. Bernh. Münz, D. Erkenntnis- und Sensationstheorie d. Pr., Wien 1880. W. Halbfaß, Die Berichte des Plat. u. Aristot. über Pr., mit besonderer Berücksichtigung seiner Erkenntnistheorie krit. untersucht, Jahrbb. f. klass. Philol., 13. Supplementb., Lpz. 1882. P. Natorp, Forschung. zur Gesch. des Erkenntnisproblems, s. ob. S. 28*. A. Harpf, D. Ethik des Pr. und deren zweifache Moralbegründung kritisch untersucht, Heidelb. 1884. E. Laas, Neue Untersuchungen über Prot., Vierteljahrsschr. f. wissensch. Ph., 1884, 479—497. Fr. Sattig, D. protagoreische Sensualismus u. seine Um- und Fortbildung durch sokratische Begriffsphilosophie, Zeitschr. f. Phil., 1885, 275 bis 320; 1886, 230–259. O. Gratzy, Über den Sensualismus d. Philosophen Prot. und dessen Darstellung bei Plato, Pr., Laibach 1885. B. Münz, Protagoras und kein Ende, Zeitschr. f. Philos. 92 (1887), 107—124. V. Brochard, Pr. et Démocrite, Arch. f. Gesch. d. Ph. 2 (1889), 368—378 (auch in des Verf. Études, s. ob. S. 12*). P. Seliger, Des Pr. Satz über das Maß aller Dinge, Jahrbb. f. Philol., 1889, 401—413. Beziehungen von Antiphons Tetralogien zu Pr. berührt U. v. Wilamowitz-Moellendorff, Comm. gramm. IV, Gött. 1890, 16 ff. Th. Gomperz, D. Apologie der Heilkunst, eine griech. Sophistenrede des 5. vorchristl. Jahrh.s, bearb., übers. u. eingeleitet, aus d. Sitzungsb. d. Akad. d. Wiss., philos.-hist. Kl. Bd. 120, Abhandl. 9, Wien 1890, 2. Aufl. Lpz. 1910 (vgl. Text S. 130).

Dagegen H. Diels, Hermes 48 (1913), 378 ff. S. dazu ferner J. Ilberg, Berl. philol. Wochenschr. 1890, 1165 ff., Ed. Schwartz, Quaestiones Ionicae, Rostock 1891, Pr., P. Natorp, Protagoras u. sein Doppelgänger, Philol. 50 (1891), 262—287, Fr. Lortzing, Berl. philol. Wochenschr. 1912, 129 ff. H. Richards (üb. Prot. bei Diog. Laert. 9, 51), The class. rev. 16 (1902), 397. Wilh. Jerusalem, Zur Deut. des Homo-mensura-Satzes, in: Eranos Vindobonensis (1893), 153—162. E. Bodrero, Le opere di Protagora, Rivista di filol. 1903, 558—595. Derselbe, Le partizioni del λόγος fatte da Protagora e il suo insegnamento retorico, Bollet. di filol. class. 10, 83—88. A. Levi, Contributo ad un' interpretazione del pensiero di Protagora, Atti del R. istituto Veneto di scienze, lettere ed arti, tom. 65, part. 2, p. 597—625, Venedig 1906. J. J. Jagodinsky, Der Sophist Pr. (russisch), Kasan 1906. Illmann, Die Philosophie des Protagoras nach der platonischen Darstellung, I. Erkenntnistheorie, Friedland in Mecklenb. 1908, Pr. H. Diels, Hippokr. Forsch. (Beziehungen von de victu zu Protagoras), Sitzungsber. d. Berl. Akad. 47 (1909), 18; s. auch Diels, Hippokrat. Forschungen, zu § 29. Rud. Engel, Die „Wahrheit" des Protagoras, Iglau 1910, Pr. A. Menzel, Protagoras als Gesetzgeber v. Thurii, Verh. d. sächs. Ges. d. Wissensch., philol.-hist. Kl. 62 (1910), 189-229. Über d. Götterbruchstück d. Prot. handelt Th. Gomperz, Wiener Studien 32, 4—6. Eine Besserung des Textes dieses Stückes bietet aus dem Ancoratus des Epiphanios U. v. Wilamowitz-Moellendorff, Sitzungsber. d. Berl. Akad. 1911, XXXVIII. Eine neue Auffassung des Homo-mensura-Satzes s. bei W. Nestle, Wochenschr. f. klass. Philol. 1911, 1032. C. Frick, Die sozialhygienischen Bestimmungen in Platons Staat und in der Lykurgischen Grundschrift in ihrem Verhältnis zu den Antilogiai des Protagoras, Wochenschr. f. klass. Philol. 1912, 808—814. Busse, Die Lebenszeit d. Protag.; Das erste Stasimon in d. Antigone (berührt Protagor.), nach d. Bericht in d. Zeitschr. f. d. Gymnasialw. 66 (1912), 801 f. — H. Gomperz, Sophistik u. Rhetorik, S. 126 ff. Vgl. auch Ferd. Dümmler, Akademika, Kap. III, ferner E. Laas, Idealismus und Positivismus, Bd. I, Berl. 1879. B. Lachmann, Protagoras, Nietzsche, Stirner, ein Beitrag zur Philosophie des Individualismus u. Egoismus, Bibl. f. Philos., Bd. 9. E. Bodrero, Protagora, vol. 1, Bari 1914. Vgl. auch W. Nestle, Philol. 67 (1908), 552 ff. S. ferner S. 60* f. u. die Lit. zu Platons Protagoras.

Zu § 29. Gorgias aus Leontinoi. Car. Schönborn, De authentia declamationum Gorgiae, Breslau 1826, Diss. H. Ed. Foß, De Gorgia Leontino commentatio, interpositus est Aristotelis de Gorgia liber emendatius editus, Halae 1828. Leonh. Spengel, De Gorgia rhetore, in: *Συναγωγὴ τεχνῶν*, Stuttg. 1828. Oratores Attici, ed. J. G. Baiterus et Herm. Sauppius, fasc. VII, Turici 1845, p. 129 ff. J. Frei, Beitr. zur Geschichte der griechischen Sophistik, Rhein. Mus. 7 (1850), 527 ff.; 8 (1851), 268 ff. Fr. Susemihl, Über das Verhältnis des Gorgias zum Empedokles, Jahrbb. f. klass. Ph. 73 (1856), 40—42. A. Baumstark, Gorgias von Leontium, Rhein. Mus. 15 (1860), 624—626. Fr. Kern, Krit. Bemerk. zum 3. Teil der pseudo-aristot. Schrift *π. Ξεν., π. Ζήν., π. Γοργίου*, Oldenburg 1869. Fr. Blass, Die att. Bereds., Bd. 1, 2. Aufl., Lpz. 1887, S. 47 bis 91. M. Fränkel, Inschriften aus Olympia, Archäol. Zeitschr. 35 (1877), 43 bis 47. H. Diels, Gorgias u. Empedokles, Sitzungsber. d. Ak. d. Wissensch. zu Berlin, 1884, 343—368. Antiphontis orationes et fragmenta adiunctis Gorgiae, Antisthenis etc. declamationibus, ed. Frid. Blass, 2. ed., Lipsiae 1881. O. Apelt, G. b. Ps.-Aristot. u. b. Sextus Empiricus, Rhein. Mus. 43 (1888), 203 bis 219. Aem. Scheel, De Gorgianae disciplinae vestigiis, Diss., Rostock 1890. H. Diels, Hippokr. Forschungen, Hermes 45 (1910), 125—150. 320; 46 (1911), 261-285; 48 (1913), 378—407 (kommt in Betracht für den Zusammenhang von de victu mit Gorgias und Protagoras). Karl Reich, Der Einfluß der griech. Poesie auf Gorgias, den Begründer der att. Kunstprosa, München 1909, Diss. (auch als Progr. Ludwigshafen a. Rh. 1908 erschienen). Zu Gorgias vgl. auch W. Kroll, Rhein. Mus. 66 (1911), 166 ff. U. v. Wilamowitz-Moellendorff, De Gorgiae epitaphio ab Aristotele citato, Anh. zu Diels: Über das dritte Buch d. aristot. Rhetor., Abh. d. Berl. Akad. aus d. J. 1886, Berlin 1887. G. Thiele, Ionisch-attische Studien, Hermes 36 (1901), 218 ff. (handelt S. 218—222 über Gorgias' Persönlichkeit, S. 223—245 über „Palamedes" und „Helena" [jeder Zweifel an der Verfasserschaft des Gorgias wird mit Recht ausgeschlossen], S. 245

bis 253 über Gorgias' Dialektik. Die Echtheit von „Helena" und „Palamedes" verteidigt mit sehr guten Gründen auch Heinr. Gomperz, Sophistik u. Rhetorik S. 3 ff.). L. Bianchi, Sul frammento dell' *Επιτάφιος λόγος* di Gorgia, Bologna 1912. S. zu Gorgias auch W. Nestle, Philol. 67 (1908), 559 ff. Const. Ritter, Philol. 73 (1914), 237—243. W. Süß, Ethos, Lpz. u. Berl. 1910, S. 17 ff. u. ö. Ed. Norden, Antike Kunstprosa, S. 15 ff., 63 ff. E. Wellmann, Art. Gorgias 8 bei Pauly-Wissowa. Heinr. Gomperz, Sophistik und Rhetorik S. 1 ff.

Zu § 30. Hippias aus Elis. Leonh. Spengel, De Hippia Eleo ejusque scriptis, in: *Συναγωγὴ τεχνῶν*, Stuttg. 1828. Fr. Osann, Der Sophist Hippias als Archäolog, Rhein. Mus. 2 (1843), 495 ff. C. Müller, Hipp. Elei fragmenta coll., in: Fragmenta historic. Graec., vol. 2, Parisiis 1848. Jac. Mähly, Der Sophist H. v. E., Rhein. Mus. 15 (1860), 514—535; 16 (1861), 38—49. Friedr. Blass, Die att. Bereds., Bd. 1, 2. Aufl., Lpz. 1887, S. 32—34. Otto Friedel, De Hippiae studiis Homericis, in der Gratulationsschrift des hall. philolog. Sem. für G. Bernhardy, Halle 1872, verarbeitet in dessen Dissert., s. zu § 27 S. 61*, vgl. auch S. 38*. Ferd. Dümmler, H. d. Eleer, Akademika, Anhang III. O. Apelt, D. Sophist Hippias v. Elis, Beitr. z. Gesch. d. griech. Philos. (Leipz. 1891), Nr. 8. P. Leia, D. Sophist H., Pr., Sagan 1893 (versucht mehr als andere den Hippias zur Anerkennung zu bringen). Gius. Vatovaz, Del sofista Ippia eleo, Capodistria 1909, Progr. W. Crönert, Die Hibehrede über die Musik, Hermes 44 (1909), 503—521 (s. Text S. 137), hier S. 503 Anm. 1 die Literatur über die Frage. S. auch W. Nestle, Philol. 67 (1908), 566 ff. E. Wellmann, Artikel Hippias 13 bei Pauly-Wissowa-Kroll. H. Gomperz, Sophistik und Rhetorik S. 68 ff.

Zu § 31. Prodikos aus Keos. L. Spengel, in: *Συναγωγὴ τεχνῶν*, S. 46 ff. F. G. Welcker, Prodikos, der Vorgänger des Sokrates, Rhein. Mus. 1 (1833), 1—39 und 533-643 (cf. 4 [1836], 355 f.), auch in Welckers kl. Schr. II, S. 393 bis 541 (W. geht in seiner bestimmten Tendenz, dem Prod. große Bedeutung zuzuschreiben, nicht unparteiisch genug zu Werke). J. C. Hummel, De Prodico sophista, Leyden 1847, Diss. E. Cougny, De Prodico Ceio, Socratis magistro, Paris 1858. Diemer, De Prod. Ceio, G.-Pr., Corbach 1859. Kraemer, Die Allegorie des Prodikos und der Traum des Lukianos, N. Jahrbb. f. Ph. u. Päd. 94 (1866), 439—443. F. Blass, Die att. Bereds., Bd. 1, 2. Aufl., S. 29—32. M. Heinze, Über Prod. aus Keos, Bericht. der phil.-hist. Kl. der Kgl. Sächs. Gesellsch. der Wissensch. 1884, 315—335. K. Joël behandelt sehr ausführlich die „Prodikosfabel" in seinem Werke: Der echte und der xenophontische Sokrates, Bd. 2, 1, S. 125-560. Franz Riedl, D. Sophist Prodikus und die Wanderung seines „Herakles am Scheidewege" durch die römische und deutsche Literatur, Laibach 1908, Pr. Wolfg. Schultz, Herakles am Scheidewege, Philol. 68 (1909), 488 bis 499. S. auch C. Pascal unter Pythagoras oben S. 53*. Über die in der späteren Rhetorschule geläufige Umformung der Prodikoserzählung H. Rabe, Rhein. Mus. 64 (1909), 583 Anm. 1. Zu ihrem Fortleben auch A. Brinkmann, Rhein. Mus. 66 (1911), 618 f. Joh. Alpers, Hercules in bivio, Gott. 1912, Diss. S. auch C. Clemen, Religionsgeschichtl. Erklär. des N. T., S. 37 f., A. Bonhöffer, Epiktet und das N. T., S. 89 f., sowie oben S. 40* (Waites, Scharold) über die Synkrisis und W. Nestle, Philol. 67 (1908), 555. Über Nachwirkung der Erzählung von Herakles am Scheidewege bei Gregor von Nazianz Th. Sinko, Studia Nazianzenica, Abhandl. d. Krak. Akad., phil. Kl. 41 (1906), 249—312. K. Kalbfleisch, Festschr. f. Th. Gomperz (Wien 1902), 94 bis 96. A. v. Kleemann, Platon u. Prodikos, Wiener Eranos 38-54. Herm. Mutschmann, Zu Isokrates XIII 12 (berührt auch Pr.), Hermes 48 (1913), 304—308. Herm. Mayer, Prodikos v. Keos u. d. Anfänge der Synonymik bei den Griechen, Rhetor. Studien her. von E. Drerup, 1. Heft, Paderborn 1913. L. Radermacher, Prodikos bei Aristophanes? Rhein. Mus. 69 (1914), 87-94. H. Gomperz, Sophistik u. Rhetorik, S. 90 ff.

Zu § 31a. Anonymus Iamblichi. *Δισσοὶ λόγοι* **(Dialexeis).** F. Blass, Comm. de Antiph. sophista Iamblichi auctore, Kiliae 1889. K. Töpfer, D. sogen.

Fragmente des Sophisten Antiphon bei Iamblichos, Arnau 1902, Pr., Gmunden 1912, Pr. Über den Zusammenhang mit dem an Homer *M* 322 ff. anknüpfenden Topos π. φιλοψυχίας Brinkmann, Rhein. Mus. 63 (1908), 621. Zum Anonym. Iambl. s. auch W. Nestle, Philol. 67 (1908), 575 ff. Vgl. ferner Joël, Der echte und der xenophontische Sokrates (Berlin 1901), II 673 ff. St. Schneider, Wiener Studien 26 (1904), 14—32. K. Bitterauf, Philol. 68 (1909), 500—522 ff., Blätter f. d. Gymnasialschulw. (bayer.) 46 (1910), 321 ff., Neue Jahrb. f. d. klass. Altertum usw. 28 (1911), 174. H. Gomperz, Sophistik u. Rhetorik, S. 79 ff. Über die *Δισσοὶ λόγοι* handeln: Th. Bergk, Fünf Abh. z. Gesch. d. griech. Philos. u. Astron., Leipz. 1883, Abh. 3. C. Trieber, Die διαλέξεις, Hermes 27 (1892), 210 bis 248. E. Weber, *Δισσοὶ λόγοι*. Eine Ausgabe d. sogen. Dialexeis, in: Philol. Beiträge C. Wachsmuth gew., Leipz. 1897, S. 34 ff. Derselbe, Über den Dialekt der sogen. Dialexeis und Handschriften des Sextus Empirikus, Philol. 57 (1898), S. 65 f., 87 ff. Über die Herkunft der *Δισσοὶ λόγοι* s. jetzt Diels, Vorsokr. zu c. 83. Vgl. zu den *Δισσοὶ λόγοι* ferner U. v. Wilamowitz-Moellendorff, Comm. gram. III (1889), p. 7 ff., W. Nestle, Philol. 67 (1908), 579 ff., M. Schanz, Hermes 19 (1884), 369—384, P. Shorey, Class. Philol. 3, 198, H. Gomperz, Sophistik u. Rhetorik, S. 138 ff., M. Pohlenz, Aus Platos Werdezeit, S. 72 ff., 90 ff.

Zu § 32. Andere Sophisten. Über spätere Sophisten handeln: Leonh. Spengel, De *Polo* rhetore, in seiner *Συναγωγὴ τεχνῶν*, Stuttgart 1828, S. 84—88; De *Thrasymacho* rhetore, ibid. p. 93—98. C. F. Hermann, De Thrasymacho Chalcedonio sophista, Ind. lect., Gott. 1848/49. E. Schwartz, Comm. de Thrasymacho Chalced., Rostock 1892. H. Gomperz, Rhetorik u. Sophistik, S. 49 ff. S. auch Radermacher, Philol. 65 (1906), 150 ff., W. Schmid, Rhein. Mus. 59 (1904), 512. 522. W. Nestle, Philol, 67 (1908), 559. Über *Euthydemos* und *Dionysodoros* s. die Ausg. des platon. Euthyd. v. Winckelmann, S. XXIV ff. und E. Wellmann, Art. Dionysodoros 16, Natorp, Art. Euthydemos 13 bei Pauly-Wissowa; hier auch weitere Literatur. Über *Kallikles* s. Platons Werke v. Hieron. Müller u. Steinhart, II, 352 f. Draheim, Wer ist Kallikles? Woch. f. klass. Philol. 1911, 364—366. Nic. Bach, *Critiae* Atheniensis tyranni carminum aliorumque ingenii monumentorum quae supersunt, Lips. 1827. Leonh. Spengel, De Critia, in: *Συναγωγὴ τεχνῶν*, Stuttg. 1828, S. 120 ff. F. Dümmler, Die *Ἀθηναίων πολιτεία* des Kr., Hermes 27 (1892), 260—286 = Kl. Schr. II, S. 417—442. Kritias berühren auch W. Nestle, Neue Jahrb. f. d. klass. Altertum usw. 11 (1903), 81 ff., 178 ff.; ders., Philol. 67 (1908), 573 ff., E. Norden, Agnostos Theos, S. 370 ff. Vahlen, Der Sophist *Lykophron; Gorgias;* Der Rhetor *Polykrates*, Rhein. Mus. 21 (1866), 143—148 = Gesamm. philol. Schr. I 156—161. Über Polykrates auch Blass, Att. Beredsamk. II², 365 ff. Rud. Hirzel s. unter Sokrates S. 68*. J. Mesk, Die Anklagerede des Polykrates gegen Sokrates, Wiener Studien 32 (1910), 56—84. Joh. Vahlen, Der Rhetor *Alkidamas*, Wiener Sitzungsber. 43 (1863) = Gesamm. philol. Schr. I 117 bis 155. *Alkid. u. d. Agon zwischen Homer u. Hesiod:* Nietzsche, Der florent. Traktat über Homer u. Hesiod usw., Werke XVII, 3. Abt., I. Philol., Leipzig 1910. A. Busse, Der Agon zw. Homer u. Hesiod, Rhein. Mus. 64 (1909), 108 bis 119. Hans Raeder, Alkid. u. Platon als Gegner d. Isokrates, Rhein. Mus. 63 (1908), 495—511. Zum Odysseus des Alkidamas U. v. Wilamowitz-Moellendorff, Hermes 35 (1900), 534 ff. Zu Alkidamas s. ferner Susemihl, Neue platon. Forschungen, Greifswald 1898, S. 14—23; Gercke, Rhein. Mus. 54 (1899), 404 f.; Susemihl, Rhein. Mus. 55 (1900), 574—587. In diesen Abhandlungen auch weitere Literatur. — H. Auer, De Alcidamantis declamatione quae inscribitur *Ὀδυσσεὺς κατὰ Παλαμήδους προδοσίας*, Münster 1913, Diss. A. Gercke, Die Replik des Isokrates gegen Alkidamas, Rhein. Mus. 62 (1907), 170—202. S. auch Fr. Blass, Att. Bereds. II², S. 345 ff. Brzoska, Artikel Alkidamas 4 bei Pauly-Wissowa. Über den Sophisten *Polyxenos* Clem. Baeumker, Rhein. Mus. 34 (1879), 64—83. Über *Antiphon* Spengel, *Συναγωγὴ τεχνῶν*, 114 f., Sauppe in den Oratores Attici bei dem Redner Antiphon. Derselbe, De Antiphonte sophista, in den Ausgew. Schriften, her. von Conr. Trieber, Berlin 1896. S. auch K. Töpfer oben S. 63* zu § 31a. J. Bernays, Rhein. Mus. 9, 255 ff. Über den Redner Antiphon handelt Blass a. a. O.; derselbe, De Antiphonte sophista, Kiel 1889. Edg. Jacoby, De Antiphontis sophistae *Περὶ ὁμονοίας* libro, Berol.

1908, Diss. Guil. Altwegg, De Antiphonte qui dicitur sophista quaestionum particula I. De libro περὶ ὁμονοίας scripto, Basileae 1908, Diss. S. Schneider, Zu Antiphon d. Redner u. Antiphon d. Sophisten, Eos 15 (1909), 54–62. Antiphon als Begründer des Typus des Geizigen in der Literatur: W. Nestle, Zur Geschichte des Geizigen, Korresp. f. d. höheren Schulen Württembergs 18 (1911), 422 ff. — E. Wellmann, Artikel Antiphon 15 bei Pauly-Wissowa. Vgl. auch W. Nestle, Philol. 67 (1908), 571 ff. Über *Euenos* Spengel, Συναγωγὴ τεχνῶν, 92 f., Bergk, Poët. Lyr. Gr.[4] II 271 ff. W. Nestle, Philol. 67 (1908), 581. F. Blass, Att. Bereds. I[2], S. 262. Reitzenstein, Art. Euenos 7 bei Pauly-Wissowa. — Über *Diagoras* Münchenberg, De D. Melio, Diss., Halle 1878. U. v. Wilamowitz-Moellendorff, D. v. Melos, in: Textgesch. der griech. Lyriker, Abhandl. d. Ges. d. Wiss. in Göttingen, IV, 3, S. 80–84. Bergk, Poët. Lyr. Gr.[4] III 562. E. Wellmann, Art. Diagoras 2 bei Pauly-Wissowa. Zu nennen wäre im Zusammenhange der Sophistik noch W. Süß, *Theramenes* der Rhetor und Verwandtes, Rhein. Mus. 46 (1911), 183—189.

Einwirkung der Sophistik sowie der Philosophie überhaupt auf weitere Kreise dieser Zeit.

Die philosophischen Ansichten des *Euripides* (ὁ σκηνικὸς ἀναγορευθεὶς φιλόσοφος, Sext. Emp. math. 1, 288) haben verschiedene Bearbeiter gefunden, u. a.: Fr. Bouterwek, De philosophia Euripidea, 1817 (Comm. soc. reg. sc. Gott. recent. vol. 4). J. A. Schneither, Disputatio de Euripide philosopho, Groningae 1828. Car. Hasse, Euripidis tragici poetae philosophia, quae et qualis fuerit, Progr., Magdeb. 1843. Derselbe, Ursprung, Gegensatz und Kampf des Guten und Bösen im Menschen, entwickelt aus der physischen Lehre des Euripides und nachgewiesen an einzelnen Charakteren seiner Dramen, G.-Pr., Magdeburg 1859, Schluß 1870. J. Janske, De Euripidis philosophia, P. I, Breslau 1857; P. II, ib. 1866. Frdr. Lübker, Beiträge zur Theologie und Ethik des Euripides, G.-Pr., Parchim 1863. E. Köhler, Die Philos. d. Euripides s. oben zu Anaxagoras. G. Feugère, De Socraticae doctrinae vestigiis apud Euripidem, Paris 1874, Thesis. Fr. Warmbold, Beiträge zur euripideischen Ethik, I, G.-Pr., Zerbst 1875. H. Strobl, Eur. u. die Bedeutung seiner Aussprüche über göttl. u. allgem. menschl. Wesen, Pr. des Josephst. G., Wien 1876. F. Lommer, In quantum E. Heracliti orationem auctoritatemque susceperit, Pr. d. G. Anst., Metten 1879. K. Kuiper, Wysbegeerte on godsdienst in het drama van Euripides, Haarlem 1888. J. Berlage, Commentatio de E. philosopho, Lugd. B. 1888. Herm. Hagen, Die Lebensweisheit des Euripides, Bern 1897. Wilh. Nestle, Euripides, der Dichter der griechischen Aufklärung, Stuttg. 1901 (s. dazu Th. Zielinski, Antike Humanität, Neue Jahrb. f. d. klass. Altert. usw. 9 (1902), 635–651). Derselbe, Untersuchungen über die philosophischen Quellen des Euripides, Philol. Suppl. 8 (1902), 559–656 (hebt den Einfluß Heraklits auf Euripides besonders hervor, aber überschätzt ihn etwas). Vgl. denselben, Wochenschr. f. klass. Phil. 1908, 595 ff. U. v. Wilamowitz-Moellendorff, Euripides' Herakles, I. Bd., S. 22 ff. (die Abschnitte sind in die zweite Auflage nicht aufgenommen, aber wiederabgedruckt in der Einleitung in die griechische Tragödie, 2. Aufl. 1910), geht namentlich auch darauf ein, welche Philosophen E. kennt. Vgl. auch Valckenaer, Diatribe in Eurip. reliqu., S. 27 ff. ed. Lips. Albr. Dieterich, Artikel Euripides in Pauly-Wissowas Realenzyklopädie der klass. Altertumswiss. = Kl. Schr. S. 363–408, wo auch weitere Literatur verzeichnet ist. P. Masqueray, Euripide et ses idées, Paris 1908. Jul. Baumann, Neues zu Sokrates, Aristoteles, Euripides, Leipz. 1912. Friedr. Haussleiter, Über Fragen der Sittlichkeit bei Sophokles und Euripides, Erlangen 1908, Diss. Vgl. auch M. Pohlenz, Aus Platos Werdezeit, S. 154 Anm. 1. Th. Klett, D. Verh. d. *Isokrates* z. Sophistik, Ulm 1880, Pr. R. v. Scala, Zur philos. Bildung des Isokrates, Fleckeisens Jahrbb. 143 (1891), 445 ff. Wilh. Nestle, Spuren d. Sophistik b. Isokrates, Philol. 70 (1911), 1–51. R. v. Pöhlmann, Isokrates u. d. Problem d. Demokratie, Sitz. d. Münchener Akad., philos.-histor. Kl., 1913. H. Gomperz, Isokrates u. d. Sokratik, Wiener Studien 27 (1905), 163 ff. (hier S. 163 frühere Lit.); 28 (1906), 1 ff. M. Pohlenz, Aus Platos Werdezeit S. 215 ff. (Berücksichtigung von Platons Idealstaat in Isokrates' Busiris). W. Nestle, *Herodots* Verh. z. Philos. u. Sophistik, Schönthal 1906 bis 1908, Progr. Derselbe, Politik und Aufklärung in Griechenland im Ausgang des

5. Jahrh. vor Chr., Neue Jahrb. f. d. klass. Altert. usw. 23 (1909). 1—22. W. Nestle, *Sophokles* u. die Sophistik, Class. philol. 5 (1910), 129—157. Vgl. auch Diels, Vors. 11 C, 51 C, 74 C. Über *Aristophanes* s. auch die Literatur zu Sokrates und Platons Politeia. Das Philosophische im *hippokratischen* Schriftenkorpus verzeichnet Diels, Vorsokr., s. d. Stellenregister unter Hippocrates; s. auch Diels, Hippokr. Forsch., oben unter Protagoras und Gorgias. Axel Nelson, Die hippokr. Schrift *Περὶ φυσῶν*, Uppsala 1909. Th. Gomperz, Philol. 70 (1911), 213 ff. = Hellenika II 324 ff. J. Hornyánszky, A görög felvilágosodás tudománya. Hippokrates (Die Wissenschaft der griechischen Aufklärung. Hippokrates), Budapest 1910, Akad. d. Wiss. (berührt nach dem Referat Berl. philol. Woch. 1912, 673 ff. die Beziehungen der Schriften des Corpus Hippocraticum zur Philosophie). Wilh. Nestle, *Thukydides* und die Sophistik, Neue Jahrb. 33 (1914), 649—685. *Aischylos*, s. Bock S. 54*.

Zu § 33. Sokrates von Athen. Dan. Heinsius, De doctrina et moribus Socratis, Lugd. Bat. 1627.

Fréret, Observations sur les causes et sur quelques circonstances de la condamnation de Socrate, eine im Jahre 1736 gelesene Abhandl., abgedr. in den Mémoires de l'Académie des inscriptions, T. 47 B, 209 ff. (Bekämpft die alte, unkritische Ansicht von den Sophisten als Anstiftern der Anklage und Verurteilung des Sokrates und weist die politischen Gründe nach.)

Sig. Fr. Dresig, Epistola de Socrate juste damnato, Lips. 1738 (Als Gegner der gesetzlich bestehenden Demokratie wurde Sokrates mit Recht verurteilt). Moses Mendelssohn, Leben und Charakter des Sokrates, als Einleitung zu seinem Phädon, Berlin 1764. Joh. Luzac, Oratio de Socrate cive, Lugd. Bat. 1796; vgl. lect. Atticae: De *διγαμίᾳ* Socratis, Lugd. Bat. 1809 (worin u. a. auch in der Abneigung der Peripatetiker gegen die Platoniker die unreine Quelle mancher ungünstigen Erzählungen über Sokrates und Sokratiker aufgezeigt wird). Ludolph Dissen, De philosophia morali in Xenophontis de Socrate commentariis tradita, Gött. 1812, wiederabgedr. in D.s kl. Schr., ebd. 1839, S. 57 bis 88 (Dissen gibt eine systematische Zusammenstellung der von Xenophon mitgeteilten sokratischen Gedanken, hält aber Xenophons Darstellung für einseitig, da derselbe seinen eigenen Nützlichkeitsstandpunkt dem Sokrates mit Unrecht beigelegt habe). Fried. Schleiermacher, Über den Wert des Sokrates als Philosophen, Abh. der Berl. Ak. philos. Kl. 1818, S. 50 ff., wiederabgedruckt in Schleiermachers sämtlichen Werken III, 2, 1838, S. 287—308 (Die Idee des Wissens ist der Kernpunkt der sokratischen Philosophie; der Beweis hierfür liegt bei der Diskrepanz zwischen den Berichten der nächsten Zeugen, des zu platten Xenophon und des idealisierenden Platon, in der Verschiedenheit des Charakters der griechischen Philosophie vor und nach Sokrates; vor ihm wurden von den einzelnen Gruppen von Philosophen einzelne Disziplinen ausgebildet, sofern nicht alle ungesondert ineinander flossen, nach ihm von jeder Schule alle Disziplinen in logischer Sonderung. Sokrates selbst also muß zwar noch ohne System sein, aber das logische Prinzip vertreten, welches die Ausbildung vollständiger Systeme möglich macht, d. i. die Idee des Wissens). W. Süvern, Über Aristophanes' Wolken, Berl. 1826 (Aristophanes hat nach Süvern den Sokrates mit den Sophisten verwechselt). Ch. A. Brandis, Grundlinien der Lehre des Sokrates, Rhein. Mus. 1 (1827), 118—150. Heinr. Theod. Rötscher, Aristophanes und sein Zeitalter, Berlin 1827 (Rötscher veröffentlicht in dieser Schrift zuerst in ausführlicher und populärer Darstellung, besonders in dem Abschnitt über die „Wolken", die Hegelsche Ansicht über Sokrates als Vertreter des Prinzips der Subjektivität im Gegensatz zu dem Prinzip der „substantiellen Sittlichkeit", auf welchem der antike Staat beruhe, und über den Angriff des Aristophanes und die spätere Anklage und Verurteilung des Sokrates als Konflikt dieser beiden Prinzipien. Die xenophontische Darstellung gilt ihm als das unbefangenste Zeugnis der ursprünglichen sokratischen Lehre. Vgl. Hegel, Phänomenologie des Geistes, S. 560 f.: Ästhetik III, S. 537 ff.; Vorl. über die Gesch. d. Ph., II, S. 81 ff.). Ch. A. Brandis, Über die vorgebliche Subjektivität der sokratischen Lehre, Rhein. Mus. 2 (1828), 85—102 (Gegen die von Rötscher vertretene Ansicht über den Standpunkt des Sokrates und über die Treue der xenophontischen Berichte). C. Rossel, De philosophia Socratis, Gott. 1837. P. W. Forchhammer, Die Athener und Sokrates, die Gesetzlichen und der Revo-

lutionär, Berlin 1837 (Forchhammer geht in der Anerkennung einer Berechtigung der Athener zur Verurteilung des Sokrates bis zu einem ganz unhaltbaren Extreme fort. Doch liegt ein Verdienst in seiner speziellen Erörterung der politischen Beziehungen. Vgl. in eben jener Streitfrage Bendixen, Über den tieferen Schriftsinn des revolutionären Sokrates und der gesetzlichen Athener, Husum 1838). C. F. Hermann, De Socratis magistris et disciplina juvenili, Marb. 1837; derselbe, De Socratis accusatoribus, Götting. 1854. Ph. Guil. van Heusde, Characterismi principum philosophorum veterum, Socratis, Platonis, Aristotelis, Amstelod. 1839; Über die Weltbürgerschaft des Sokrates, über Xanthippe, über die Wolken des Aristophanes, in: Verslagen en Med. der K. Akad. van W. IV, 3, 1859, s. die Referate Philologus 16 (1860), 383 f. und 566 f. Ernst von Lasaulx, Des Sokrates Leben, Lehre und Tod, nach den Zeugnissen der Alten dargestellt, München 1857. A. Chaignet, La vie de Socrate, Paris 1868. E. Alberti, Sokrates, ein Versuch über ihn nach den Quellen, Göttingen 1869. Sig. Ribbing, Über das Verhältnis zwischen den xenophontischen und den platonischen Berichten über die Persönlichkeit und die Lehre des Sokrates, zugleich eine Darstellung der Hauptpunkte der sokratischen Lehre, Upsala 1870. Antonio Labriola, La dottrina di Socrate secondo Senofonte, Platone, Aristotele, Napoli 1871 (der erste, der zur Erklärung der sokratischen Lehre soziale und ökonomische Verhältnisse mit heranzog). Alfr. Fouillée, La philosophie de Socrate, 2 vols., Paris 1874. A. Krohn, Sokrates und Xenophon, Halle 1874 (worin in hyperkritischer Weise der Nachweis versucht wird, daß ein sehr großer Teil der Memorabilien aus späten Interpolationen bestehe); derselbe, Socratis doctrina Platonis republica illustrata, Halle 1875. T. Wildauer, Die Psychologie des Willens bei Sokrates, Platon u. Aristoteles, I. T.: Sokrates' Lehre vom Willen, Innsbruck 1877.

H. Buermann, Das legitime Konkubinat der Athener u. d. vermeintliche Bigamie des Sokrates, in: Drei Studien auf dem Gebiet des attischen Rechts, Jahrbücher f. klass. Philol., 9. Supplementb. 1877—1878 (B. sucht die Ansicht zu beweisen, daß S. neben der Xanthippe noch die Myrto zur Frau gehabt habe, cf. Diog. 2, 26: *φησὶ δ' Ἀριστοτέλης δύο γυναῖκας αὐτὸν ἀγαγέσθαι, προτέραν μὲν Ξανθίππην —· δευτέραν δὲ Μυρτώ, τὴν Ἀριστείδου τοῦ δικαίου θυγατέρα —· ἔνιοι δὲ καὶ ἀμφοτέρας σχεῖν ὁμοῦ*). Widerlegt durch Rud. Zimmermann, De nothorum Athenis condicione, Mederici 1886.

Die politischen Beziehungen in dem Prozesse des Sokrates erörtert sehr umfassend und genau G. Grote in seiner Geschichte Griechenlands, Kap. 68 (Bd. 8, S. 551—684 im Original, Bd. 4, S. 621—696 in der Übersetzung von Meißner). M. Lessona, Le cause del processo di Socrate, Riv. di filol. 14 (1886), 465–522.

Wilh. Windelband, Über Sokrates, in: Präludien[5] I, Tübingen 1915, S. 55–87.

Über die Anklagen gegen Sokrates vgl. M. Schanz, Einleitung zu Ausgew. Dialogen Platos, 3, Apologia, Lpz. 1893, über die (rhetorische) Anklagerede des Polykrates gegen Sokrates Jos. Mesk, s. o. S. 64* und R. Hirzel, s. u. S. 68*. K. Joël, D. echte u. d. xenophont. Sokrates, I. Bd., Berl. 1893, II. Bd., 1. u. 2. Hälfte, Berl. 1901. (S. Text S. 148 f.) Der *λόγος Σωκρατικός*, Arch. f. Gesch. d. Philos. 9 (1896), 50—67. A. Döring, Die Lehre des S. als soziales Reformsystem. Neuer Vers. zur Lösung des Problems der sokrat. Philosophie, München 1895. (S. Text S. 149 ff.) Edm. Pfleiderer, Sokr., Plato u. ihre Schüler, Tübing. 1896. Rich. Kralik, Sokr., nach den Überlieferungen seiner Schule dargestellt, Wien 1899. C. Piat, Socrate, Par. 1900. Deutsch unter d. Tit.: Sokrates. Seine Lehre und Bedeutung f. d. Geistesgeschichte u. die christl. Philos., v. E. Prinz zu Öttingen-Spielberg, Regensburg 1903. Hub. Röck, Der unverfälschte Sokrates, der Atheist u. „Sophist" u. d. Wesen aller Philosophie u. Religion, gemeinverständl. dargest., Innsbruck 1903. Rob. Pöhlmann, S. u. sein Volk. Beitr. z. Gesch. d. Lehrfreiheit, Hist. Biblioth. VIII, Münch. u. Lpz. 1899. Gius. Zuccante, Socrate, Torino 1909.

Heinr. Maier, Sokrates, sein Werk und seine geschichtliche Stellung, Tübingen 1913. (S. Text S. 151 ff.) Adolf Busse, Sokrates (Die großen Erzieher, hrsg. v. R. Lehmann, 7. Bd.), Berlin 1914. (S. Text S. 153.)

Von den zahlreichen kürzeren Schriften und Abhandlungen über Sokrates nennen wir hier noch folgende: A. Boeckh, De Socr. rerum phys. studio,

Ind. lect., Berol. 1838 = Kl. Schr. Bd. IV (1874), 430—436. J. D. van Hoëvell, De Socr. philosophia, Gron. 1840. H. Köchly, Sokrates u. sein Volk, akadem. Vortr. und Reden, I, Zürich 1859, S. 219—386. G. Mehring, Über Sokrates, Fichtes Ztschr. f. Philos. 36 (1860), 81—119. F. Ueberweg, Über Sokrates, Gelzers protest. Monatsbl., Bd. 16, Heft 1, Juli 1860. Steffensen, ebd. Bd. 17, Heft 2. A. Böhringer, Der philos. Standpunkt des Sokrates, Gymn.-Progr., Karlsruhe 1860; Über die Wolken des Aristophanes, ebd. 1853. W. F. Volkmann, Die Lehre des Sokrates in ihrer histor. Stellung, Abh. d. Böhm. Ges. d. Wiss., 5. Folge, Bd. 11 (Prag 1861), 199—222. M. Carriere, S. u. s. Stellung in der Gesch. des menschl. Geistes, Westermanns Monatsh. 1864, Nr. 92. Ch. H. Bertram, Der Sokrates des Xenophon und der des Aristophanes, Gymn.-Progr., Magdeb. 1865. Franz Dittrich, De Socr. sententia, virtutem esse scientiam, Index lect. lyc. Hosiani, Braunsberg 1868. Joh. Peters, De Socrate qui est in Atticorum antiqua comoedia disputatio (Progr. d. Gymn. zu Beuthen), Lpz. 1869. P. Montée, La philos. de S., Arras 1869. H. Siebeck (s. oben zu § 27). O. Weishaupt, Sokrates im Verh. zur Sophistik, G.-Pr., Böhm. Leipa 1870. T. Lund, Om Sokrates's Läre og Persönlighed, Kjöbenhavn 1871. J. St. Blackie (s. oben S. 10*). Vacherot, Rapport — sur le concours relatif à la question de Socrate considéré surtout comme métaphysicien, Mémoir. de l'Acad. des sciences moral. et pol., T. 13, p. 165—219, Par. 1872. Georg Sauerwein, Ostenditur, qui loci in superstite Nubium comoedia e priore . . . recensione . . . servati sint. Praemittuntur nonnulla de Socratis persona apud Aristophanem, Rost. 1872. Osc. Mann, Quid censuerit Socrates de amicitia, Diss., Rost. 1873. A. Gehring, Über den Sokrates in des Aristophanes Wolken, Gymn.-Pr., Gera 1873. J. Ogorek, De Socrate marito patreque familias, Rudolfswert 1877; derselbe, S. im Verh. zu s. Zeit, Lemberg 1888. Egger, Socrate considéré comme l'auteur d'un genre nouveau de composition littéraire, Académie des inscriptions, séance du 13 juin 1879, Paris. M. Wohlrab, Vier gemeinverständl. Vorträge über Platons Lehrer u. Lehren, Lpz. 1879. J. Werner, Die Philos. des Sokr., Progr., Frankf. a. M. 1880. G. d'Eichthal, Socrate et notre temps; Théologie de S.: Dogme de la providence, Par. 1881. J. J. Guttmann, Über den wissenschaftl. Standpnnkt des S., G.-Pr., Brieg 1881, G. Benseler, Der Optimismus des S. bei Xenophon u. Platon, Chemnitz 1882. C. B. Spruyt, Socr. als wysgeer, Ztschr. de Gids, 1882. J. Sander, Bemerkungen zu Xen.s Berichten über Leben u. Lehre des S., Pr., Magdeb. 1884. T. Mamiani, La morale di Socrate, La filos. delle scuole Italiane 29 (1884), 43—53. M. Guggenheim, Die Lehre vom apriorischen Wissen in ihrer Bedeutung für die Entwicklung der Ethik und der Erkenntnistheorie in der sokratisch-platonischen Philos., Berlin 1885; ders., Zur Gesch. des Induktionsbegriffs, Ztschr. f. Völkerpsych. 17 (1887), 52—61. Aless. Chiappelli, Il naturalismo di Socrate e le prime nubi d'Aristofane, Rendiconti della R. Accad. dei Lincei 1886, 284—302. Derselbe, Nuove ricerche sul naturalismo di Socrate, Arch. f. Gesch. d. Philos. 4 (1891), 369 - 413. Marco Lessona, La morale e il diritto in S., Roma 1886. C. Robert, Beitr. z. griech. Festkal., die Festzeit d. Delien, Hermes 21 (1886), 161 ff. R. Pasquinelli, La dottrina di S. nelle sue relazioni alla morale ed alla politica, Roma 1887. R. Hirzel, Polykrates' Anklage u. Lysias' Verteidigung des S., Rhein. Mus. 42 (1887), 239—250. Über S.' Verh. zur Sophistik s. Siebeck, oben S. 41* J. Th. Klett, Sokr. u. d. xenoph. Memorab., Lpz. 1893. P. Natorp, Über Sokrates, Philos. Monatsh. 30 (1894), 337—370 (bezieht sich namentlich auf Joël, 1. Bd.). Mart. Schanz, S. als vermeintlicher Dichter, ein Beitrag zur Erklärung des Phaidon, Hermes 29 (1894), 597—603. K. Lincke, Sokrates und seine Apologeten, Zeitschr. f. d. Gymnasialw. 52 (1898), 417—441 (Erweiterung eines auf der Philol.-Vers. zu Dresden 1897 gehaltenen Vortrags; s. Verhandlungen). Alfr. Gercke, Sokr. u. Platon, Neue Jahrb. f. d. klass. Altert. usw. 1 (1898), 585—594. E. Rolfes, Moderne Anklagen gegen den Charakter u. die Lebensanschauungen Sokrates', Platos und Aristoteles', Philos. Jahrb. 12 (1899), 1—18; 271—291. M. Wetzel, Haben die Ankläger des S. wirklich behauptet, daß er neue Gottheiten einführe? Pr., Braunsberg 1899. W. Nestle, Die Entwicklung der griech. Aufklär. bis auf S., Neue Jahrb. f. d. klass. Altert. usw. u. Pädag. 4 (1899, 2. Abt.), 177—203. F. Beyschlag, Die Anklage des S., Krit. Untersuch., Progr., Neustadt a. d. H. 1899/1900. Ad. Harnack, Sokr. u. d. alte Kirche, Gießen 1901. A. Menzel, Untersuchungen zum Sokrates-Prozesse, Sitzungsber. der Wiener Akad. 1902. Giuseppe Zuccante, Intorno alle fonti della dottrina

di Socrate, Pavia 1902; derselbe, Intorno al principio informatore e al metodo della filosofia di Socrate (Riv. di filos. e scienze affini, 1902), Bologna 1902. P. Landormy, Socrate, Paris 1900. G. Melli, Socrate, Atene e Roma N. 49/50, 3—22. Derselbe, La morte di Socrate, ebenda 51, 69—76. G. Zuccante, La donna nella dottrina di Socrate, Ausz. aus d. Rivista filosof., Pavia 1903. M. Baege, Sokrates in der geistigen Entwicklung Athens, Schweidnitz 1904, Progr. Herm. Nohl, Sokrates und die Ethik, Tübingen und Leipzig 1904. K. Praechter, Die Zeit der Hinrichtung des Sokrates, Hermes 39 (1904), 473—476. L. A. Rostagno, Ancora del naturalismo di Socrate, Torino 1904. G. Uphues, Sokrates u. Platon. Was wir von ihnen lernen können, Osterwieck 1904. Derselbe, Der geschichtl. Sokr. kein Atheist und kein Sophist, Pädag. Magaz. 324. Heft, Langensalza 1907. Calò, Socrate contro Callicle, Atene e Roma N. 78, S. 179—188. A. Rivoiro, La figura di Socrate in Aristofane, Classici e Neolatini 1, 3. G. Zuccante, Sul concetto del bene in Socrate a proposito del suo asserito utilitarismo, Rivista filos. 7, 453 ff. 537 ff. A. Aall, Sokrates Gegner oder Anhänger der Sophistik? Philos. Abhandl. für M. Heinze, S. 1—13. Edm. Lange, Sokrates, Gütersloh 1906 (Gymnasialbibl. Heft 43). G. Chantillon, Socrate, Paris 1907. R. v. Pöhlmann, Sokratische Studien, Sitz.-Ber. d. philos.-philol. u. d. hist. Kl. d. bayr. Akad. d. Wiss. 1906, S. 49—142 (auch in: v. Pöhlmann, Aus Altertum u. Gegenwart, Neue Folge, München 1911, S. 1—117. S. Text S. 153). J. Geffcken, Sokrates u. das alte Christentum, Heidelberg 1908. F. Lettich, Cenni sulla filosofia di Socrate, Triest 1908. Über die Ethik des S. s. auch M. Heinze, Der Eudämonismus in der griech. Philos. C. 6. A. Lasson, Sokr. und die Sophisten, Berlin 1909. R. Richter, Sokr. u. die Sophisten in: E. v. Aster, Große Denker, S. 75 ff. K. Meiser, Zu den Deklamationen des Libanios über Sokr., Sitz. d. Münchener Akad. d. Wiss. phil.-hist. Kl. 1910. Hieron. Markowski, De Libanio Socratis defensore, Bresl. philol. Abh. Heft 40, Breslau 1910. W. Nestle, Sokrates und Delphi, Korresp. f. d. höh. Schulen Württembergs 17, 81—91. J. Cohn, Sokrates, in: Führende Denker, 2. Aufl., Leipz. 1911, S. 3—21 (Aus Natur und Geistesw. Bd. 176). A. E. Taylor, Varia Socratica. First series, Oxf. 1911 (s. dazu F. Lortzing, Berl. philol. Wochenschr. 1912, 1306 ff.). Derselbe, Varia Socratica once more, Class. philol. 7, 85—89. Shorey, ebenda 89—91. G. C. Field, Socrates and Plato; a criticism of prof. E. A. Taylor's Varia Socr., Oxf. 1913. H. Röck, Aristophanischer u. geschichtl. Sokr. Arch. f. Gesch. d. Philos. 25 (1912), 175—195; 251—274. Jul. Baumann, Neues zu Sokr., Aristoteles, Euripides, Leipz. 1912. Cl. Werner, La philos. de la valeur chez Socrate et Platon, Bericht über den III. internat. Kongr. f. Philos. zu Heidelberg, S. 207 bis 213. U. Galli, Tratti comici di Socrate, Atene e Roma 15, 70 ff. J. Vürtheim, De Sophocl. Philoct. 388 (der Vers nach d. Verf. gegen Sokr. gerichtet), Mnemos. 38, 111. Guil. Obens, Qua aetate Socratis et Socraticorum epistulae quae dicuntur scriptae sint, Monast. Guestf. 1912, Diss. G. Natali, Socrate nel giudizio dei padri apologisti, Ascoli Piceno 1912. W. Aly, Anytos, der Ankläger des Sokrates, Neue Jahrb. f. d. klass. Alt. usw. 31 (1913), 169—193. Mesk s. S. 64* zu § 32 unter Polykrates. W. v. Goßler, Die analytische u. synoptische Begriffsbildung bei Sokrates, Platon und Aristoteles, Heidelb. 1913, Diss. A. S. Ferguson, The impiety of Socrates, The class. quart. 7 (1913), 157—175. J. L. Heiberg, Sokrates' Entwicklung (Vortrag, aus dem Dänischen übers.), Zeitschr. Sokrates 1, 353. P. Bokownew, Sokrates' Philosophie in der Darstellung des Aristoteles, Arch. f. Gesch. d. Philos. 27 (1914), 295 ff. V. Brochard, L'oeuvre de Socrate, in dessen Études, s. oben S. 12*. G. Allievo, Gli ultimi giorni di S., in: Rivista rosminiana, Voghera 1914.

Über den *Entwicklungsgang* des Sokrates und die Beziehung von Plat. Phaid. 95e ff. auf denselben handeln: Boeckh im Sommerkat. der Berliner Univ. 1838 = Kl. Schr. Bd. VI, 1874. Krische, Forschungen I, S. 210. Susemihl, Philol. 20 (1863), 226 ff. Ueberweg, ebd. 21 (1864), 20 ff. Volquardsen, Rhein. Mus. 19 (1864), 505—520. Ed. Schwartz, Sokrates u. Plato, in: Charakterköpfe aus der antiken Literatur (s. o. S. 41* f.). Über das sokratische *Daimonion* handeln: F. Lélut, Du démon de Socrate, Par. 1836. Raphael Kühner in seiner Ausgabe der Memorabilien (Bibl. Graeca cur. F. Jacobs et V. Chr. F. Rost, Scr. orat. ped., vol. 8), Gotha 1841, 18—25. wo auch ältere Literatur nachgewiesen wird. C. R. Volquardsen, Das Dämonium des So-

krates und seine Interpreten, Kiel 1862. L. Breitenbach, Ztschr. f. d. Gymnasialwesen 17 (1863), 499—511. Chr. Cron, in: Eos, süddeutsche Ztschr. für Philol. u. Gymnasialwesen (Würzburg 1864), 169—179. P. W. Freymüller, Progr., Metten 1864. Ferd. Friedr. Hügli, Das Dämonium des Sokrates, Bern 1864, Diss. v. Zürich. B. Cybichowski, Quae Socratis de diis et daemonio fuerint opiniones et quae Xenophonti Platonique in iis tradendis fides adiungenda sit, explicatur, Diss., Bresl. 1870. Sig. Ribbing, Über Sokrates' Daimonion, Upsala 1870. Henry Edward (Manning), The Daemon of Socrates, London 1872. Sauer, Das D. des S. und seine Deutungen, Pr., Heilbronn 1883. C. du Prel, D. Dämon des Sokr., in: D. Mystik d. alt. Griechen Lpz. 1888, S. 121—170. Aug. Willing, De Socr. daemonio quae antiquis temporibus fuerint opiniones, Comm. philol. Jenens. vol. 8 fasc. 2 (Leipz. 1909), 125—183. F. Bock, Untersuchungen zu Plutarchs Schrift *π. τοῦ Σωκράτους δαιμονίου*, München 1910, Diss. Zum sokrat. Daimonion vgl. auch Herm. Mutschmann, Wochenschr. f. klass. Philol. 1911, 166.

Nachdem schon Christoph Aug. Heumann eine Rehabilitierung der *Xanthippe* versucht hatte (Acta philosophorum, 1. T. [1715] S. 103—125), hat auch E. Zeller zur Ehrenrettung der X. geschrieben, in: Vortr. u. Abhandl., Lpz. 1865, S. 51—61.

Sokrates in der neueren schönen Literatur: Paul Gerhardt, Sokrates, Dramat. Gespräch in einem Aufzug, Steglitz 1911, Pr. (nach dem platon. Kriton).

Zu § 34. Die Sokratiker überhaupt. Xenophon. Aischines. *Sokratiker im allgemeinen.* Ad. Mannheimer, Die Ideenlehre bei den Sokratikern, Xenokrates und Aristoteles, Darmstadt 1875, Gött. Diss. Ferd. Dümmler, Akademika. Beitr. zur Literaturgesch. der sokrat. Schulen, Gießen 1889 (Viele neue anregende und scharfsinnige Aufstellungen über Beziehungen und Zusammenhänge, für die aber häufig die sichere Begründung fehlt). Geo. Epstein, Studien zur Geschichte und Kritik der Sokratik, Berl. 1901. A. Cosattini, Quid Socratici senserint de reconditarum interiorumque litterarum studiis inquiritur, Rivista di filol. 32 (1904), S. 303—319. K. F. Hermann, Die philosophische Stellung der älteren Sokratiker und ihrer Schulen, in dessen Ges. Abhandlungen, Gótting. 1849, S. 227—255. Alfr. Rausch, Über die eth. Wertschätzung der Eugeneia u. des Plutos bei den Sokratikern und Peripatetikern, Philos. Monatsh. 20 (1884), 449—491. Heinr. Gomperz, Isokrates und die Sokratik, Wiener Studien 27 (1905), 163—207; 28 (1906), 1—42. Heinr. Dittmar, Aischines von Sphettos, Studien zur Literaturgesch. d. Sokratiker (Philol. Unters., herausg. von A. Kießling u. U. v. Wilamowitz-Moellendorff, 21. Heft), Berlin 1912.

Xenophon: Jahresberichte: Bursian, Arch. f. Gesch. d. Philos. s. oben S. 23* f. R. Ullrich, Über die Xenophonliteratur der Jahre 1898 - 1900 in den Jahresberichten des philol. Vereins zu Berlin 30 (1904). S. 63 – 224 (im Anhang der Zeitschr. für das Gymnasialwesen 58 [1904]). Hier S. 63 Zusammenstellung der früheren Berichte. Nachtrag zu diesem Berichte im folgenden Bande S. 333 - 347. Literatur verzeichnen auch Thalheim u. Ruehl in der Teubnerschen Ausgabe von Xenophons kleinen Schriften (s. oben S. 164). Aus der ungemein reichen Xenophonliteratur können hier nur diejenigen Erscheinungen berücksichtigt werden, die sich auf Xenophons Verhältnis zur Philosophie und seine philosophischen oder doch wenigstens die Philosophie berührenden Schriften beziehen. Für die Arbeiten über Xenophons Leben, die Überlieferung, Chronologie und Sprache seiner Werke, seine historischen und technischen Schriften muß auf die Jahresberichte und die oben S. 22* ff. 42* verzeichneten bibliographischen und literaturgeschichtlichen Hilfsmittel verwiesen werden.

A. Boeckh, De simultate, quam Plato cum Xenophonte exercuisse fertur, Berol. 1811 = Kl. Schr., Bd. 4, S. 1 ff. Niebuhr, Kl. Schriften, Bd. 1, S. 467 ff. Ferd. Delbrück, Xenophon. Zur Rettung seiner durch B. G. Niebuhr gefährdeten Ehre dargestellt, Bonn 1829. Lud. Georg Dissen, De philosophia morali in Xenophontis de Socrate commentariis tradita commentatio. Gott. 1812 (in des Verf. Kleinen Schriften [Gött. 1839], S. 59—88). L. Breitenbach, Quaestionum de X. Oeconomico particula, Halae 1837, Diss. Hirschig, De disciplinae Socraticae in vitam et mores antiquorum vi et efficacitate in Xenophontis decem milia Graecorum ex Asia salvos in patriam reducentis exemplo

manifesta, in: Symbolae litt. III, Amstelod. 1839. J. D. van Hoëvell, De Xenophontis philosophia, Groning. 1840. W. Engel, Xen. polit. Stellung und Wirksamkeit, G.-Pr., Stargard 1853. A. Garnier, Histoire de la morale: Xénophon, Paris 1857. Vgl. auch Abhandlungen wie die von A. Hug, Philol. 7 (1852), 638–695, K. F. Hermann, Philol. 8 (1853), 329 ff., Georg Ferd. Rettig, Univ.-Pr., Bern 1864 (über das gegenseitige Verhältnis des xenophontischen und des platonischen Symposiums), ferner Arn. Hug, Die Unechtheit der dem Xenophon zugeschriebenen Apologie des Sokrates, in: Herm. Köchly, Akad. Vortr. u. Reden, Zürich 1859, S. 430—439. H. Henkel, Xenophon u. Isokrates, Progr., Salzwedel 1866 (vgl. Sauppe in der Ztschr. f. Alt.-Wissensch., Jahrg. 2 [Darmstadt 1835], 404). A. Nicolai, X.s Cyrop. u. s. Ans. vom Staate, Progr., Bernburg 1867. L. Breitenbach, Wer ist der *κατήγορος* in X.s Commentarien? Jahrbb. f. klass. Philol. 99 (1869), 801—815 (zu der Frage s. Text S. 161 f.). O. Fabricius, Zur religiösen Anschauungsweise des Xenophon, Pr. des Altst. Gymn. zu Königsb. i. Pr., 1870. Beckhaus, Xenophon der Jüngere und Sokrates, oder über die unechten Schriften Xenophons, Berlin 1872, Fortsetz. in: Ztschr. f. d. G.-W., 26 (1872), 225–267. A. Croiset, Xénophon, son caractère et son temps, Paris 1873. E. Pohle, Die angeblich xenophonteische Apologie in ihrem Verh. zum letzten Kap. der Memorabilien, Gymn.-Progr., Altenburg 1874. J. Sitzler, De Xenophonteo qui fertur Hierone, Tauberbischofsheim 1874, Pr. (spricht die Schrift dem Xen. ab. Dagegen Nitsche, Burs. Jahresb. 1877, I, S. 25 ff.). K. Schenkl, Xenophont. Studien I (zu den Memor.), II (zu Oikon., Sympos. u. Apologie), Sitz. d. Wiener Akad. 80 (1875), 87–182; 83 (1876), 103 bis 178. A. Krohn, Sokrates u. Xenophon s. oben S. 67*. O. Immisch, Xenophon über Theognis u. das Problem des Adels, in: Commentat. philol. quibus O. Ribbeckio . . . congratulantur discipp. (Leipzig 1888), 71–98. A. Döring, Die Disposition von X.s Memorabilien als Hilfsmittel positiver Kritik, Arch. f. Gesch. d. Ph. 4 (1891), 34—60. S. ebd. 5 (1892), 61--68; derselbe, D. Begriff der Dialektik in den Memorabilien, ebd. 5 (1892), 185–197. K. Lincke, De Xenophontis libris Socraticis, Progr., Jena 1890. Ferd. Dümmler, Platon, Pausanias u. Xenophon (die beiden Symposien), in: Akademika (s. oben S. 70*), Kap. III; derselbe, Die Vorsehungslehre der Memorabilien und die Physik des Kratylos, ebd. Kap. VI. H. Schacht, D. Xenophontis studiis rhetoricis, Berl. 1890. G. Kaibel, X.s Kynegetikos, Hermes 25 (1890), 581–597, für die Echtheit, dagegen L. Radermacher, Rhein. Mus. 51 (1896), 596—629; 52 (1897), 13—41; J. Mewaldt, Hermes 46 (1911), 70—92, trennt das sicher nicht xenophonteische Proömium ab und hält das übrige nach dem Vorgang anderer für eine Jugendschrift des X. E. Richter, Xenophonstudien, Jahrbb. f. kl. Philol., 19. Supplementbd., 59—154 (die von Xenophon berichteten Gespräche des Sokrates sind Erfindungen X.s). E. Zeller (über X.s Darstellung d. sokratischen Philosophie), Arch. f. Gesch. d. Philos. 5 (1892), 446 ff. = Kl. Schr. II, 38 f. Th. Birt, De Xenophontis commentariorum Socraticorum compositione, Progr., Marb. 1893; derselbe, Zu Antisthenes u. Xen., Rhein. Mus. 51 (1896), 153—157. G. Vogel, Die Oekonomik des Xen. E. Vorarbeit zu einer Gesch. der griech. Oekonomik, Erlang. 1895, Diss. F. Schurr, Xenophon quo consilio commentariorum Socraticorum prioribus libris tribus adjecerit quartum et qua ratione ipsius libri quarti argumentorum ordinem excogitaverit, Erlangen 1897, Diss. U. v. Wilamowitz-Moellendorff, Die xenophontische Apologie, Hermes 32 (1897), 601—611. L. Radermacher (Berührung von X.s Apologie mit dem Palamedes des Gorgias), Rhein. Mus. 52 (1897), 24, Anm. 2; Philol. 65 (1906), 149. Lincke, Xenophons Hieron und Demetrios von Phaleron, Philol. 58 (1899), 224 bis 251. Derselbe, Xen. persische Politie, Philol. 60 (1901), 541—571. P. Dörwald, Gliederung von Xen. Memor. 1, 1 und 2, Lehrproben und Lehrgänge 58 (1899), 86—94. E. Rosenberg, Xen. mem. 1 und 2 in ihren Beziehungen zur Gegenwart, Neue Jahrb. f. d. klass. Altert. usw. 4 (1899), 94—104. Max Hodermann, X.s Wirtschaftslehre unter dem Gesichtspunkt sozialer Tagesfragen betrachtet, Wernigerode 1899, Progr. G. Sorof, Nomos u. Physis in X.s Anabasis. Hermes 34 (1899), 568 f. Martin Wetzel u. Otto Immisch, Die Apologie des Xenophon, Neue Jahrb. f. d. klass. Altert. usw. 5 (1900), 389 bis 415 (überzeugend für die Echtheit, auch auf Grund sprachlicher Untersuchung). Fr. Beyschlag, Die Apologie des Xenophon, Blätter f. d. Gymnasialschulw. (bayr.) 37 (1901), 496 ff. O. Frick, Xenophontis quae fertur apologia Socratis num genuina putanda sit, Halle 1903, Diss., vollst. Diss. philol. Hal.

19 (1909), 1 ff. Edm. Lange, Xenophon. Sein Leben, seine Geistesart und seine Werke, Gütersloh 1900 (Gymnasialbibl. 9. Heft). Fr. Beyschlag, Ein literarischer Rückzug Xenophons, Blätter für das Gymnasialschulwesen (bayr.) 37 (1901), 49 ff. (betrifft Xenophons Urteil über den Sokratesprozeß, anknüpfend an Kyrup. 3, 1, 38—40). A. Chavanon, Étude sur les sources principales des Mémorables de X. (Bibl. de l'École des hautes études fasc. 140), Paris 1903. Ph. Kolessa, Die Komposition von Xenophons Memorabilien. Sambor 1904 (polnisch). E. Kalinka, Zu Xenophons Leben und Schriften, Wien 1905. Th. Thalheim, Zu Xenophons Oikonomikos, Hermes 42 (1907), 630—642. Derselbe, Zu Xenophons kleineren Schriften (Hieron, Agesilaos, Apologie), Hermes 43 (1908), 427—440. Paul Klimek, Krit. Studien zu Xenophons Memorabilien, Breslau 1907, Pr.; 2. Teil ebenda 1912, Pr. O. M. Feddersen, De Xenophontis Apologia Socratis et Isocratis Antidosi quaestiones duae Socratis litem attinentes, Jena 1907, Diss. Sh. O. Dickerman, De argumentis quibusdam apud Xenophontem, Platonem, Aristotelem obviis e structura hominis et animalium petitis, Halis Sax. 1909, Diss. E. Friederici, Das persische Idealheer der Cyropädie, Berlin 1909, Diss. H. Weißenborn, De Xenoph. in commentariis scribendis fide historica, Jena 1910, Diss. M. Sigall, De personis in Xenophontis Symposio, Czernowitz 1910, Pr. L. Robin, Les Mémorables de X. et notre connaissance de la philosophie de Socrate, Année philosophique 21 (1910), 1—47. Guil. Prinz, De X. Cyri institutione, Gott. 1911, Diss. Wilh. Gemoll, Zur Kritik und Erklärung von Xenophons Kyrupädie, Liegnitz 1912, Pr. Car. Watermann, De Xenophontis Hierone dialogo quaestiones, Monast. Guestf. 1914, Diss. K. Praechter, s. Demokrit o. S. 60*. Für Einzelbeiträge s. noch J. Jessen, Quaestiunculae criticae et exegeticae, Kiel 1901, Diss. (hier über Symp. 4, 31), H. Richards, The class. rev. 12 (1898), 193 ff. (Apologie); 16 (1902), 270 ff. (Memor.), 293 f. (Sympos.); 18 (1904), 288 (Memor.), H. Jackson, ebenda 260 (Memor.), H. Richards, Notes on Xenophon and others, London 1907, L. Parmentier, Rev. d. l'instruct. publ. en Belg. 43 (1900), 244 (Symp.), Lincke, Philol. 59 (1900), 190 f., A. Roemer, Blätter f. d. Gymnasialschulwesen 36 (1900), 412 f., 640 f. (Memorabil.), Fr. Rosenstiel, Über einige fremdartige Zusätze in Xenophons Schriften, Sondershausen 1908, Pr. (betrifft Kyrupädie, Oikonomikos und Memorabilien), H. Lincke (Mem. 1, 1, 17—19), Philol. 69 (1910), 153—160, Paul Klimek (Mem. 3, 5), in: Beitr. zur Sprach- u. Völkerkunde, Festschr. f. Alfr. Hillebrandt, Halle a. S. 1913, 81—92, C. O. Zuretti, Varia (darin zu Mem. 3, 11), Riv. di filol. class. 41 (1913), 1 ff., W. A. Oldfather (Mem. 4, 2, 10), Class. Philol. 6 (1911), 87, A. G. Laird (Oecon. 20, 16), Class. rev. 26 (1912), 213 f. — Für die Frage nach der Bedeutung X.s als Quelle für die sokrat. Lehre kommen viele der zu § 33 angeführten Werke in Betracht, so namentlich die von Joël, Döring, Maier, Busse, Pöhlmann (s. auch Text S. 148 ff.). Zur Erzählung von Herakles am Scheidewege s. Joh. Alpers, Hercules in bivio, Gott. 1912, Diss., cap. III: De Xenophonte Prodici imitatore; dazu auch o. S. 40* (Synkrisis) und 63* (Prodikos).

Nachwirkungen Xenophons: Wilamowitz, Antigonos von Karystos S. 110 Anm. 15. Schmekel, Philos. d. mittl. Stoa S. 440. Dyroff, Ethik d. alten Stoa S. 345—349. Wegehaupt, De Dione Chrysostomo Xenophontis sectatore, Gött. 1896, Diss. Praechter, Hierokles d. Stoiker S. 55 ff. M. Wellmann, Ein Xenophonzitat bei einem Arzte, Hermes 41 (1906), 632 f. K. Lincke, Xen. und die Stoa, Neue Jahrb. f. d. klass. Altert. usw. 17 (1906), 673—691. M. Barone, Senofonte e gli Stoici, Atene e Roma Nr. 101, p. 145—151. Siehe auch Text S. 159. Über das Verhältnis des xenophont. Symposions zum platonischen s. weitere Literatur unter Platons Symposion. J. Dahmen, s. unten zu § 37 unter Antisthenes. S. auch die Schrift Joëls oben S. 67* f., die Dörings ebenda. P. Cesareo, I due simposi in rapporta all' arte moderna, Palermo 1901. Vgl. zur Kyrupädie auch Ed. Schwartz, Fünf Vorträge über den griech. Roman (Berlin 1896), S. 46 ff.

Aischines: Außer Dittmar in der oben S. 70* angeführten Arbeit und in seiner Dissertation, De Aspasia Aeschinis Socratici dialogo, Freiburg i. B. 1911, seien genannt: K. F. Hermann, De Aeschinis Socratici reliquiis disp. acad., Gott. 1850, Welcker, Kl. Schriften, I, 417 ff. Rich. Meister, *Αἰσχίνης ὁ Σελλοῦ*, Jahrbb. f. klass. Philol. 141 (1890), 673—678. P. Natorp, Über den Dialog Aspasia, Philol. 52 (1892), 489 ff. Karl Meiser, Ein Zitat aus dem

„Alkibiades" des Sokratikers Aischines bei Maximos Tyrios, Berl. philol. Wochenschrift 1912, 703 f. Natorp, Artikel Aischines 14 bei Pauly-Wissowa.

Über den *„Schuster Simon"* handelt G. Teichmüller, Literar. Fehden, II: Die Schusterdialoge des Simon, S. 97—134, und Übersetz. der Schusterdialoge 203—224. S. auch v. Wilamowitz in dem zu § 36 angeführten Aufsatz über Phaidon von Elis. Vgl. im übrigen Text S. 168 f.

Zu § 35. Eukleides von Megara und seine Schule. Georg Ludw. Spalding, Vindiciae philos. Megaricorum, Berol. 1793. Ferd. Deycks, De Megaricorum doctrina, Bonn 1827. Heinrich Ritter, Bemerkungen über die Philos. der Megarischen Schule, Rhein. Mus. f. Philol. 2 (1828), 295 ff. Henne, École de Mégare, Paris 1843. C. Mallet, Histoire de l'école de Mégare et des écoles d'Elis et d'Eretrie, Paris 1845. Hartenstein, Über die Bedeutung der Megarischen Schule für die Geschichte der metaphysischen Probleme, Verhandl. der sächs. Gesellsch. d. Wissensch., 1848, S. 190 ff., auch in: Historisch-philos. Abhandlungen, S. 127 ff. C. M. Gillespie, On the Megarians, Archiv f. Gesch. d. Philos. 24 (1911), 218—241. Prantl, Gesch. der Logik I, S. 33 ff. Vgl. auch K. Steinhart, in: Ersch u. Grubers Enzyklop., I. Sect., T. 39, S. 53—56. Für *Alexinos* s. auch v. Arnim u. Sudhaus (Text S. 170). Zu *Diodor* E. Zeller, Über den *κυριεύων* des Megarikers Diodorus, Sitzungsber. d. Berlin. Akad. 1882, 151—159 = Kl. Schr. I 252—262. O. Apelt, *Stilpon*, Rhein. Mus. 53 (1898), 621—625. Unter den Fangschlüssen ist der *ψευδόμενος* eingehend behandelt von Alex. Rüstow, Der Lügner; Theorie, Geschichte u. Auflösung, Lpz. 1910, Erlanger Diss. Über den Stilponschüler *Kleitarchos* (Diog. Laert. 2, 113) s. P. Natorp, Artikel Aristoteles 20 bei Pauly-Wissowa, Fr. Reuß, Rhein. Mus. 57 (1902), 594; 63 (1908), 63 ff. Über das Verhältnis des Stoikers Persaios zu Stilpon Ad. Dyroff, Ethik der alten Stoa, S. 349 f. S. über die einzelnen bei Zeller aufgezählten Megariker auch die entsprechenden Artikel bei Pauly-Wissowa, über die letzten Megariker auch Fr. Susemihl, Gesch. der griech. Literatur in der Alexandrinerzeit I, S. 15 ff.

Zu § 36. Die elisch-eretrische Schule. L. Preller, *Phaedons* Lebensschicksale und Schriften, Rhein. Mus. 4 (1846), 391—399, revidiert in Ersch und Grubers Enzykl., Sect. III, Bd. 21, S. 357 ff., jetzt auch in Prellers kl. Schr., hrsg. von R. Köhler. U. v. Wilamowitz-Moellendorff, Phaidon von Elis, Hermes 14 (1879), 187—193; 476—477. Zu *Menedemos* vgl. auch v. Wilamowitz-Moellendorff, Antigonos von Karystos, S. 86 ff., über *Ktesibios*, einen Schüler des Menedemos, Jacoby, Apollodors Chronik S. 372, über Menedemos und *Pasiphon* (wahrscheinlich Schüler des Menedemos) und ihr Verhältnis zum Stoiker Persaios Dyroff, Ethik der alten Stoa S. 350, über Pasiphon auch Susemihl, Gesch. d. griech. Liter. in d. Alex. S. 20 f. Über *Anchipylos* E. Wellmann bei Pauly-Wissowa, über *Asklepiades* Natorp ebenda (Asklepiades 33), v. Wilamowitz-Moellendorff, Antigon. v. Karyst. S. 92 ff. Die elisch-eretrische Schule betrifft auch die zu § 35 genannte Arbeit von Mallet.

Zu § 37. Die ältere kynische Schule. Manches für die Kenntnis des *Kynismus im allgemeinen* Förderliche bieten die folgenden Arbeiten, obwohl sie zum Teil zunächst späteren Stadien in der Entwicklung der Sekte gewidmet sind: Jac. Bernays, Lucian u. d. Kyniker, mit einer Übersetzung der Schrift Lucians über das Lebensende des Peregrinus, Berl. 1879. J. Vahlen, Ind. lect. Berol., Wintersem. 1882/83. S. auch I. Bruns, Lucians philos. Satiren, Rhein. Mus. 43 (1888), 86—103; 161—196. Ed. Norden, Zu den Briefen des Heraklit u. der Kyniker, in: Beitr. zur Gesch. d. griech. Philos., 19. Suppl.-Bd. d. Jahrbb. f. klass. Philol., 1892. W. Capelle, De Cynicorum epistolis, Diss., Gött. 1896, nach dem die Briefe von verschiedenen Verfassern herrühren, der Mehrzahl nach in dem ersten und zweiten Jahrh. n. Chr. verfaßt sind, und zwar um die kynischen Ansichten zu verbreiten. E. Weber, De Dione Chrysostomo Cynicorum sectatore, Lpz. Studien 1887 (geht auf zahlreiche Hauptgedanken des Kynismus ein, für die er Belege aus der kynischen Literatur zusammenstellt). Th. Gomperz, Die Kyniker, in: Cosmopolis 1897 Sept. K. Praechter, Zur kynischen

Polemik gegen die Bräuche bei Totenbestattung und Totenklage, Philol. 57 (1898), 504—507. K. Joël, D. Auffassung d. kyn. Sokratik, Arch. f. Gesch. d. Philos. 20 (1907), 1—24; 145—170. Joh. Geffcken, Kynika u. Verwandtes, Heidelberg 1909. Hier sind viele für den Kynismus charakteristische Punkte berührt, so S. 22 die Abneigung gegen die Athletik (dazu Rich. Heinze, Anacharsis, Philol. 50 [1891], 458 ff. und die von Geffcken angeführten Arbeiten von Norden [Jahrbb. f. Philol. 18, 299], Wendland, Philo u. d. kyn.-stoische Diatribe [s. u. § 59], S. 43 f.; vgl. auch Text S. 93), S. 23 f. das Odysseusideal, S. 24 f. die Preisgabe des Besitzes, S. 53 ff. die (besonders für den Kynismus in Betracht kommende) Philosophentracht, die Angriffe darauf und die Verteidigung derselben. Über die kynische Tracht handeln auch U. v. Wilamowitz-Moellendorff, Ind. lect. Gott. 1893/94 S. 16 und Fr. Leo, Hermes 41 (1906), 442 f. (der betont, daß die *βακτηρία* nichts spezifisch Kynisches ist. Hervorgegangen ist die Bezeichnung des Stockes als eines Bestandteiles der kynischen Ausrüstung wohl aus Stellen, an denen von einer Verwendung des Stockes zur Züchtigung die Rede ist. Nach Diog. Laert. 6, 23 benutzte Diogenes den Stock zunächst als Stütze während einer Krankheit, dann immer und ohne besonderen Anlaß). Die Urteile der Kyniker über das Exil behandelt Giesecke, s. oben S. 32*.

Antisthenes: Krische, Forschungen I, S. 234—246. Chappuis, Antisthène, Paris 1854. Ad. Müller, De Antisthenis Cynici vita et scriptis, Progr. des Vitzth.-G. zu Dresden u. Diss. v. Marburg 1860. K. Barlen, Antisthenes u. Platon, 1. T., G.-Pr., Neuwied 1881. K. Urban, Über die Erwähnungen der Philosophie des Antisth. in d. platon. Schriften, G.-Pr., Königsb. 1882. Ferd. Dümmler, Antisthenica, D. I. Bonn., Halis 1882 = Kl. Schr. I 10—78; ders., Ant., Archelaos u. die olympischen Festreden, Akademika (s. oben S. 70*), Kap. I, s. auch Kap. IV: A. Protreptikos berücksichtigt von Isokrates, Platon u. Xenophon, Kap. VIII: D. Streit zwischen Platon u. A. über die Ideenl.; ders., Zum Herakles des A., Philol. 50 (1891), 288—296 = Kl. Schr. I 140—149. R. Münzel, Antisthenis fragmentum, Rhein. Mus. 40 (1885), 148. F. Susemihl, D. Idealstaat d. Ant. und die Dialoge Archelaos, Kyros u. Herakles, Jahrbb. f. kl. Philol., 135 (1887), 207—214. P. Hagen, Zu A., Philol. 50, 381—384. L. Radermacher, D. Aias u. Odysseus des A., Rhein. Mus. 47 (1892), 569—576. E. Norden, Über einige Schriften des A., Beiträge z. Gesch. d. griech. Ph., Jahrbb. f. kl. Ph., Suppl. 19 (1892), 368—385. J. Dahmen, Quaestiones Xenophonteae et Antistheneae, Diss., Marb. 1898. Susemihl, Die Aspasia des A., Philol. 59 (1900), 148—151; 469—471. Am ausführlichsten handelt von Antisthenes und seinen Schriften Joël, Der echte und der xenophontische Sokrates (o. S. 67*), der eine Art Ehrenrettung des Kynismus und seines Stifters gibt, dabei aber den Einfluß des Antisthenes viel zu hoch anschlägt. Guggenheim, Ant. in Platons Politeia, Philol. 60 (1901), 149 bis 154. H. J. Lulofs, De Antisthenis studiis rhetoricis, Amsterdam 1900. Luigi Andr. Rostagno, Le idee pedagogiche nella filosofia cinica e specialmente in Antistene, parte I, Torino 1904. J. Bidez, Fragments d'un philosophe ou d'un rhéteur grec inconnu, Rev. de philol. 30 (1906), 161—172 (betrifft Pap. Mus. Brit. 275. Nach einem vom Verf. mitgeteilten Briefe von Th. Gomperz datiert dieser den Inhalt ins fünfte Jahrh. vor Chr. und denkt an eine kynische Schrift, beispielsweise den Kyros des Antisthenes. Dagegen C. Häberlin, Rhein. Mus. 62 [1907], 154). W. Altwegg, Zum Aias u. Odysseus d. Antisthenes, in: Juvenes dum sumus, Basel 1907, 52—61. Max Pohlenz, Antisthenicum, Hermes 42 (1907), 157—159. Ernst Thomas, Quaest. Dioneae, Lipsiae 1909, Diss., handelt in Kap. 1 (S. 6 ff.) de Antisthenis disciplina *περὶ βασιλείας*. G. Rodier, Note sur la Politique d'Antisthène, L'année philosophique 22 (1911), 1—7. Aug. Bachmann, Aiax et Ulixes declamationes utrum iure tribuantur Antistheni necne, Münster i. W. 1911, Diss. C. M. Gillespie, The Logic of Antisthenes, Arch. f. Gesch. d. Philos. 26 (1913), 479 ff.; 27 (1914), 17 ff. K. Holl, Die schriftstellerische Form d. griech. Heiligenlebens, Neue Jahrb. f. d. klass. Altert. usw. 29 (1912), 406 ff. (Beziehungen zu A. und der Popularphilosophie). Über Antisthenes' Stellung in der Geschichte der Rhetorik Fr. Blaß, Attische Bereds. II² 332 ff.; über seine Rolle in der Protreptik P. Hartlich, De exhort. a Graec. Rom. script. hist. et ind. (s. oben S. 39*), S. 225 ff. Natorp, Artikel Antisthenes 10 bei Pauly-Wissowa, wo weitere Literatur, insbesondere auch über die Anspielungen Platons auf A., verzeichnet ist.

Diogenes: Karl Wilh. Göttling, D. der Kyniker oder die Philosophie des griechischen Proletariats, in dessen Ges. Abhandl. Bd. 1, Halle 1851, S. 251 bis 277. K. Steinhart, in Ersch u. Grubers Enzyklop., 1. Sekt., T. 25, S. 301 bis 306. Hugo A. Hermann, Zur Gesch. u. Kritik des Diogenes von Sinope, G.-Pr., Heilbronn 1860. Th. Wehrmann, Über den Kyniker D., Pädag. Archiv 3 (1861), 97—117 (auch in des Verf. Griechentum u. Christentum [Breslau 1888], 179—198). Ferd. Dümmler in: Antisthenica, S. 64—76 = Kl. Schr. I 67—78. Ch. Lévêque, La vie socratique et la vie cynique, Séances et trav. de l'Acad. d. sciences mor. et polit. 127 (1887), 199—221. Percy Gardner, D. and Delphi, The class. rev. 7 (1893), 437—439. Th. Gomperz, Eine verschollene Schrift des Stoikers Cleanthes, „Der Staat", und die sieben Tragödien des Kynikers Diog., Ztschr. f. d. österr. Gymn. 29 (1878), 252—256. — Über d. pseudo-diog. Briefe Ant. Westermann, De Diogenis epistolis, in d. Verf. Comment. de epist. scriptor. Graecis part. 4 (1852) Nr. 60. I. F. Marcks, Symb. crit. ad epistolographos Graecos, Bonn 1883, Diss. H. Schafstädt, De Diogenis epistolis, Diss., Götting. 1892. Alfr. Gercke, Handschriftl. Ordnung der Diogenesbriefe, in des Verf. Senecastudien, Jahrbb. f. kl. Philol. Suppl. 22 (1896), 85 bis 86. Ed. Norden, Der 28. Brief des Diogenes, in: Beiträge zur Gesch. der griech. Philos., Jahrbb. f. klass. Philol. Suppl. 19 (1892), 392—410. A. Nauck, Anal. crit., Hermes 24 (1889), 447 ff. (zu epist. 35, 3; 46). S. auch Capelle, De Cyn. ep., oben S. 73* zu § 37. Über Grußformeln in Diogenesbriefen F. Ziemann, De epist. Graec. form. sollemn. quaest. sel., Hal. Sax. 1910, p. 293—294. K. Meiser, Der 21. Diogenesbrief, Blätt. f. d. Gymnasialschulw. (bayr.) 1905, 334 f. O. Weinreich, De Diogenis quae fertur epist. 36, Arch. f. Religionswiss. 18 (1915), 8 ff. — H. Diels, Aus dem Leben des Kynikers D., Arch. f. Gesch. d. Ph. 7 (1894), 313—316. Fr. Leo, Diogenes bei Plautus, Hermes 41 (1906), 441—446 (älteste Erwähnung des D. bei Plaut. Persa 120—126). K. Wessely, Neues über D. den Kyniker (aus Papyri), Festschr. für Th. Gomperz S. 67—74. Ad. Wilhelm, Parerga, im Wiener Eranos zur Grazer Vers. deutscher Philol. u. Schulm., Wien 1909, 125—136. — Zur Diogeneslegende: U. v. Wilamowitz-Moellendorff, Gött. Ind. lect. 1893/94. K. Praechter, Hermes 37 (1902), 283 ff, G. A. Gerhard, Arch. f. Religionsw. 15 (1912), 388 ff.; 17 (1914), 335 f. Derselbe, Phoinix von Kolophon S. 43 ff. — Zu den Apophthegmen des Diogenes E. Ziebarth, Aus der antiken Schule (Bonn 1910) S. 17. W. Crönert, Kolotes und Menedemos, S. 171. A. Packmohr, De D. Sinopensis apophthegmatis quaestiones selectae, Monast. Guestf. 1913, Diss. — Zu Diogenes im allgemeinen: Ed. Schwartz, Diogenes der Hund und Krates der Kyniker, in: Charakterköpfe aus der antiken Literatur, 2. Reihe, S. 1—26. P. Natorp, Artikel Diogenes 44 bei Pauly-Wissowa.

Monimos: U. v. Wilamowitz-Moellendorff, Comment. gramm. II, Greifswald 1880, S. 9. Fr. Susemihl, Gesch. der griech. Literatur in der Alex. I, S. 31.

Onesikritos: Susemihl, Gesch. d. griech. Lit. in d. Alex. I 534 ff., wo auch weitere Literatur angegeben ist.

Philiskos: Susemihl, Gesch. d. griech. Lit. in d. Alex. I 26 ff. (hier auch weitere Literatur).

Krates: Postumus, De Crat., Gron. 1823, auch Ed. Wellmann, in: Allgem. Enzyklop. 2. Ser. 39, S. 288 f. A. Meineke, Kritische Bemerkungen (darin: Krates' des Kynikers Schwanengesang), Philol. 12 (1857), 369. E. Hiller, Zu den Fragmenten des Kynikers Krates, Jahrbb. f. Philol. 133 (1886), 249—252. Th. Gomperz (zu Krat. fragm. 3 p. 810² Nauck), Sitz. d. Wiener Akad. 116 (1888), 48 f. = Hellenika I 141. Zu den unechten Briefen: Ant. Westermann, De Cratetis epistolis, in des Verf. Comment. de epist. script. Graec. part. 4 (1852), Nr. 52. A. Nauck, Anal. crit., Hermes 24 (1889), 447 ff. (zu epist. 12 u. 27, 1). P. Shorey (zu epist. 19, p. 212 Hercher), Class. philol. 4, 323. A. Olivieri, Le epistole del Pseudo-Cratete, Riv. di filol. 27 (1899), 406—421. S. auch Capelle, De Cyn. epist. oben S. 73* zu § 37. Susemihl, Gesch. d. griech. Liter. in der Alex. I 29 f., II 600.

Hipparchia: H. v. Arnim, Artikel Hipparchia 1 bei Pauly-Wissowa-Kroll.

Metrokles: Susemihl, Gesch. d. griech. Lit. in d. Alex. I 31.

Zu § 38. Die kyrenaische Schule. *Kyrenaiker im allgemeinen:* Amadeus Wendt, De philosophia Cyrenaica, Gott. 1841. Henr. de Stein, De philosophia Cyrenaica, part. I: De vita Aristippi, Gott. 1855. (Vgl. dessen Sieben Bücher z. Gesch. des Platonismus II, Gött. 1864, S. 60—64.) G. V. Lyng, Om den Kyrenaiske Skole, navnlig Annikeris og Theodoros, Christiania 1868.

Aristippos: C. M. Wieland, Aristipp und einige seiner Zeitgenossen, 4 Bde., Lpz. 1800—1802. J. F. Thrige, De Aristippo philosopho Cyrenaico aliisque Cyrenaicis, in dessen: Res Cyrenensium, Copenh. 1828. E. Zeller, Zu A., Arch. f. Gesch. d. Philos. 1 (1888), 172—177 = Kl. Schr. I 419—424. Ferd. Dümmler, Zu A. u. zur Gesch. der Hedonik u. des Sensualismus, Akademika, S. 166—188. P. Natorp, A. in Platons Theaitet, Arch. f. Gesch. d. Ph. 3 (1890), 347—362. Sigmar Knospe, A.s Erkenntnistheorie im platon. Theaitet, Pr., Groß-Strehlitz 1902. Hartlich, De exhort. etc. (o. S. 39*), S. 228 f.

Über einzelne Kyrenaiker existieren ältere Monographien, insbesondere über *Arete* von J. G. Eck, Leipzig 1776, über *Hegesias* πεισιθάνατος von J. J. Rambach, Quedlinburg 1771, und von J. C. Murray, An ancient Pessimist, The philosoph. rev. 2 (1893), 24—34. Über *Theodoros* bei Polybios s. R. v. Scala, Rhein Mus. 45 (1890), 474—476.

Die Fragmente der Ἱερὰ ἀναγραφή des *Euhemeros* hat Wesseling gesammelt (in: Diod. Sic. bibl. hist., tom. II, p. 623 sqq.). Über Euhemeros handelt mit Rücksicht auf *Ennius* Krahner, Grundlin. z. Gesch. des Verfalls der röm. Staatsreligion, G.-Progr., Halle 1837, ferner K. Steinhart in Ersch u. Grubers Enzyklop. I. Sekt., T. 39, S. 50—52, Ganß, Quaestiones Euhemereae, G.-Progr., Kempen 1860, Otto Sieroka, De Euhemero, Diss. inaug. Regimont. 1869, und R. Block, Euhémère, son livre et sa doctrine, Mons 1876. A. Duméril, Évhémère et l'Évhémérisme, Mémoires de l'Acad. d. scienc., inscript. et bell.-lettr. d. Toulouse, 9. série, 5 (1893), 476—488. A. Patin, Apollonius Martyr, der Skoteinologe. Ein Beitrag zu Heraklit u. Euemerus, Arch. f. Gesch. d. Ph. 12 (1899), 147—158. P. J. M. van Gils, Quaestiones Euhemereae, Amsterdam 1902. Friedr. Zucker, Euhemeros u. seine Ἱερὰ ἀναγραφή bei den christlichen Schriftstellern, Philol. 64 (1905), 465—472. Benutzung des Euhemeros durch den christlichen Dichter Kommodian: Jos. Révay, Commodians Leben, Werke und Zeitalter (ungarisch), Budapest 1909 (nach Berl. phil. Wochenschr. 1911, 1430). S. auch Erw. Rohde, Der griech. Roman u. seine Vorläufer² S. 236 ff. und das Verzeichnis der Euhemerosliteratur bei Némethy (vgl. oben im Text) S. 89 ff.

Zu den bei Zeller mit den antiken Belegstellen verzeichneten Kyrenaikern und Euhemeros sind jetzt auch Susemihl, Gesch. d. griech. Lit. in der Alex., und die entsprechenden Artikel bei Pauly-Wissowa-Kroll einzusehen.

Zu § 39. Platon: Allgemeines. Platons Leben. Jahresberichte und Verwandtes; Allgemeines über platonische Forschung:

W. S. Teuffel, Übersicht der platon. Literatur, Tüb. 1874. Berichte in Bursians Jahresbericht und im Archiv f. Gesch. d. Philos. s. Literaturverzeichnis S. 23* f., von E. Hoffmann (Literatur von 1904 ff.) in den Jahresberichten des philol. Vereins zu Berlin 35 (1909) ff. im Anh. d. Zeitschr. f. d. Gymnasialw. 63 (1909) ff. H. Raeder, Platonforskningens nuvaerende Standpunkt, Nord. Tidskrift f. Filol. 9, 125—137. O. Immisch, Zum gegenwärtigen Stande der platon. Frage, Neue Jahrb. f. d. klass. Altert. usw. 3 (1899), 440—465; 549—561; 612 bis 628. P. Wendland, Die Aufgaben der platonischen Forschung, Nachr. d. Gesellsch. d. Wissensch. zu Gött. 1910, 96—114. P. Natorp, Zur platonischen Frage, Deutsche Literaturz. 1911, 1669—1677. W. Nestle, Ritters Platonforschungen, ebenda 1910, 3269—3276.

Allgemeine Literatur über Platon:

Anonymus, Remarks on the Life and Writings of Platon. Edinb. 1760, deutsch mit Anm. u. Zusätzen v. K. Morgenstern, Lpz. 1797, W. G. Tennemann, System der platon. Philosophie, 4 Bde., Leipzig 1792—1795 (Der erste Band beginnt mit einer Darstellung von Platons Leben). Friedr. Ast, Platons Leben und Schriften, Lpz. 1816.

J. Combes Dounous, Essai historique sur Platon, Paris 1809. Dacier, Platons Leben mit einer näheren Angabe seiner philos. Lehrsätze, aus d. Französ. übersetzt von Joh. Kasp. Goetz, Augsburg u. Leipzig 1829. K. F. Hermann, Geschichte und System der platon. Philosophie, erster (allein erschienener) Teil, Heidelb. 1839 (S. 1—126: Platons Lebensentwicklung und Verhältnis zur Außenwelt; S. 127—340: Platons Vorgänger u. Zeitgenossen in ihrer Bedeutung für seine Lehre; S. 341—713: Platons schriftstellerischer Nachlaß als Quelle seines Systems gesichtet und geordnet). George Grote, Platon and the other Companions of Socrates, London 1865, new ed. 1885. Heinrich von Stein, Sieben Bücher zur Gesch. des Platonismus, 3 Teile, Gött. 1862—1875. A. E. Chaignet, La vie et les écrits de Platon, Paris 1871. Ch. Huit, La vie et l'oeuvre de Pl., 2 voll., Paris 1893. Van Oordt, Plato and his times, Oxford 1895. E. Pfleiderer, Sokrates, Plato u. ihre Schüler, Tüb. 1896. Wilh. Windelband, Platon (Frommanns Klassiker der Philosophie Bd. 9. Zur Einführung in die platonische Philosophie sehr geeignet, wenn auch nicht alle Auffassungen sicher begründet. Die theologische und sozialpolitische Seite Pl.s mit Recht betont), Stuttgart 1898, 5. Aufl. 1910. D. G. Ritchie, Plato, London 1902. M. Renault, Platon, Paris. G. Uphues, Sokrates u. Platon; s. unter Sokrates S. 69*. W. Pater, Plato and Platonism, London 1893, deutsch unter dem Titel: Plato und der Platonismus, Vorlesungen, aus dem Engl. übertr. von Hans Hecht, Jena u. Leipzig 1904. A. Riehl, Plato, populärwissensch. Vortrag, Halle 1905; 2. Aufl. 1912. C. Piat, Platon, Paris 1906. Jul. Reiner, Platon, Leben u. Werke, Berlin u. Leipzig o. J. (fördert nicht). A. E. Taylor, Plato, London 1909. K. Pelant, Plato Prag 1909. Const. Ritter, Platon, sein Leben, seine Schriften, seine Lehre (auf zwei Bände berechnet), I, München 1910. J. Cohn, Platon, in: Führende Denker (Aus Natur u. Geisteswelt 176), 2. Aufl. Leipz. 1911. P. Natorp, Platon, in: E. v. Aster, Große Denker, S. 91 ff. Max Wundt, Platons Leben u. Werk, Jena 1914. Vgl. auch Wilamowitz, Kult. d. Geg. I 8³, 124 ff.

Zu den antiken Berichten über Platons Leben:

Zur Entwicklung der antiken Tradition ist durchweg zu vergleichen Leo, Die griech.-röm. Biogr. nach ihrer literar. Form, Leipz. 1901. S. hier besonders den Abschnitt über die platonische Biographie bei Diog. Laert. S. 54 ff. Auch die übrige Literatur zu Diog. Laert., Literaturverz. S. 21*, ist heranzuziehen. Zu den im Texte genannten Quellen s. noch Ad. Busse, Zur Quellenkunde von Platons Leben, Rhein. Mus. 49 (1894), 72 ff. Leop. Skowronski, De auctoris Heerenii et Olympiodori Alexandrini scholis cum universis tum iis singulis quae ad vitam Platonis spectant, Vratisl. 1884, Diss. Theophil Roeper, Lectiones Abulpharagianae alterae: De Honaini ut fertur vita Platonis, Danzig 1867, Progr. Aug. Müller, Die griech. Philosophen in d. arab. Überlieferung, Halle 1873, S. 6 ff. 39 ff. Über Diog. Laert. 3, 28 handelt C. Ritter, Platonica, Philol. 68 (1909), 332 ff. (Liter. zu den für Pl.s Leben in Frage kommenden platon. Briefen s. u. Liter. zu § 40). Zu der Lebensbeschreibung des Olympiodor K. Praechter, Byz. Zeitschr. 12 (1903), 224—230; 15 (1906), 588—589. Zu den antiken *Angaben über Pl.s Namenwechsel* Fr. Bechtel, Spitznamen S. 4. Zur *Darstellung Pl.s bei seinen Gegnern* R. Fenk, Adversarii Platonis quomodo de indole ac moribus eius iudicaverint, Jena 1913, Diss.

Zur Sage von Platons wunderbarer Geburt vgl. die von P. Wendland, Neue Jahrb. f. d. klass. Altert. usw. 9 (1902), 5 erwähnte Literatur, ferner Eug. Fehrle, Die kultische Keuschheit im Altertum, Naumburg a. S. 1908, Heidelberger Diss., S. 21 ff. (auch in den religionsgesch. Vers. u. Vorarb. Bd. 6, Gießen 1910, S. 3 ff.). P. Saintyves, Les vierges mères et les naissances miraculeuses, Bibl. de critique religieuse, Paris 1908. Zur *Schilderung von Platons Äußerem* bei Diog. Laert. 3, 28 C. Ritter, Platonica, Philol. 68 (1909), 334—336, zu den *Berichten über Platons Familienverhältnisse und Tod* C. Ritter, ebenda, 332—334.

Arbeiten über Platons Lebensumstände, Persönlichkeit, Familienverhältnisse, Verkehr, Schultätigkeit u. dgl.:

Marsilius Ficinus, Vita Platonis, vor dessen Übersetzung der Schriften Platons (Florenz 1483 u. ö.). Andere ältere Literatur verzeichnet Tennemann, System der platon. Philos. I, S. XXVII. Guil. Groen van Prinsterer,

Platonica prosopographia sive expositio iudicii quod Plato tulit de iis qui in scriptis ipsius aut loquentes inducuntur aut quavis de causa commemorantur, Lugd. Bat. 1823. K. Steinhart, Platons Leben, Leipz. 1873 (sucht die zu scharfe Kritik v. Steins [Sieb. Bücher z. Gesch. d. Platonism.] u. Schaarschmidts [Die Samml. d. plat. Schriften, s. u.] an der Überlieferung auf das richtige Maß zurückzuführen). A. Boeckh, Charakteristik Pl.s, aus Boeckhs Nachlaß her. von M. Hoffmann, Ztschr. f. d. Gymnasialw. 58 (1904), 614—620. K. Joël, Zur Erkenntnis d. geistigen Entw. u. d. schriftsteller. Motive Pl.s, Berl. 1887. Die Gründung der Akademie durch Platon behandelt E. Lübbert in einer Rede, Kiel 1876, ferner C. Huit, Plat. à l'Académie, fondation de la première école de philosophie en Grèce, Paris 1882; derselbe, La vie de Pl., in: Annuaire des études grecques, 16 (1883), 191—236; derselbe, Les voyages de Pl., Comptes rendus de l'Acad. des sciences, 1883; derselbe, Pl. et Xénophon, Annuaire des études grecques 20, 63 bis 76. A. Richter, Wahrheit und Dichtung in Pl.s Leben, Berl. 1887. Spengel, Isokr. u. Pl., Abhandl. d. Münch. Akad. 7 (1855), 729—769. Emil Pluntke, Pl.s Urteil über Isokrates I, Jena 1871, Diss. Ferd. Dümmler, Pl. u. Isokrates, Akademika, Kap. IV. Benno de Hagen, Num simultas intercesserit Isocrati cum Platone, Lips. 1906, Diss. Vgl. zu dieser Frage H. Gomperz, Isokr. u. d. Sokratik, Wiener Stud. 27 (1905), 163—207; 28 (1906), 1—42. Th. Gomperz, Die angebl. platon. Schulbibliothek u. d. Testamente d. Philosophen (platon. Aufs. II), Sitzungsber. der Wiener Akad. 141 (1899), 7. Abh. u. die übrigen S. 28* angeführten Arbeiten über die Testamente d. Philosophen. M. Jezienicki, Über die platonische Akademie, ihre Organisation und wissenschaftliche Wirksamkeit, Eos 6 (1900), 140—162 (s. auch die S. 27* unter F. genannten Abhandlungen von Wilamowitz und Usener). Ernst Howald, Der alte Platon, Festgabe f. Hugo Blümner, Zürich 1914, 272—286.

Zur *platonischen Prosopographie* bietet G. P. Oikonomos, Ath. Mitt. 37. 226 einen Beitrag, indem er über eine Grabstele mit der Inschrift Ἰσθμονίκη Λύσιδος Αἰξωνέως berichtet; dieser Lysis ist wohl der Plat. Lys. 205 c genannte Großvater der platonischen Dialogperson, deren Vater nach Lys. 204 e aus dem Demos Aixone stammte. — Den *Zusammenhang der platonischen Schriften mit der Lehrtätigkeit ihres Verfassers* behandeln Ed. Zeller, Hermes 11 (1876), 84—91 = Kl. Schr. I 152—160, und L. v. Sybel, Pl.s Technik an Symposion und Euthydem nachgewiesen, Marb. a. L. 1889, Pr. (die genannten Gespräche sollen den Zusammenhang zwischen Pl.s Unterricht in der Akademie und seinen schriftstellerischen Arbeiten erkennen lassen; v. Sybel versucht aus ihnen das Schema des Lehrgangs zu rekonstruieren. S. dagegen Zeller, Arch. f. Gesch. d. Philos. 2 [1889], 690 ff.). Vgl. auch v. Sybels unten beim Symposion zu nennende Arbeit. *Beziehungen Pl.s zu Zeitgenossen* berühren außer den oben genannten Arbeiten H. Raeder, Alkidamas u. Pl. als Gegner des Isokrates, Rhein. Mus. 63 (1908), 495—511, O. Probst, Eine Episode aus des Demosthenes Schülerjahren, Neue Jahrb. f. d. klass. Altert. usw. 31 (1913), 307 ff. Über Pl.s Verhältnis zu Antisthenes s. o. zu § 37 S. 74*.

Historischer Roman: E. Welper, Platon und seine Zeit; histor.-biograph. Lebensbild, Kassel 1866.

Zu § 40. Platons Schriften. Arbeiten zur Überlieferung und Texteskonstitution des Corpus Platonicum:

Auf ägyptischen Papyri, die wahrscheinlich dem 3. Jahrhundert v. Chr. entstammen, sind neuerdings Fragmente aus dem Laches und dem Phaidon entdeckt und veröffentlicht worden: The Flinders-Petri Papyri with transcriptions, commentary and index, by John P. Mahaffy, Dublin, P. I 1891, P. II 1893. Über Wert oder Unwert dieser Überreste, die mannigfach von unserer Überlieferung abweichen, gehen die Meinungen auseinander. Hier kommen folgende Arbeiten in Betracht: H. Usener, Unser Platontext, Gött. gel. Anz. 1892, 25 bis 50; 181—215 = Kl. Schr. III 104—162 (der Text des Papyrus weit schlechter als der unserer besten Handschriften). J. J. Hartman, De emblematis in Platonis textu obviis, Lugd. Bat. 1898. Th. Gomperz, Die jüngst entdeckten Überreste einer den platon. Phaedon enthaltenden Papyrusrolle, Sitzungsberichte der Wiener Akad. 1892, Bd. 125; s. dazu O. Immisch, Berl. philol. Wochenschr. 1892, Nr. 36, 48, 49. P. Couvreur, Rev. de philol. 17 (1893), 14

bis 27. L. Campbell, On the papyrus fragm. of the Phaedon, Class. review 5 (1891), 363—365; 454—457. K. Reinhardt, D. neuentdeckte Phaedonpapyrus, Ber. des freien deutsch. Hochstifts 10, 138—149. Frdr. Blaß, Zur ältesten Gesch. des platon. Textes, Ber. d. Kgl. Sächs. Ges. d. Wiss. zu Lpz. 1898, 197 bis 217, Nachträge, ebd. 1900, 161—164. Geringen Wert mißt dem Phaidonpapyrus auch Burnet in der Vorrede zu Bd. 1 seiner Platonausgabe bei. Anders Ervin. Korkisch, De papyri, qua Phaedonis Platonici partes quaedam continentur, fide et auctoritate (Diss. philol. Vindob. vol. 9 pars 1, p. 1—118). Wien u. Leipz. 1910. Andere Papyrusreste, zu Gorg., Rep., Leg., Laches und Phaidon, sind viel jünger und nicht wichtig f. d. Textgesch. Näheres W. Crönert, Arch. f. Papyrusforschung 1, 115. 521 f.; 3, 294. 496. Besonders umfangreiche Stücke (Sympos. 200 e *ἂν ἔνδεια* — 213 e *μέμφηται ὅτι* und 217 b [*Σώκ*]*ρατες* bis zum Schluß des Sympos.) in: The Oxyrhynchus Papyri Part. 5, ed. by Grenfell and Hunt, London 1908. Stücke aus Lysis 208 c und Euthyd. 301 c ebenda 6 (1908), verschiedene Papyri mit Stücken aus dem Phaidros (Anfang bis 230 e; 238 c bis 240 d; 245 a bis 248 b, Partien von 250 u. 251) ebenda 7 (1910). Dazu M. Croiset, Journ. d. savants 1910, 320 ff. H. Alline, L'histoire et la critique du texte Platonicien et les papyrus d'Oxyrhynchus 1016—1017 [die eben genannten des Phaidros], Rev. de philol. 34 (1910), 251 ff.

Aus der weiteren sehr umfangreichen Überlieferung und Text betreffenden Literatur seien noch die folgenden Arbeiten erwähnt: Mart. Schanz, Ad Plat. et Censorinum, Gott. 1867, Würzb. Diss.; Novae commentationes Platonicae, Würzburg 1871; Studien z. Gesch. des platon. Textes, Würzburg 1874; Mor. Vermehren, Pl. Stud., Lpz. 1870; Alb. Jordan, De codicum Platonicorum auctoritate, Jahrbb. f. klass. Philol., Suppl. 7 (1875), 607—640; O. Apelt, Observationes criticae in Pl.s dialogos, Pr., Weimar 1880; Mart. Wohlrab, Über die neueste Behandlung des Platontextes, Jahrbb. f. klass. Philol. 113 (1876), 117—130; 123 (1881), 721—731; ders., Die Platonhandschriften u. ihre gegenseitigen Beziehungen, ebenda Suppl. 15 (1887), 641—728; Usener, Unser Platontext (s. o. S. 78* zu § 40. Wichtig auch für die Geschichte der Platonüberlieferung im allgemeinen). Kral, Über den Platonkodex der Wiener Hofbibliothek, Wiener Stud. 14 (1893), 161—208. Codices Graeci et Latini photographice depicti III et IV: Plato. Codex Oxoniensis Clarkianus 39 phototypice editus. Praefatus est Thom. Guil. Allen. P. I, II, Leiden 1898 f. A. Schäffer, Quaestiones Platonicae, Diss., Straßb. 1898 (geht auf die zu den handschriftlichen Überlieferungen in griechischen Schriftstellern vielfach hinzutretenden Nebenüberlieferungen für den Text Platons ein). U. v. Wilamowitz-Moellendorff, Hermes 35 (1900), 544 f (weist zur Stütze seines ungünstigen Urteils über die Zuverlässigkeit unserer Platonüberlieferung darauf hin, daß in dieser gelegentlich glossematische Worte durch gewöhnliche ersetzt wurden [so las Sophist. 221 a Herodian *τεράμωσι*, wofür unsere Hss. bieten *ῥάβδοις καὶ καλάμοις*]). O. Immisch, Philolog. Studien zu Plato, 2. Heft: De recensionis Platonicae praesidiis atque rationibus, Leipzig 1903. Vgl. auch E. H. Gifford, The Class. rev. 16 (1902), 16 f., J. Burnet (A neglected ms. of Plato) ebenda 98—101, (Arethas and the Cod. Clark.) ebenda 276. H. Stuart Jones (The „Ancient Vulgate" of Plato and Vind. F.) ebenda 388—391, E. H. Gifford ebenda 391—393, J. Burnet, ebenda 17 (1903), 12—14, R. Hensel, Vindiciae Platonicae, Berl. 1906, Diss. W. Norvin, Einige Bemerkungen über die Platonüberlieferung, Nord. Tidskr. f. Filol. 1908, 129—151. — Zur indirekten Überlieferung: E. Bickel, De Ioannis Stobaei excerptis Platonicis de Phaedone, Bonn 1902, Diss.; vollständig Neue Jahrb. Supplem. 28 (1903), 409—501. E. Diehl, Der Timaiostext des Proklos, Rhein. Mus. 58, 246 bis 269. (Diehls Ausgabe des prokl. Timaioskommentars ist inzwischen erschienen. S. unter Proklos.) — Hugo Rabe, Die Platon-Handschrift *Ω*, Rhein. Mus. 63 (1908), 235—238. Vgl. auch G. Pasquali, Studi ital. di filol. class. 16 (1908), 447 ff. J. Burnet, Class. quart. 8 (1914), 230 ff.

Arbeiten zur Beschäftigung des Altertums mit Platons Schriften:

Über die *Scholien* zu Pl. handeln: Fr. Giesing, De scholiis Platonicis quaestiones selectae, P. I: De Aeli Dionysi et Pausaniae Atticistarum in scholiis fragmentis, D. I., Lpz. 1883. Schäfers, Über ein Fragment aus d. Kommentar des Porphyrius zu Pl.s Timaios, 1. T., Sigmaringen, Pr., 1884. Th. Mettauer,

De scholiorum Pl.s fontibus, D. I., Zürich 1880. Leop. Cohn, Untersuchungen über die Quellen der Platoscholien, Jahrbb. für Philol., 13. Supplem.-Bd. 1884. *Timaei Lexicon voc. Platonic.*, ed. D. Ruhnken, Lugd. Bat. 1754, auch 1789; it. ed., cur. G. A. Koch, Lips. 1828. Zu der besonders lebhaften *antiken Beschäftigung mit dem platon. Timaios* vgl. Hans Krause, Studia Neoplatonica, Lipsiae 1904, Diss., p. 46 ff. (De antiquis Timaei interpretibus), der 41 Männer verzeichnet, die z. T. das ganze Werk, z. T. größere oder kleinere Abschnitte daraus kommentierten. Einem verlorenen Kommentar gilt E. Hiller, De Adrasti Peripatetici in Plat. Timaeum commentario, Rhein. Mus. 26 (1871), 582 bis 589. Neuere Arbeiten über Poseidonios' Timaioskommentar s. u. unter Poseidonios. Herb. Holtorf, Plutarchi Chaeronensis studia in Platone explicando posita, Greifsw. 1913, Diss. Mit *antiken Platonstudien* beschäftigt sich auch O. Immisch, Philol. Studien zu Plato II, Leipz. 1903; *Ἀττικοὶ ἐξηγηταί*, Philol. 63 (1904), 31—40. Zur *antiken Bezeugung und Athetese platonischer Schriften* Ed. Zeller, Hermes 15 (1880), 547—553 = Kl. Schr. I 228—235 (jetzt berücksichtigt in Philos. d. Gr. II 1⁴). — Über den von einem Mittelplatoniker verfaßten anonym erhaltenen Theaitetkommentar und die neuplatonischen Kommentare zu verschiedenen Schriften s. unter dem mittleren Platonismus und Neuplatonismus.

Arbeiten, die sich auf Erklärung, Echtheit, Reihenfolge und Abfassungszeit der platonischen Schriften im allgemeinen beziehen (vielfach greifen hier die unten S. 83* ff. zusammengestellten Arbeiten über Platons Sprachgebrauch ein):

Die Werke über Platon von Ast, K. F. Hermann siehe zu § 39. Jos. Socher, Über Platons Schriften, München 1820. Ed. Zeller, Platonische Studien (über die Leges, den Menexenos und Hippias minor, den Parmenides und die Darstellung der platonischen Philosophie bei Aristoteles), Tübingen 1839. Fr. Susemihl, Prodromus platon. Forschungen, Greifsw. Hab.-Schr., Götting. 1852. Derselbe, Die genet. Entwicklung der platon. Philosophie, einleitend dargestellt, 2 Teile, Lpz. 1855—1860 (Vgl. des Verf. zahlreiche Rezensionen neuerer Schriften zu Platon in mehreren Jahrgängen von Jahns Jahrbb. f. Phil. u. Päd. und seine Abhandlungen ebd. und im Philologus, namentlich die platon. Forschungen im zweiten Supplementbande zum Philologus [1863] und im Philologus 20 [1863], ferner die Einleitungen zu seinen Übersetzungen mehrerer plat. Dialoge). G. F. W. Suckow, Die wissenschaftliche und künstlerische Form der platonischen Schriften in ihrer bisher verborgenen Eigentümlichkeit dargestellt, Berlin 1855. Ed. Munk, Die natürliche Ordnung der platonischen Schriften, Berlin 1856. Sigurd Ribbing, Genetisk framställning af Platons ideelära jemte bifogade undersökningar om de Platonska skrifternas äkthet och inbördes sammanhang, Upsala 1858, deutsch Lpz. 1863—1864. Hermann Bonitz, Platonische Studien, I u. II, 1858—1860, 3. Aufl., Berlin 1886 (zu Gorg., Theait., Euthyd., Soph., Laches, Euthyphr., Charmid., Protagor., Phaidr., Phaidon. Bonitz legt in meisterhafter Weise den Gedankengang der einzelnen Dialoge dar, weist die Gliederung sorgsam nach und sucht durch diese Mittel die Absicht der Dialoge zu bestimmen. Zur Einführung in die einzelnen Gespräche von großem Wert). Fr. Ueberweg, Untersuchungen über die Echtheit und Zeitfolge platonischer Schriften und über die Hauptmomente aus Platons Leben, Wien 1861; Über den Gegensatz zwischen Genetikern und Methodikern und dessen Vermittlung, Zeitschr. f. Philos. 57 (1870), 55—85. Ed. Alberti, Die Frage nach Geist und Ordnung der platon. Schriften, beleuchtet aus Aristoteles, Leipzig 1864. G. Grote, Platon usw.; s. o. zu § 39, S. 77*. (Vgl. über diese Grotesche Schrift St. Mill in Edinb. review, April 1866, Ch. de Rémusat, Revue des deux mondes 73 [1868], 43—77, D. Peipers in den Gött. gel. Anz. 1869, 81—120, und ebd. 1870, 561—610.) K. Schaarschmidt, Die Sammlung der platonischen Schriften zur Scheidung der echten von den unechten untersucht, Bonn 1866. Alfr. Day, Summary and analysis of the dialogues of Pl. With an analytical index, London 1870. Gegen die Athetesen Ueberwegs und Schaarschmidts: Steinhart, Platonisches, Ztschr. f. Philos. 51 (1867), 224 bis 266; 58 (1871), 32—102; 193—250. H. Siebeck, Untersuchungen zur Philosophie der Griechen s. o. S. 41* unter J. Die platonische Philosophie betreffende Nachträge zur ersten Aufl. Jahrbb. f. klass. Philol. 131 (1885), 225—256 (aufgenommen in die zweite Aufl.). S. verwertet namentlich die Berücksichtigung der

eigenen Werke Platons in seinen Schriften zur Feststellung der Zeitverhältnisse der Dialoge. Herm. Schmidt, Beiträge zur Erklärung platonischer Dialoge, Wittenb. 1874. P. Neumann, De locis Aegyptiacis in operibus Platonicis, Vratisl. 1874, Diss. Cl. Blüml, Bemerkungen über das philos. Drama Platons in seinem Verh. zum mythischen Drama der Griechen im Hinblick auf Aristot. Poëtik, Waidhofen 1875. Fr. Schultess, Platon. Forschungen (I. Pl.s Lehre v. d. Teilen der Seele, II. Phaidon u. Phaidros), Bonn 1875. Franz Schedle, Die Reihenfolge der platon. Dialoge Phaidros, Phaidon, Staat, Timaios, Innsbruck 1876. Felice Tocco, Ricerche Platoniche, Catanzaro 1876 (beziehen sich auf Sophistes, Parmenides, Philebos, für deren platon. Ursprung der Verf. eintritt; auch soll Platon in diesen Dialogen schon auf die aristotelischen Einwendungen gegen die Ideenlehre Rücksicht nehmen). E. Zeller, Über den Zusammenhang der platon. und aristotelischen Schriften mit der persönl. Lehrtätigkeit ihrer Verfasser, Hermes 11 (1876), 84—96 = Kl. Schr. 1 152—165. G. Teichmüller, D. platon. Frage; eine Streitschr. gegen Zeller, Gotha 1876; derselbe, Über die Reihenfolge der platon. Dialoge, Dorpat (Lpz.) 1879; derselbe, Literar. Fehden im vierten Jahrhundert v. Chr., 1. Bd. (Chronologie der platon. Dialoge der ersten Periode. Pl. antwortet in den Gesetzen auf die Angriffe des Arist.), Breslau 1881, 2. Bd. (zu Pl.s Schriften, Leben und Lehre), Breslau 1884. A. Krohn, Die platonische Frage, Sendschreiben an Herrn Prof. E. Zeller, Halle 1878. H. Bertram, Pl.s Alkibiades I, Charmides, Protagoras, Pr. von Pforta, Naumburg 1881. F. Poschenrieder, D. platon. Dialoge in ihrem Verh. zu den hippokrat. Schriften, Pr., Metten 1882. Joh. Nusser, Inhalt u. Reihenfolge von sieben platonischen Dialogen, Pr., Amberg 1883. F. Tocco, Quistioni Platoniche, Filos. delle scuole Italiane 32 (1885), 247—272. W. Christ, Plat. Studien, Münch. Akad. Abh. 1886. Ch. Waddington, Mémoire sur l'authenticité des écrits de Platon, Mém. lu à l'Acad. d. sciences mor. et polit. en 1886, jetzt in des Verfassers Buch La philos. anc. et la critique historique, Paris 1904, S. 101—144. Karl Joël, Zur Erkenntnis der geistigen Entwicklung und der schriftstellerischen Motive Pl.s, Berl. 1887, Leipziger Diss. S. auch dessen Werk: Der echte u. der xenophontische Sokrates (oben S. 67*). P. Janet, Les dial. de Pl., Séances de l'Acad. des sciences morales, 1887. Th. Gomperz, Plat. Aufsätze I, Zur Zeitfolge platon. Schriften, Sitz. d. Wiener Akad. 1887, 741 ff. Edm. Pfleiderer, Zur Lösung d. platon. Frage, Freiburg i. B. 1888 (bezieht sich namentlich auf die Republik, in der drei Gruppen scharf voneinander gesondert werden), siehe auch dessen Sokrates u. Platon, Tübingen 1896. Const. Ritter, Untersuchungen über Platon, Stuttg. 1888 (gruppiert die Dialoge nach sprachlichen Indizien). P. Meyer, Quaestiones Platonicae, M.-Gladbach, 1889, Pr. Henry Pierre Cazac, Polémique d'Aristote contre la théorie Platonicienne des idées. Essai philos., Tarbes 1889. F. Susemihl, Neue platon. Forschungen, Greifsw. 1898. H. Siebeck, Pl. als Kritiker aristotelischer Ansichten, Ztschr. f. Ph. u. ph. Kr. 107 (1896), 1—28; 161—176; 108 (1896), 1—18; 109—110. F. Dümmler, Chronologische Beiträge zu einigen platonischen Dialogen aus den Reden des Isokrates, Basel 1890, Progr. = Kl. Schr. I 79—139 (D. geht hier, wie auch in den Antisthenica und Akademika, besonders den Beziehungen zwischen den Reden des Isokrates und den Gesprächen Pl.s nach). Ferd. Horn, Platonstudien, Wien 1893 (bestimmt die Reihenfolge der mehr ethischen Dialoge nach dem Inhalt). Derselbe, Platonstudien, N. F.: Kratylos, Parmenides, Theaitetos, Sophist, Staatsmann, Wien 1904 (Eine neue Gruppierung versucht A. Döring in der Besprechung dieser Schrift Wochenschr. f. klass. Philol. 1905, 214). K. Liebhold, Jahrbb. f. klass. Philol. 1897 und in anderen Jahrgängen (verschiedene Konjekturen zu einer Anzahl von Dialogen). H. v. Arnim, Die Verwertbarkeit der sprachstatistischen Methode zu chronologischen Schlüssen, Zeitschr. f. d. österr. Gymn. 51 (1900), 481—492. N. Wecklein, Plat. Studien, Sitz. der Münchener Akad., philos.-philol. u. histor. Kl. 1901. Const. Ritter, Platons Dialoge. Inhaltsdarstellungen 1. der Schriften des späteren Alters, Stuttgart 1903 (behandelt Parmenides, Sophistes, Politikos, Philebos, Timaios und Kritias); 2. der Schriften des reifen Mannesalters, 1. Teil: Der Staat, Stuttgart 1909 (Sehr förderlich zur Einführung. Nützliche Register. S. auch des Verfassers Arbeit zu den „Gesetzen"). M. Hoffmann, Zur Erklärung plat. Dialoge, I. Laches u. Charmides, Ztschr. f. d. Gymnasialwesen 1903, 525—537; II. Euthyphron, ebenda 1904, 87—92; III. Die beiden Hippias, ebenda 279—288; IV. Gorgias, ebenda 1904, 478—490; V. Menon, ebenda 609—614; VI. Phaidros; VII. Menexenos, ebenda 1905, 321—335. Ivo

Bruns, Attische Liebestheorien u. die zeitliche Folge des platon. Phaidros sowie der beiden Symposien, Neue Jahrb. 5 (1900), 17 ff. Fr. Blass, Über die Zeitfolge von Platons letzten Schriften, in: Apophoreton, Berlin 1903. H. Raeder, Platons philosophische Entwicklung, Leipzig 1905 (behandelt die Hauptpunkte der platonischen Frage und geht auf Inhalt und Reihenfolge der einzelnen Dialoge ein; zur Einführung sehr geeignet). Aug. Ritter von Kleemann, Platonische Untersuchungen II, Arch. f. Gesch. d. Philos. 21 (1908), 50—75. G. L. Radice, Studi Platonici, Arpino 1906. Ludw. Radermacher berührt im Rhein. Mus. 63 (1908), 531 ff. Stellen platonischer Dialoge und des ps.-platon. Axiochos im Zusammenhang der Mythen von Strafen im Hades. S. A. Naber, Platonica, Mnemos. 36, 1 ff. 217. 448; 37, 1 ff. Const. Ritter, Platonica, Philol. 67 (1908), 311—314; 68 (1909), 332—343 (zum 13. Brief d. platon. Briefsammlung, zur Schilderung des Äußern Platons [Diog. Laërt. 3, 28], zu den Platonporträts). H. Richards, Platonica, in The class. review, The class. quarterly und gesondert London 1911. Alb. Goedeckemeyer, Die Reihenfolge d. plat. Schriften, Arch. f. Gesch. d. Philos. 22 (1909), 435—455. Fr. Th. Olzscha, Pl.s Jugendlehre als Kriterium f. d. Chronologie s. Dialoge, Zwickau 1910, Pr. Const. Ritter, Neue Untersuchungen über Platon, München 1910 (darin 1. Bemerkungen zum Sophistes; 2. Beiträge zur Erklärung des Politikos; 3. Bemerkungen zum Philebos; 4. Timaios cap. 1; 5. Die Sprachstatistik in Anwendung auf Platon und Goethe; 6. *Εἶδος*, *ἰδέα* und verwandte Wörter in den Schriften Pl.s; 7. Die dem Pl. u. Speusippos zugeschriebenen Briefe). Ludov. Gadelle, Quaestiones Platonicae, Straßb. 1910, Diss. Otto Apelt, Platonische Aufsätze, Leipz. u. Berl. 1912 (darin 1. Der überhimmlische Ort; 2. Wahrheit; 3. Disharmonien; 4. Über Platons Humor; 5. Die Taktik des platonischen Sokrates; 6. Das Prinzip der platonischen Ethik; 7. Die Lehre von der Lust; 8. Der Wert des Lebens; 9. Die Aufgabe des Staatsmannes; 10. Platons Straftheorie; 11. Die beiden Hippiasdialoge; 12. Platons Sophistes in geschichtlicher Beleuchtung).

H. v. Arnim, Sprachliche Forschungen zur Chronologie der platonischen Dialoge, Sitzungsber. d. Wiener Akad. 169 (1912), 3. Abhandl., Wien 1912. J. Stenzel, Über zwei Begriffe d. plat. Mystik, *ζῷον* und *κίνησις*, Breslau 1914, Pr. J. J. Beare, A new clue to the order of the Platonic dialogues, Presentation volume to prof. Will. Ridgeway 1913. Derselbe, The Platonic canon, Amer. journ. of philol. 35, Heft 3. Max Pohlenz, Aus Platos Werdezeit, Berlin 1913 (A. Die Entstehung des platon. Dialoges und die Frage nach seiner historischen Treue. B. Platons sokratische Periode [I. Die Apologie, II. Laches, III. Charmides, IV. Der kleine Hippias (dazu Anhang: Die *Δισσοὶ λόγοι*), V. Protagoras (dazu Anhang: zum siebenten Brief), VI. Abschluß: kein platonischer Dialog ist vor Sokrates' Tod geschrieben. Unechtheit des großen Hippias]. C. Die Krisis [VII. Gorgias, VIII. Menon (dazu Anhang: Sophistik und Rhetorik nach Pl.s Auffassung)]. D. Die sozialpolitischen Gedanken [IX. Die erste Ausgabe des Staates. Pl.s Stellung zur athenischen Demokratie. X. Kritik des perikleischen Ideals. Plato und Thukydides. XI. Kritik der auswärtigen Politik Athens. Menexenos]. E. Die neue Weltanschauung [Phaidon, Phaidros, Lysis und Symposion (dazu Exkurs: Pausaunias' Erotikos. Pl.s und Xenophons Symposion)]. F. Aus Pl.s Werdezeit). Hans v. Arnim, Platos Jugenddialoge und die Entstehungszeit des Phaidros, Leipzig-Berlin 1914 (ergänzt des Verfassers Sprachliche Forschungen zur Chronologie der platonischen Dialoge [siehe oben] durch eine inhaltliche Untersuchung, die zu den gleichen Ergebnissen führt. Besonders bemerkenswert: v. Arnim erkennt im Protagoras Pl.s ersten Dialog, rechnet den Lysis zu den Jugenddialogen und läßt ihn früher verfaßt sein als Charmides, Euthyphron und Euthydem, die einander in dieser Ordnung folgen. Das protreptische Gespräch des Euthydem setzt nach v. A. den Charmides fort, der seinerseits jünger ist als Protagoras, Laches und Lysis. Der Euthydem geht dem Menon voraus. Das erste B. der Politeia ist als selbständiger Dialog über die Gerechtigkeit vor dem Gorgias verfaßt und zwischen Protagoras und Laches einerseits, Lysis andererseits anzusetzen. Der Phaidros erhält seinen Platz zwischen Parmenides und Sophistes. Gegenüber der seit K. Fr. Hermann herrschenden Auffassung, daß sich durch Vergleichung des dogmatischen Standpunktes der verschiedenen Dialoge ein Bild der philosophischen Entwicklung Pl.s gewinnen lasse, neigt

v. A. der Schleiermacherschen Annahme eines der Abfolge der Schriften zugrunde liegenden methodisch-didaktischen Planes zu).

Vgl. auch den ausführlichen Abschnitt über Pl. von E. Heitz in K. O. Müllers Gesch. d. griech. Lit. und die betreffenden Partien der Gesch. d. griech. Lit. von Th. Bergk, v. Wilamowitz und Christ-Schmid. Dazu Hirzel, D. Dial. I, S. 174—271, sowie Ivo Bruns, D. liter. Porträt d. Gr., S. 261 bis 360 (feinsinnige Würdigung der platon. Charakterzeichnung, aber unrichtige Beurteilung von Pl.s Verhältnis zu Sokrates, s. A. Gercke, Neue Jahrbb. für das klass. Altertum usw. 1 [1898], 585 ff.).

Arbeiten über Platons Sprachgebrauch und Verwandtes (Sprachliches wird auch vielfach in den S. 80* ff. zusammengestellten Arbeiten, namentlich denen über die Reihenfolge der platon. Dialoge, berührt):

Frid. Guil. Engelhardt, Anacoluthorum Platonicorum spec. I. II. III. Gedani 1834. 1838. 1845, Pr. Derselbe, De periodorum Platonicarum structura diss. I. II., ebenda 1853. 1864, Pr. Gust. Kopetsch, De verbalibus in *τός* et *τέος* Platonicis diss., Lyck 1860, Pr. J. Riddel, Digest of Platonic idioms, in Riddels Ausg. d. platon. Apologie, Oxford 1867. L. Campbell, The Sophistes and Politicus of Pl. with . . . notes, Oxford 1867, Untersuchungen über sprachliche Indizien für die Zeitbestimmung platonischer Dialoge, übersetzt von J. Golling, Ztschr. f. Philos. u. philos. Kr., 111; Golling, L. Campbell über Pl.s Sprachgebrauch in Sophistes u. Politicus, Zeitschr. f. d. österr. Gymn. 1897; desgl. C.s wichtiger Aufsatz On Plato's use of language (Plat. Rep. ed. Jowett-Campbell t. 2 p. 165—340), übers. von Mekler, Ztschr. f. Ph. usw. 111, 222 ff. Die Forschungen Campbells, mit denen die Sprachstatistik im Dienste der Chronologie der platon. Schriften ihren Anfang nimmt, blieben in Deutschland lange unbekannt (s. jedoch Otto Apelt, Berl. philol. Wochenschr. 1889, 883), bis W. Lutosławski nachdrücklich auf sie hinwies. Mehr als zehn Jahre nach Campbells Forschungen wurden ähnliche Untersuchungen in Deutschland ohne Kenntnis der englischen angestellt; s. unten besonders die Arbeiten von Dittenberger, Schanz, Ritter, Lutosławski u. v. Arnim. Zur prinzipiellen Beurteilung der sprachstatistischen Methode s. namentlich Ritter, Neue Jahrb. f. d. klass. Altert. usw. 11 (1903), 241 ff. 313 ff. = Neue Untersuch. über Platon 183 ff., und Philol. 73 (1914), 321—373. Mart. Schanz, Über die Bifurcation der hypothetischen Periode nach Platon, Jahrbb. f. klass. Philol. 101 (1870), 225—245. Aug. Roeper, De dualis usu Platonico, Gedani 1878, Bonner Diss. W. Dittenberger, Sprachliche Kriterien f. d. Chronologie der platon. Dialoge, Hermes 16 (1881), 321—345. R. Jecht, De usu particulae *ἤδη* in Platonis dialogis, Halle 1881, Diss. H. Hoefer, De particulis Platonicis capita selecta, Bonn 1882, Diss. Ph. Weber, D. Absichtssatz bei Pl., Würzb. 1884. M. Schanz, Zur Entwicklung des platon. Stils, Hermes 21 (1886), 439—459. P. Droste, De adjectivorum in *ειδής* et in *ώδης* desinentium ap. Platonem usu, Marb. 1886, Diss. F. Kugler, De particulae *τοί* eiusque compositorum ap. Platonem usu, Trogen 1886, Diss. Const. Ritter, Untersuchungen über Pl., Stuttg. 1888. S. dagegen Frederking, Sprachl. Kriterien f. d. Chronol. d. platon. Dialoge, Jahrbb. f. Philol. 125 (1882), 534—541; Zeller, Philos. d. Griech. II 1⁴, S. 512 ff.; derselbe, Sitz.-Ber. der Berl. Akad. 1887, S. 216 ff. = Kl. Schr. I 392 ff., Arch. f. Gesch. d. Philos. 2 (1889), 672 f. 677 ff.; 10 (1897), 592 ff.; 11 (1898), 1—12 = Kl. Schr. II 109 bis 119. E. Walbe, Syntaxis Platonicae spec., Bonn 1888, Diss. (sprachstatistische Untersuchungen über *πᾶς, ἅπας, ξύμπας, ξυνάπας* und ihre Derivate; Ergebnis: Sophist, Politikos, Philebos, Timaios, Gesetze sind die letzten Werke Platons [dagegen Zeller, Arch. f. Gesch. d. Philos. 2 (1889), 686 f.]). Th. Lina, De praepositionum usu Platonico, Marb. 1889, Diss. Car. Baron, De Platonis dicendi genere, Paris 1891, Diss. I. ab Arnim, De Platonis dialogis quaestiones chronologicae, Ind. lect., Rostock 1896 (will die Zeit bestimmen nach den Ausdrücken für die Bejahung). L. Campbell, On the place of the Parmenides in the order of the Platonic dialogues, Class. Rev. 10 (1896), 129—136, s. Siegfr. Mekler, L. Campbell üb. d. Stelle des Parmenides in d. chronolog. Reihe der platon. Dialoge, Ztschr. f. Ph. u. ph. Krit. 112, 17—34. W. Lutosławski, Über die Echtheit, Reihenfolge u. logische Theorien von Pl.s drei ersten Tetralogien, Arch. f. Gesch. d. Phil. 9 (1896), 67—114, eine Selbstanzeige, in welcher der Verf. die Ergebnisse seines früher veröffentlichten Werkes: O pierwzych

trzech tetralogiach dziet Platona, Cracov 1896, zusammenfaßt. Vorher schon war von ihm herausgegeben: O logice Platona, I u. II, Kraków 1891 u. Warszawa 1892. Vgl. Extrait du Bulletin de l'Acad. des Sciences de Cracovie, Octobre à Nov. 1895; Lutosławski, Sur une nouvelle méthode pour déterminer la chronologie des dialogues de Pl., Mémoire lu le 16 mai 1896 à l'Institut de France devant l'Acad. des Sciences mor. et polit., Paris 1896; derselbe, The Origin and Growth of Pl.s Logic with an account of Pl.s Style and of the Chronology of his writings, London, New York and Bombay 1897. Neue Ausg. London 1905. Besprechungen des Werkes von Frdr. Blass, Att. Beredsamkeit, III², 2, 383 ff., Kühnemann, Ztschr. f. Ph. u. ph. Krit. 116. 117, Susemihl, Wochenschr. f. klass. Philol. 1898, 17 f., Immisch, Zum gegenw. Stande der plat. Frage (s. o. S. 76* zu § 39), u. a. Auszug aus dem 3. Kap. dieses Werkes (The style of Plato) übers. von P. Meyer, Ztschr. f. Phil. u. ph. Krit., 110, 171 bis 217. Nachtrag zu dieser Abhandlung von Lutosławski, ebd. 217—219. E. Zeller (in den oben S. 83* angegebenen Ausführungen) zeigt sich sehr skeptisch betreffs der Sprachstatistik. V. Lutosławski, Platon. Forschungen (polnisch), Eos 6, 134—139. Paul Natorp, Über die Methode der Chronologie platonischer Schriften nach sprachlichen Kriterien, Arch. f. Gesch. d. Philos. 11 (1898), 461—464; derselbe, Untersuchungen über Pl.s Phaidros u. Theaitet, Arch. f. Gesch. d. Philos. 12 (1899), 1—49; 159—186; 13 (1900), 1—22, der die Sprach- und Formkriterien, auch die Stilkriterien Lutosławskis sorgfältigst untersucht und kritisiert. Eine geradlinige Stilentwicklung bei Pl. anzunehmen, ist nach N. sehr gewagt. Zur Beurteilung der Methode Lutosławskis s. jetzt namentlich Raeder, Pl.s philosoph. Entw. S. 34 ff., v. Arnim, Sprachl. Forsch. z. Chronol. d. platon. Dial. S. 3 f. Otto Immisch, Zum gegenw. Stande der platon. Frage, s. o. S. 76* zu § 39 (geht genauer auf die Republik und den Phaidros ein). W. Janell, Quaestiones Platonicae, Diss., Rostock 1901 (genaue Untersuchungen namentlich über den Hiatus b. Pl.). P. Trense, De attributi eiusque collocationis usu Platonico, Rostock 1901, Diss. H. L. Ebeling, Some statistics on the order of words in Greek, Studies in honour of B. L. Gildersleeve, Baltimore 1902, S. 229 bis 240 (betrifft die Wortfolge im platon. Protagoras). J. Elmore, On the pronominal use of *ὁ αὐτός* in Plato, Class. philol. 3, 184 ff.; dagegen P. Shorey, Varia, ebenda 198. Const. Ritter, Die Sprachstatistik in Anwendung auf Platon und Goethe, Neue Jahrb. 11 (1903), 241—261; 313—325 (abgedr.: Neue Unters. über Pl. S. 183—227). S. auch Ritter unter dem „Phaidros". W. Kaluscha, Zur Chronologie der platon. Dialoge, Wiener Studien 26 (1904), 190 bis 204 (prüft den Rhythmus am Satzschlusse). A. N. Jannaris, Plato's testimony to quantity and accent, Amer. journ. of philol. 23, 75—83 (über den Gebrauch von *προσῳδία, ἁρμονία* und *μῆκος*). G. O. Berg, Metaphor and comparison in the dialogues of Platon, Berlin 1904, Diss. H. R. Fairclough, A study of the forms of interrogative thought in Plato, Proceed. of the Amer. philolog. associat. 35, p. XCIV, Transact. and proc. of the Am. philol. ass. 40 (1909), p. XCIX f. G. Gardikas, *Ἡ παρὰ Πλάτωνι τροπικὴ λέξις, Ἀθηνᾶ* 17 (1905), 65—149. G. Vailati, The study of Platonic terminology, Mind 1906, 473—485. G. N. Hatzidakis, Antilegomena über die Orthographie Pl.s, *Ἀθηνᾶ* 20 (1908), 61—101. Kurt Gleisberg, De vocabulis tragicis quae apud Platonem inveniuntur, Berlin 1909, Breslauer Diss. Const. Ritter, *Εἶδος, ἰδέα* u. verwandte Wörter in den Schriften Pl.s, in: Neue Untersuchungen über Pl., München 1910, 228—326. Car. Franc. Nelz, De faciendi verborum usu Platonico, Bonn 1911, Diss. — Unter den hier eingreifenden sprachstatistisch-chronologischen Arbeiten sei noch besonders auf Ritters und v. Arnims eindringende Forschungen (oben S. 81* ff.) hingewiesen. S. auch Th. Gomperz oben S. 81*.

Hierher gehören auch einige der oben S. 38* verzeichneten terminologischen Arbeiten; so bespricht H. Diels, Elementum 17 ff. den platon. Gebrauch von *στοιχεῖον*, Rud. Schultz das Vorkommen des Wortes *αἰδώς* in den verschiedenen Perioden der platon. Schriftstellerei.

Außerdem sind hier noch zu nennen: van Cleef, De attractionis in enuntiationibus relativis usu platonico, Diss., Bonn 1890. C. Baron (über *περί*) Rev. des étud. gr. 10 (1897), 264 ff. W. Berdolt, D. Folgesatz b. Pl. Mit histor.-grammatischer Einleitung, Diss., Erlangen 1896. Reiter, De Platonis proprietate quadam dicendi, Pr., Braunsberg 1897 (über den Gebrauch von *κινδυνεύειν* bei Pl.). I. Vahlen, Grammat. Bemerkungen zum Pl., Zeitschr. f. d. österr. Gymn. 23 (1872), 499 ff. = Ges. philol. Abh. I 342—364. Derselbe, Observationes ser-

monis Graeci ad Platonem maximam partem spectantes, Ind. lect., Berlin 1900. — Frdr. Blass glaubt Rhythmen, und zwar nicht an die Kola gebundene, bei Platon, so im Phaidros, entdeckt zu haben: Die Rhythmen d. att. Kunstprosa: Isokrates, Demosthenes, Platon, Lpz. 1901; Fortsetz. Hermes 36 (1902), 580 ff. u. in Festschrift f. Gomperz, S. 53 f. L. Méridier, Le mot *μέθοδος* chez Platon, Rev. des études grecques 22 (1909), 234—240. Aug. Diès, La transposition Platonicienne, Annales de l'Instit. supér. de philos. de Louvain 2 (1913). Alb. Nolte, Sprachstatistische Beispiele aus den früheren platonischen Schriften und aus Ariosts Orlando furioso, Gött. 1914. H. Kallenberg, *Ὅτι* und *ὡς* bei Pl. als Hilfsmittel zur Bestimmung der Zeitfolge seiner Schriften, Rhein. Mus. 68 (1913), 465—476. F. Novotný, *Ὅτι* und *ὡς* in Pl.s Briefen, Rhein. Mus. 69 (1914), 742—744. Für Pl. kommt noch in Betracht C. M. Gillespie, The use of *εἶδος* and *ἰδέα* in Hippocrates, Class. quart. 6 (1912), 179.

Lexika: Joh. Jac. Wagner, Wörterbuch der platon. Philosophie, Gött. 1799. Chr. G. L. Großmann, Lexici Platonici specimen I (de voce *ἀρετή*), Altenburg 1828, Pr. F. Mitchell, Index Graecitatis Platonicae; accedunt indices historici et geographici (2 Bde.), Oxonii 1832. G. A. Fr. Ast, Lexicon Platonicum sive vocum Platonicarum index (3 Bde.), Lipsiae 1835—1838 (ohne Eigennamen). Zweite (durch anastatischen Neudruck hergestellte) Auflage Berlin 1908 (unzulänglich, aber vorläufig unentbehrlich). Wissenschaftlichen Anforderungen zu genügen verspricht das in der Ausarbeitung befindliche Lexicon Platonicum edited by Lewis Campbell and John Burnet (auch die Eigennamen enthaltend). Vgl. die Mitteilung Berl. philol. Wochenschr. 1909, 669 ff.

Arbeiten über Platons Methode und Darstellungsform. Einzelne Fragen seiner Schriftstellerei:

Methode: Kars Eichhoff, Logica trium dial. Pl. explic. (Menon, Kriton, Phaidon), G.-Pr., Duisb. 1854. Ed. Alberti, Zur Dialektik des Pl., vom Theait. bis zum Parm., Lpz. 1856, bes. abgedr. aus dem Suppl.-Bd. 1 zu den Jahrbb. f. Phil. 109—168. H. Druon, An fuerit interna s. esoterica Pl. doctr., Paris 1859. P. Janet, Études sur la dialectique dans Platon et dans Hegel, Paris 1860. W. Weicker, Amor Platonicus et disserendi ratio Socratica qua necessitudine inter sese contineantur, G.-Pr., Zwickau 1869. Herm. Oldenberg, De Platonis arte dialectica, Gött. 1873. Frz. Lukas, D. Methode d. Einteilung bei Platon, Halle 1888. L. v. Sybel, Pl.s Technik, an Symposion und Euthydem nachgewiesen, Marb. a. L. 1889. M. Altenburg, Die Methode der Hypothesis bei Platon, Aristoteles und Proklus, Marburg 1905, Diss. Zu Pl.s Dialogkomposition s. Hirzel o. S. 39*, Ivo Bruns (D. liter. Portr. [o. S. 28*] S. 231 ff.) und Kiaulehn (o. S. 39*), ferner Friedr. Thiersch, Über die dramat. Natur der platon. Dialoge, Abh. d. philos.-philol. Kl. d. bayer. Akad. d. Wiss. 2. Bd. 1. Abt. (1837), 1—59, M. Pohlenz, Aus Pl.s Werdezeit S. 1 ff., zu seiner polemischen Methode E. Höttermann, Zeitschr. f. d. Gymnasialw. 63, 81 ff.; 64, 65 ff., O. Apelt, Die Taktik des platonischen Sokrates, in: Platon. Aufsätze (Leipz. u. Berl. 1912) S. 96—108. A. Diès, La transpos. Platon. s. o.

Mythenbildung: Henr. Ph. Conr. Henke, De philosophia mythica Plat. praecipue observationes variae, Helmstadii 1776. C. Crome, De mythis Pl., impr. de Necyiis, Düsseldorf 1835, Pr. Alb. Jahn, Diss. Platonica qua tum de causa et natura mythorum Platonicorum disputatur tum mythus de amoris ortu, sorte et indole a Diotima in convivio narratus explicatur. Acced. scholia et enarratio eorum quae inde a Plutarcho ad illustrandum mythum allata fuerunt, Bernae 1839. Schwanitz, Die Mythen des Pl., Lpz. 1852. Jul. Deuschle, Die plat. M., besonders der Mythus im Phaidros, Hanau 1854. Alb. Fischer, De mythis Platonicis, Diss. inaug., Königsberg 1865. Volquardsen, Platons Theorie vom Mythus und seine Mythen, G.-Pr., Schleswig 1871. E. Forster, Die platon. Mythen, G.-Pr., Rastatt 1873. P. Gregoriades, *Π. τῶν μύθων παρὰ Πλάτωνι*, D. inaug. Götting. 1879. Couturat, De platonicis mythis, Par. 1896. S. auch Stewart, The myths of Plato, oben Text § 40. Brochard, Les mythes dans la philos. de Pl. in des Verf. Études (oben S. 12*). Zu den eschatologischen Mythen s. auch A. Dieterich, Nekyia S. 113 ff., L. Radermacher, Das Jenseits im Mythos d. Hellenen S. 78 ff.

Bilder, Vergleiche, Sprichwörter: Lingenberg, Platonische Bilder und Sprichwörter, Köln 1872, Pr. J. P. Huber, Zu den platonischen Gleichnissen, Passau 1879, Pr. Eug. Grünwald, Sprichwörter u. sprichwörtl. Redensarten bei Pl., Berl. 1893. Pr. Heinr. Bertram, Die Bildersprache Pl.s, Naumburg a. S. 1893. 1895, Pr. S. auch G. O. Berg oben S. 84*.

Platon und die Rhetorik: Rud. Hirzel, Über das Rhetorische und seine Bedeutung bei Pl., Leipz. 1871. J. V. Novák, Platon u. die Rhetorik, Jahrbb. f. klass. Philol. Suppl. 13 (1883), 441—540. Vgl. auch die Literatur über die Pl.s Verhältnis zur Rhetorik am meisten berührenden Dialoge, den Gorgias (S. 89* f.) und den Phaidros (S. 95* ff.), sowie zu Platons Kunstlehre unten § 44. S. auch oben S. 31* f. unter V.

Platon und die Poesie: Friedr. Thiersch, Über die dramatische Natur der platon. Dialoge, s. o. S. 85*. Korn. Fischer, Über die Dichterstellen bei Pl., Lemberg 1877, Pr. Th. Heine, De ratione quae Platoni cum poetis Graecorum intercedit qui ante eum floruerunt, Breslau 1880, Diss. A. Maier, Über das Dichterische bei Pl., Krems 1904, Pr. L. Dyer, Plato as a playwright, Harv. studies in class. philol. 12 (1901), 165 ff. Guil. Langbein, De Platonis ratione poetas laudandi, Jenae 1911, Diss. S. auch die Liter. zu § 44, Pl.s Kunstlehre.

Zu Platons schriftstellerischem Ethos: O. Apelt, Über Pl.s Humor, Neue Jahrb. f. d. klass. Altert. usw. 19 (1907), 247 ff., wieder abgedr.: Platon. Aufs. (Leipzig u. Berlin 1912), 72—95. Wilh. Eckert, Dialektischer Scherz in den früheren Gesprächen Pl.s, Nürnberg 1907, Pr. v. Schwabach u. Diss. v. Erlangen 1911. Willy Moog, Das Naturgefühl bei Pl., Arch. f. Gesch. d. Philos. 24 (1911), 167—194.

Varia: E. Zeller, Über die Anachronismen in den platon. Gesprächen, Abh. d. Berl. Akad. philos.-hist. Kl. 1873, S. 79—99 = Kleine Schriften I 115 bis 135. R. Schlägl, Beiträge zu den Anachronismen bei Pl., Teschen a. E. 1901, Pr. Ed. Stemplinger, Das Plagiat in der griech. Lit., Leipzig u. Berlin 1912, bespricht S. 25 ff. die antiken Nachrichten über Pl.s angebliche Plagiate.

Arbeiten über die einzelnen Schriften und Schriftengruppen Platons:

Vorbemerkung: Für alle Schriften sind außer den großen Werken von E. Zeller u. Th. Gomperz insbesondere einzusehen: H. Raeder, Pl.s philos. Entwicklung, Leipzig 1905, und Const. Ritter, Platon, München 1910 (bis jetzt nur der erste Band erschienen).

Platons Jugenddialoge insgesamt: Max Pohlenz, Aus Pl.s Werdezeit, Berlin 1913 (s. o. S. 82*). Hans v. Arnim, Pl.s Jugenddialoge und die Entstehungszeit des Phaidros, Leipzig, Berlin 1914 (s. o. S. 82*).

Apologie: G. A. Kähler, Götting. Diss., Tilsit 1871 (Gedankengang der Apologie). K. Mendl, D. plat. Apologie d. wirkl. Verteidigungsrede Sokr., Pr., Kaaden 1891. E. Vaihinger, Neutestamentl. Parallelen zu Pl.s Apologie des Sokr., Pr., Blaubeuren 1901. Schanz in d. Einleit. zur Apol., oben Text § 40. W. Vollnhals, Über d. Verhältnis der Rede des Isokrates *Π. ἀντιδόσεως* zu Pl.s Apologie des S., Bamb. 1897, Pr. I. Vasold, Diss., Erlang. 1898, behandelt dasselbe Thema. Th. Gomperz, Vortrag über d. Apologie, in d. Verhandl. der 43. Philologenvers., Lpz. 1896. Wetzel, Üb. d. Komposition, d. literar. Char. u. die Tendenz der platon. Apol., Gymnasium 14, 23 ff. H. St. Sedlmayr, Platos Verteidigungsrede des Sokrates, Wien 1899. J. Tralka, Die methodisch-rhetorische Analyse der Platonischen Schrift u. d. Tit. Die Apologie des Sokrates, Stryj 1901, Pr. J. Stiglmayr, Das antike Tugendideal in der plat. Apologie des Sokr., Stimmen aus Maria Laach 1902, Nr. 3. 4. K. Linde, Ist die Apologie des Sokrates eine Dichtung Platons? Zeitschr. f. d. Gymnasialw. 1902, 493—498. A. Geißler, Über die Idee der platon. Apologie des Sokrates, Würzburg 1905, Diss. Derselbe, Der Strafantrag in der platon. Apol. d. Sokr., Blätt. f. d. Gymn. (bayer.) 1906, 381—391. Vgl. auch R. J. Bonner, The legal setting of Plato's Apology, Class. philol. 3, 169. J. Elmore, Note on the Episode of the Delphic Oracle in Plato's Apology, Transact. and Proceed. of the Americ. philol. Assoc.

38 (1907), p. XXXIII. J. M. Fraenkel, De Socratis apologia Platonica, Sertum Nabericum, Lugd. Bat. 1908, p. 95—103 (für Schanz' Auffassung). Karl Orszulik, Dispos. u. Gedankeng. v. Pl. Apologie u. Kriton, Teschen 1909, G.-Pr. F. Schön, Der Strafantrag in d. plat. Apol. d. Sokr., Waidhofen a. d. Th. 1909, Pr. S. Linde (zu Apol. 22 a), Eranos (Act. philol. Suec.) 12 (1912), 170. A. Laudien, Pl.s Apol. d. Sokr., Neue Jahrb. f. d. klass. Altert. usw. 34 (1914), 180—191. Beiträge zu Kritik und Erklärung einzelner Stellen: Th. Gomperz, Rhein. Mus. 32 (1877), 478 = Hellen. II 232 (zu Apol. 37 b). A. de Bamberg, Quaestiones criticae in Platonis quae fertur Apologiam, Gotha 1899, Pr. (verwirft u. a. K. 18 und 32). H. T. Johnstone, On Plato's Apology, Class. review 16 (1902), 176 f. E. Fritze, Zu Pl.s Apologie p. 26 D, Neue philol. Rundschau 1903, 433—437. Friedr. Beyschlag, Das 32. Kap. d. platon. Apologie, Philol. 62 (1903), 196—226 (gegen v. Bamberg). H. Schickinger, Zu Platons Apologie c. 26, Wiener Studien 26, 340 f. Fr. Vogel, Zu Platons Apologie, Blätt. f. d. Gymn. (bayer.) 1906, 391—398. G. Adam, Zu Plat. apol. 39 B, Neue philol. Rundschau 1907, 505 f. P. Shorey, Varia, Class. Philol. 3, 198. A. Steinberger (zu Apol. p. 38 b ἴσως δ' ἂν δυναίμην κτλ.). Blätt. f. d. Gymn. (bayer.) 45 (1909), 540—543. S. Linde, Eranos 12, 175. Zum Verhältnis von Isokrates' Rede π. ἀντιδόσεως zur plat. Apol. vgl. auch O. M. Feddersen, De Xenoph. apol. etc., s. unter Xenophon S. 72*. M. Pohlenz, Aus Platons Werdezeit, S. 18 ff.

Kriton: Den Dialog Kr. hat gegen Ast als einen echten Dialog Platons J. H. Bremi in seinen „Philos. Beiträgen aus der Schweiz" I (Zürich 1819), 131—142 verteidigt. Über ihn handeln außerdem Herm. Stier, Erläuterungen, Betrachtungen und Parallelen zu Platons Kriton, G.-Pr., Mühlhaus. in Thür. 1874. K. Mewes, Ist Pl.s Kr. ein philos. wichtiger Dial.?, Pr., Magdeb. 1888. Gegen die Echtheit auch K. Meiser in: Kritische Beiträge, München 1891. A. Rabe, Pl.s Apologie u. Kriton logisch-rhetorisch analysiert, Pr., I—II, Berl. 1897—1898. Heinr Gomperz, Über die Abfassungszeit des platon. Kriton, Ztschr. f. Ph. u. ph. Kr., 109, 176—179 (setzt den Kr. nach dem Gorgias, Menon, Phaidon vor die Republik). Fr. Groh, Datovani Platonova Kritona, Listy filologicke 1902, 371 bis 373. J. Tralka, Methodisch-rhetor. Analyse von Platons Kriton, Stryj 1906 (polnisch). L. Parmentier, Sur le Cr. de Pl., in: Philologie et Linguistique (Mélanges Havet), Paris 1909, S. 333 (der Kr. verf. nach d. ersten siz. Reise). G. Sachse, Pl.s Kriton, Zeitschr. f. d. Gymnas. 65 (1911), 257—265. S. auch Orszulik unter Apologie. Kritischer Beitrag: K. Hude, Platons Kriton 54 a, Nordisk Tidskrift for filol. 16, S. 128.

Ion: Herm. Scherff, Pl.s Ion, Inhalt und Tendenz des Dialogs, G.-Pr., Oberschützen 1862. Janell im letzten Kapitel seiner Quaestiones Platonicae (für die Echtheit, die überhaupt neuerdings mehr anerkannt wird; siehe auch Ed. Meyer, Forschungen II S. 174). Ulr. v. Wilamowitz-Moellendorff (textkrit. zu Ion p. 532 d; hält den Ion nicht für platonisch: „die Schaustellung antiquarischer Gelehrsamkeit weist ihn zu Minos und Hipparchos"), Hermes 44 (1909), 458, Arist. u. Ath. I 188, 4. Rud. Neuhöfer, Platonův Ion, Brünn 1908, Pr. d. tschech. G.; über den Inhalt dieser Abh. berichtet Jos. Pavlu, Zeitschr. f. d. österr. Gymn. 60 (1909), 668 ff., der sich im Gegensatze zu Neuhöfer für die Unechtheit entscheidet. M. Pohlenz, Aus Pl.s Werdezeit, S. 186 ff.

Protagoras: W. Nattmann, De Pl. Prot., Emmerich 1854. Kroschel, Zu den chronolog. Verh. des platon. Protag., Zeitschr. f. d. G.-W. 11 (1857), 561 bis 567, und G.-Pr., Erfurt 1859. Richard Schöne, Über Plat. Prot., ein Beitrag zur Lösung der pl. Frage, Lpz. 1862. Meinardus, Wie ist Pl.s Protag. aufzufassen? G.-Pr., Oldenburg 1865. Waldeck, Analyse des plat. Protag., G.-Pr., Corbach 1868. H. Kirschstein, Über Platons Protagoras, Progr. der Bürgersch., Gumbinnen 1871. Phil. Hannwacker, Über Platons Protagoras, G.-Pr., Kempten 1871. Franz Schmied, Über die Rede des Protagoras im gleichnamigen plat. Dialog, G.-Pr., Teschen 1873. Ambros. Mayr, Charakterbilder aus Protag., Komotau 1876, Pr. C. Schirlitz, Zu Pl.s Prot., Ztschr. f. d. Gymnasialw. 30 (1876), 401—446. A. Westermayer, Der Mythus in Pl.s Prot., Nürnb. 1877; derselbe, Der Protagoras des Plato, Erlang. 1882. L. Spielmann, Protagoras im Hause des Kallias, Sarnen 1878. Pr. H. v. Kleist, Die methodolog. Bedeutung des platon. Dialogs Protagor., Philolog. 39 (1879), 1—32.

F. Ramorino. In Platon. Protagor. explanationes, Turin 1880. E. Joyau, Pl.s Prot., s. Socratica de natura virtutis doctrina, Paris 1880. A. Großmann, D. philos. Probleme in Pl.s Prot., Pr., Neumark i. W.-Pr. 1883. W. Münscher, Gliederung des plat. Prot. usw., Jauer 1883, Pr. Karlowa, Zu Pl.s Protagoras, Pleß 1896, Pr. I. Böhme, Zur Protagorasfrage, Hamb. 1897, Pr. C. Schirlitz, Der Beweis f. d. Identität der Tapferkeit u. d. Wissens in Pl.s Prot., Stargard i. P. 1901, Pr. R. Biese, Zu Platons Protagoras, Essen 1903, Pr. J. Jakob, Studien zu Platons Protagoras, Aschaffenburg 1904, Pr. H. Jurenka, Des Simonides Siegeslied auf Skopas in Platons Protagoras, Zeitschr. f. d. österr. Gymn. 1906, 865–875. D. Mason (zu Prot. 355 d), Class. review 25 (1911), 164 f. J. L. Stocks, The argument of Pl. Protag. 351 b—356 c, Class. quart. 7 (1913), 100—104. Zum Mythos des Pr. s. auch Sh. Owen Dickerman, De argumentis etc. (s. unter Xenophon S. 72*), S. 85 ff. u. ö. (s. d. Register), Wilh. Nestle, Wochenschr. f. klass. Philol. 1910, 891, und Ed. Norden, Agnostos Theos, S. 368 ff. — Alfr. Gercke, Eine Niederlage des Sokrates, Abhandl. der 52. Vers. deutsch. Philol. u. Schulm. in Marburg 1913, S. 35—37. M. Pohlenz, Aus Pl.s Werdez., S. 77 ff. H. v. Arnim, Pl.s Jugenddialoge usw., S. 1 ff. S. auch Ebeling oben unter Sprachgebrauch.

Laches: Ch. Cron, D. platon. Dial. Laches nach Form u. Inhalt betrachtet, Sitzungsber. d. Münch. Akad. 1881, 145–200. A. Hausenblas, Zur Erklärung von Platons Laches, Ztschr. f. d. österr. Gymn. 36, 893—907. A. T. Christ, Beitr. zur Kritik des platon. Laches, Prag 1895, Pr. Landwehr, Über die Echtheit des platon. Dialogs L. usw., Ravensburg 1895, Pr. Ed. Turner, Quaestiones criticae in Platonis Lachetem, Halis Sax. 1904 (Diss. philol. Hal. vol. 16, pars 2, p. 89—141). S. Trubetzkoi, Zur Erklärung des Laches, Hermes 40 (1905), 636—638. K. Joël, Zu Platons Laches, Hermes 41 (1906), 310 bis 318. Dazu W. Dittenberger, ebenda 473–475. K. Joël, Nochmals Platons Laches, ebenda 42 (1907), 160. Konst. Horna (zu Laches p. 187 e), Philol. 65 (1906), 156. A. Kornitzer (Laches c. 31 p. 201 a und c. 14 p. 189 a vgl. mit Sophocl. Ant. 726 ff.), Zeitschr. f. d. österr. Gymn. 63 (1912), 594. Für den L. kommt auch in Betracht v. Kleemann, Pl. u. Prodikos, Wiener Eranos zur 50. Vers. deutscher Philol. u. Schulm., Wien 1909, S. 38–54. S. auch Berndt unter Hippias S. 90*. M. Pohlenz, Aus Pl.s Werdez. 23 ff. H. v. Arnim, Pl.s Jugenddial. 24 ff. 95 ff. u. ö.

Charmides: J. Ochmann, Comment. acad., Breslau 1827. E. Wolff, Platons Dialog Charmides für den philos.-propädeut. Unterricht skizziert, G.-Pr., Hildesheim 1875. Spielmann, Die Echtheit des platon. Dialogs Charmides, Innsbruck 1875. Th. Becker, Platons Charmides inhaltl. erklärt, Halle 1879. A. Pawlitschek, Über d. *σωφροσύνη* in Pl.s Charmides, Pr., Czernowitz 1883. Schönborn, Zur Erkl. v. Pl.s Ch., Pr., Pless 1884. J. Ohse, Zu Pl.s Charm. Untersuchungen über die Kriterien der Echtheit der plat. Dialoge im Allgem. u. des Ch. im Besonderen, Fellin 1886 (tritt f. d. Echtheit des Ch. ein). K. Troost, Inhalt u. Echtheit d. platon. Dialoge auf Grund logischer Analyse (Berl. Stud. f. klass. Philol. u. Arch. 9, 2), Berl. 1889. A. Sauer, D. *σωφροσύνη* in Pl.s Charmides, Pr., Wien 1894. C. Schirlitz, Der Begriff des Wissens vom Wissen in Pl.s Ch., Jahrbb. f. klass. Philol. 155 (1897), 451—476; 513—537. A. Goldbacher, Zur Krit. u. Erklär. d. platon. Dial. Charmides, Wiener Stud. 16 (1894), 1—7. J. Kohm, Die Beweisführung in Platons Charmides, Festschrift für Gomperz, S. 37 ff. Jul. Stiefel, Gedankenentwicklung d. unter Pl.s Namen erhaltenen Dialogs Ch., Bayreuth 1908, Pr. Herm. Mutschmann, Zu Pl.s Ch., Hermes 46 (1911), 473–478 (Abfassung 403 oder wenig später). S. auch Berndt unter Hippias S. 90*. M. Pohlenz, Aus Pl.s Werdezeit, S. 40 ff. H. v. Arnim, Pl.s Jugenddialoge, S. 109 ff. Kritische Beiträge: Ulr. v. Wilamowitz-Moellendorff, Comment. gramm. IV, Gott. 1890, p. 27 (zu Charm. p. 157 c). P. Shorey (zu p. 168 b), Class. philol. 1907, 340.

Politeia B. I: s. unter *Politeia* S. 94* f.

Euthyphron: O. Rieser, De Pl. Euthyphrone, D. I. Bern., Frauenfeld 1880. J. Wagner, Zur Athetese des Dialogs Euth., Brünn 1882. J. Lechthaler, Über d. *ὁσιότης* b. Plat. mit Rücks. auf Schaarschmidts Athetese d. Dial. Euth., G.-Pr., Meran 1879. Šuman, Beitrag zur Erklär. des plat. Dialogs Euthyphr., Zeitschr. f. d. österr. Gymn. 45 (1894), 681—694. E. Wagner, Über Pl.s E., zur

Frage seiner Echtheit u. zu seiner Erklärung, Festschr. f. Friedländer, Leipz. 1895, S. 438 ff. K. Meiser, Über Pl.s Euth., Pr., Regensb. 1901. W. A. Heidel, On Plato's Euthyphro, Proceed. of the Amer. philol. associat. 31, 163—181. Aug. v. Kleemann, Die Stellung d. Euth. im Corpus Platonicum, Wien 1908, Pr. E. Höttermann, Pl.s Polemik im E. u. Kratylos, Zeitschr. f. d. Gymn. 64 (1910), 65 ff. S. auch U. v. Wilamowitz-Moellendorff, Aus Kydathen, S. 219 (über die Veranlassung zur Abfassung der Schrift). Th. Gomperz, Mél. Graux S. 50 = Hellen. II, S. 267 f. (zu Euth. p. 3 a). H. v. Arnim, Pl.s Jugendd., S. 141 ff. J. Burnet, Class. quart. 8 (1914), 230 ff.

Lysis: Ad. Westermayer, Der Lysis des Plat. zur Einführung in das Verständnis der Sokrat. Dialoge, Erlang. 1875. St. Wecleski, Pr., Conitz 1875. H. Backs, Über Inhalt u. Zweck des platon. Dialogs Lysis, G.-Pr., Burg 1881. A. Goldbacher, Zur Erklärung u. Kritik des platon. Dialogs Lysis, Analecta Graeciensia, Graz 1893, S. 123—140. Zur Frage nach seiner Echtheit K. Schimek, Pr., Wien 1875. A. Wirth, Pl.s Lysis nach 394 v. Chr. entstanden, Arch. f. Gesch. d. Ph. 9 (1896), 163—164. A. Kolár, Novy pokus v datováni Platonova Lysida, Listy filol. 1907, 177—202. W. E. J. Kuiper, De Lysidis dialogi origine tempore consilio, Zwolle 1909, Diss. von Amsterdam (der Lysis nach d. Sympos. verfaßt). Léon Robin, La théorie platonicienne de l'amour, Paris 1908 (gibt chronol. Untersuchungen über Lysis, Symposion u. Phaidros, setzt den Lysis vor das Symposion). M. Schuster, Wiener Studien 30 (1908), 341 (zu Lysis p. 205 c d). S. auch Berndt unter Hippias S. 90*. M. Pohlenz, Aus Pl.s Werdezeit, S. 358 ff. 365 ff. (setzt den Lysis hinter den Phaidros und vor das Symposion etwa in die gleiche Zeit mit dem Menexenos, in erheblich spätere Zeit als v. Arnim). H. v. Arnim, Pl.s Jugenddial. S. 37 ff. (rechnet den Lysis zu den Jugenddialogen und setzt ihn zwischen Republ. B. 1 und Charmides).

Gorgias: Joh. Bake, De Gorg. Plat. cons. et ingenio, in dessen: Scholica hypomnemata, III, Lugd. Bat. 1844, p. 1—26. W. Münscher, Über die Zeitbestimmungen in Pl.s Gorgias, G.-Pr., Hersfeld 1855. Ludw. Paul, Ist die Szene für den Gorg. im Hause des Kallikles? Festgruß an die (27.) Philologen-Vers. zu Kiel, 1863, S. 13—43. Chr. Cron, Beiträge zur Erklärung des platon. Gorgias, Lpz. 1870. Fid. Mähr, Typische Zeichnungen in Platons Dial. Gorgias, G.-Pr., Triest 1872. L. Paul, Über den Begriff der Strafe in Platons Gorgias, Zeitschr. f. d. Gymn. 30 (1876), 593—603. R. Hirzel, Pythagoreisches in Platons Gorgias, in: Comment. in honorem Theod. Mommsen, 1877, 11—22. J. Märkinger, Die Rhetorik nach dem platonischen Dialoge Gorgias, G.-Pr., Seitenstetten 1877. L. Paul, Die religionsphilos. Gedanken in der Lehrdichtung des Gorgias S. 523—527, Zeitschr. f. d. Gymnasialwesen 33 (1879), 753—768. C. Huit, Le Gorgias. Comment. gramm. et litt. des chap. 37—83, précédé d'une étude sur le style de Pl. et suivi d'un appendice sur les mythes de ce phil., Par. 1884. K. J. Liebhold, Die Bedeutung des plat. Gorg. u. dessen Beziehungen zu den übrigen Dialogen, Pr., Rudolstadt 1885. Ch. Cron, Die Frage nach der Gliederung des platon. Dialogs Gorgias, Jahrbb. f. Philol. 133 (1886), 563—582. P. Natorp, Über Grundabsicht und Entstehungszeit von Pl.s Gorgias, Arch. f. Gesch. d. Ph. 2 (1889), 394—413. C. Schirlitz, Beiträge zur Erklärung der Platon-Dialoge Gorgias u. Theaitet, Pr., Neustettin 1888. Ferd. Dümmler, Pl.s G., Akademika, Kap. V. S. Sudhaus, Zur Zeitbestimm. des Euthydem, Gorg. u. der Republik, Rhein. Mus. 44 (1889), 52—64. E. Friedrichs, Pl.s L. v. d. Lust im G. u. Philebos, Diss., Halle 1890. C. Schirlitz, Noch einmal die Gliederung des platon. Dialogs Gorgias, Jahrbb. f. klass. Philol. 151 (1895), 343—362; 442—462. Gust. Glogau, Gedankengang von Pl.s Gorgias, Arch. f. Gesch. d. Ph. 8 (1895), 153—189. S. Sabbadini, Epoca del Gorgia di Platone, Triest 1903, Pr. B. J. H. Ovink, Wysgeerige en taalkundige verklaring van Pl.s Gorgias, Leiden 1909. G. Cohn, Pl.s Gorg. En kritisk redogörelse for tankegangen, Kopenhagen 1911. Draheim, Wer ist Kallikles? Woch. f. klass. Philol. 1911, 364—366. Elisabeth Thiel, Der ethische Gehalt des Gorgias, Breslau 1911, Diss. Celso Osti, De mytho in Platonis Gorgia, Capodistria 1911, G.-Pr. Jos. Dörfler, Die Orphik in Pl.s Gorgias, Wiener Studien 33 (1911), 177—212. Siegfr. Kriegbaum, Der Ursprung der von Kallikles in Pl.s Gorgias vertretenen Anschauungen (Stud. z. Philos. u. Relig. her. v. Rem. Stölzle, 13. Heft), Paderborn 1913. S. auch W. Süß, Ethos, Leipz. u. Berl. 1910, S. 99 ff.

M. Pohlenz, Aus Pl.s Werdezeit, S. 129 ff. Siehe auch die Einleitungen von Stender u. Gercke in den im Text § 40 genannten Spezialausgaben des Dialogs. Kritische Beiträge: K. Fuhr, Rhein. Mus. 57 (1902), 422 f. A. Kornitzer, Zeitschrift f. d. österr. Gymn. 61 (1910), 411 ff. (zu Gorg. 465 b). S. auch Perrin, Amer. Journ. of Archaeol. 15, 168 f. (zu Gorg. 472 a). Zum eschatologischen Mythos des Gorgias s. oben S. 85* (*Mythenbildung*).

Menon: Über ihn handeln Schleiermacher, Ast (der den Dialog Menon dem Platon abspricht), C. F. Hermann (ind. lect. Marb. 1837, wiederabgedr. in Jahns Archiv 1837, 51-65); Alberti in der Zeitschr. f. d. Gymn.-Wesen 21 (1867), 177—196 und (für die Echtheit gegen Schaarschmidt argumentierend) ebd. 817 bis 832. Paul Proschko, Über Platons Dialog Menon (Gedankengang und Gliederung des Dialogs), G.-Pr. von Kremsmünster, Linz 1872. A. Gottschick, Über Platons Menon u. Philebus, Berl. 1875. Ad. Beneke, Über die geometr. Hypothesis in Pl.s Menon, Elbing 1867, Pr. A. Favaro, Sulla ipotese geometrica nel Menone di Platone, Padova 1875. A. Gercke, Die Hypothesis in Pl.s Menon, Arch. f. Gesch. d. Ph. 2 (1889), 170—174. C. Demme, D. Hypothesis in Pl.s Men., Pr., Dresden 1888. Ferd. Dümmler, Akademika, Kap. II, s. auch das. Anhang IV: Ein mathemat. Lehrsatz in Pl.s Menon u. d. Elementenlehre des Timaios. P. Tannery, L'hypothèse géométrique du Ménon de Pl., Arch. f. Gesch. d. Ph. 2 (1889), 509—514. E. Theissen, Logischer Zusammenhang in Pl.s Dialog Menon, Pr., Emmerich 1894, K. Lüddecke, Die Terminologie im Menon in ihrer Bedeutung für die Frage der Echtheit und der Abfassungszeit des Dialogs, Pr., Celle 1900. O. Apelt, Die mathemat. Stelle im M., Festschr. f. Gomperz, 1902, 290—297. J. C. Wilson, On the geometrical problem in Plato's Meno 86 E sqq., Journ. of philol. 28 (56), 222—240. A. Ritter v. Kleemann, Platon. Unters. II: Menon, Arch. f. Gesch. d. Phil. 21 (1908), 50 bis 75. E. Höttermann, Pl.s Polemik im Menon, Euthydemos u. Menexenos, Zeitschr. f. d. Gymn. 63 (1909), 81 ff. Natorps Ansicht über das chronologische Verh. des Menon zum Gorgias s. in dessen oben zum Gorgias angeführter Arbeit. L. Radermacher (zu Men. p. 91 c), Rhein. Mus. 65 (1910), 472 ff. P. Corssen, In Platonis Men. p. 85 c, Berl. philol. Wochenschr. 1913, 1118. M. Pohlenz, Aus Pl.s Werdezeit, S. 167 ff. S. auch M. Hoffmann S. 81* und zu § 41 die Liter. über das Mathematische bei Pl. Über Menon, nach dem das Gespräch benannt ist, E. Bruhn, *Χάριτες*, Berlin 1911, S. 1—7.

Kleiner und großer Hippias: S. Samolewicz, Denkschr. der Krakauer Akad. 1 (1874). Jos. Klinger, Hippias minor und Hippias maior, I, Wiener Neustadt 1884, Pr. Herm. Backs, Zur Erklärung der Dialoge Hippias minor und Hippias maior, Burg 1891, Pr. Ernst Horneffer, De Hippia maiore qui fertur Platonis, Gott. 1895, Diss. F. W. Röllig, Zum Dialoge Hippias maior, Wiener Studien 22 (1900), 18—24. J. Kracik, O pravosti Platonova dialogu Hippias maior, Mähr.-Ostrau 1900, Pr. O. Apelt, Die beiden Dialoge Hippias, Neue Jahrb. f. d. klass. Altert. usw. 19 (1907), 630—658, abgedr. in des Verfassers Platon. Aufs. (Leipz. u. Berl. 1912), 203—237. R. Berndt, Der innere Zusammenhang der in den platon. Dialogen Hippias minor, Laches, Charmides und Lysis aufgewiesenen Probleme, Königsb. i. Pr. 1908, Pr. von Lyck. O. Kraus, Pl.s Hippias minor: Versuch einer Erklärung, Prag 1913. M. Pohlenz, Aus Pl.s Werdezeit, S. 57 ff. (über d. kl. H.); S. 123 ff. (über d. gr. H., den der Verf. für unecht hält und in die Zeit des Aristoteles setzt).

Menexenos: Über ihn handeln außer Schleiermacher, Zeller in den „Platon. Studien“, Stallbaum, Steinhart usw. insbesondere noch: Carl Schönborn, Pr., Guben 1830. V. Lörs, Quae ratio inter Plat. Menexenum et Lysiae laudationem sive epitaphium intercedat, Pr., Trier 1846. Jos. Tuellmann, De Platonis qui vulgo fertur Menexeni consilio et origine, Greifsw. 1859, Diss. Knöll, Sind Beziehungen zwischen dem Epitaphios im Menexenos und dem sogen. Lysianischen nachgewiesen? Pr., Krems 1873. Kalmus, De Platonis Menexeno, G.-Pr., Pyritz 1875. Theod. Berndt, De ironia Menexeni Platonici, D. I., Münster 1881; derselbe, Bemerkungen zu Pl.s Menex., Pr., Herford 1888. Fr. Roch, Die Tendenz des plat. Men., Pr., Görz 1883. H. Diels, Über d. dritte B. d. arist. Rhetorik, Abh. d. Berl. Akad. 1886 (d. Menexenos eine Satire auf d. übliche Rhetorik). Otto Perthes, D. plat. Schr. M. im Lichte der Erziehungsl. Pl.s, Pr., Bielefeld 1886. Ferd. Dümmler, Akademika, Kap. II.

P. Wendland, D. Tendenz des plat. Menexenos, Hermes 25 (1890), 171—195 (für die Echtheit. Der M. zwischen 387 u. 380 verfaßt. Isocr. Paneg. 53 gegen M. 244 e. Xen. mem. 3, 5, 8. 10. 12 weisen auf den M.). Ad. Trendelenburg, Erläut. zu Pl.s M., Berl. 1905, Pr. (für die Echtheit). Gegen die Echtheit Ed. Schwartz, Hermes 35 (1900), 124—126, Ivo Bruns, D. liter. Portr., S. 356 bis 360 (vermag „vorläufig an seine Echtheit nicht zu glauben"). M. Pohlenz, Aus Pl.s Werdezeit, S. 256 ff. (für die Echtheit). A. Croiset, Sur le Ménexène de Platon, in Mélanges Perrot, Paris 1903. P. Shorey (zu Menex. 238 d), Class. Philol. 5, 361. A. Hallström (zu Menex. 243 a), Eranos (Suec.) 12, 203. Vgl. auch Herm. Schneider, Unters. über die Staatsbegräbnisse und den Aufbau der öffentl. Leichenreden bei den Athenern in der klass. Zeit, Berlin 1912, Berner Diss., und Höttermann oben S. 90* unter Menon.

Euthydem: K. Fischer, Über die Person des Logographen in Pl.s Euth., Pr., Lemberg 1880. S. Sudhaus, s. bei dem Dialog Gorgias S. 89*. Cron, Zu Pl.s Euth., Sitz. der philos.-philol. u. histor. Kl. der Akad. in München, 1891, 556—638. K. Lüddecke, Die Fragen der Echtheit u. Abfassungszeit des Euthydem, Pr., Celle 1897 (hält den Euth. für unecht, von Aristoteles oder wenigstens aus dem aristotelischen Kreis herrührend). T. Snetivy, Platonuv Euthydemos, Pelhrimove 1902. Ulr. v. Wilamowitz-Moellendorff, Hermes 40 (1905), 146 (zu Euthydem 286 b). S. auch Höttermann S. 90* unter Menon. Unter dem Gesichtspunkte der Protreptik bespricht den Euthydem P. Hartlich, De exhort. a Graec. Romanisque script. hist. S. 224 f. — M. Pohlenz, Aus Pl.s Werdezeit, S. 361. 363 Anm. 1. H. v. Arnim, Pl.s Jugenddial., S. 123 ff.

Kratylos: Über ihn handelt einerseits, die Unechtheit behauptend, Schaarschmidt, Über die Unechtheit des Dialogs Kratylus, Rhein. Mus. 20 (1865), 321 bis 356, und in seiner Schrift: Die Sammlung usw., S. 245 ff., andererseits Alberti, Rhein. Mus. 21 (1866), 180—209, und ebd. 22 (1867), 477—499, wie auch in den Gött. gel. Anz. v. 8. Mai 1867, und besonders Theodor Benfey, Abhandlungen der Königl. Ges. d. Wiss. zu Göttingen, 12. Bd., aus den Jahren 1864—1866 (auch separat, Götting. 1866, veröffentlicht), Lehrs, Rhein. Mus. 22 (1867), 436—440, wiederabg. bei Lehrs, Übers. d. Phaidros u. Gastm., Lpz. 1870, im Anhang. Ch. Lenormant, Comment. sur le Cratyle de Platon, Athènes 1861. R. Luckow, De Plat. Cratylo, G.-Pr., Treptow 1868. Woldem. Hayduck, De Cratyli Platonici fine et consilio, Breslau 1868. Herm. Schmidt, Platons Crat. erläutert, Halle 1869. Dreykorn, Der Crat. ein Dial. Pl.s, Pr., Zweibrücken 1869. K. Uphues, Die Definition des Satzes, nach den platon. Dialogen Kratylus, Theaetet, Sophistes, Landsberg a. W. 1882. Ch. Cucuel, Quid sibi in dialogo qui Cr. inscribitur proposuerit P., Par. 1887; ders., L'origine du langage dans le Cr. de Pl., Annales de la faculté des lettres de Bordeaux 1890, 4. F. Dümmler, Die Vorsehungsl. der Memorabilien u. die Physik des Kratylos, Akademika, Kap. VI. Fr. Schäublin, Über d. platon. Dialog Kr., Diss., Basel 1891. H. Kirchner, Die verschiedenen Auffassungen des plat. Dialogs Kr., Pr., I—IV, Brieg 1892—1901. P. Rosenstock, Pl.s Kratylos und die Sprachphilos. der Neuzeit, Pr., Strasburg W.-Pr. 1893. Ulr. v. Wilamowitz-Moellendorff, Hermes 40 (1905), 144 ff. (zu Krat. 412 b). H. Jackson in: Praelections delivered before the Senate of the Univers. of Cambridge 1906. K. Urbanek, Die sprachphilos. u. sprachl. Bedeutung d. plat. Dial. Kratyl., Kruma (Böhmen) 1912, Pr. Alex. Kiock, De Cratyli Platonici indole ac fine, Vratisl. 1913, Diss. S. auch Fred. Muller, De veterum imprimis Romanorum studiis etymologicis I, Utrecht 1910, Diss., S. 15 ff. u. Höttermann oben unter Euthyphron.

Großer Hippias: s. o. S. 90*.

Symposion: F. A. Wolf, in dessen Verm. Schriften S. 288—339. Carl Fortlage, Philos. Meditationen über Pl.s Sympos., Heidelb. 1835. Ders., Über das Gastm. des Platon, in: Sechs philos. Vorl., Jena 1869. Ferd. Delbrück, De Pl. symp., Bonn 1839. Alb. Jahn (zum Diotimamythus, s. oben S. 85*). Gust. Schwanitz, Observationes in Pl. Convivium, Eisenach 1842, Progr. Albert Schwegler, Über die Komposition des pl. Sympos., Hab.-Schr., Tübing. 1843. Franz Susemihl, Über die Kompos. des plat. Gastm., Philol. 6 (1851), 177 ff. (nebst nachträgl. Bem. ebd. 8 [1853], 153—159). Deinhardt, Über den Zusammenhang des platon. Symposion, G.-Pr., Bromberg 1875. Lindemann, De Agathonis oratione, quae est in convivio Platonis, G.-Pr., Dresden 1871.

M. Wohlrab, Knabenliebe und Frauenliebe im platonischen Symposion, Jahrbb. f. Philol. 119 (1879), 673—684. W. Resl, Verhältnis der fünf ersten im platonischen Symposion vorkommenden Reden zur Rede des Sokrates und insbesondere zu der Lobrede des Alkibiades, Brody 1886. M. Koch, Die Rede des Sokrates in Platons Symposion und das Problem der Erotik, Berlin 1886. H. Was, Pl.s Symposion, Arnheim 1887. D. Wolcott, The Symp. of Pl., in: The Platonist 3, 148—162. R. Hochegger, Über die platon. Liebe, Berl. 1887. S. auch die Arbeiten über den platon. Eros im Literaturverz. zu § 43. Ludw. v. Sybel, Pl.s Symposion, ein Programm der Akademie, Marb. 1888; derselbe, Pl.s Technik an Sympos. und Euthydem nachgewiesen, ebd. 1889; derselbe, De Platonis prooemiis academicis, ebd. 1889; Pl.s akadem. Schriften, Preuß. Jahrbb. 64 (1889), 696—716. J. Zannetos, *Συμβολαὶ φιλοσοφικαὶ εἰς τὸ τοῦ Πλάτων. συμπ.*, Erlangen 1888, Diss. C. Schirlitz, Beiträge zur Erklär. der Rede des Sokr. in Pl.s Symp., Neustettin 1890, Pr.; ders., Die Reihenfolge der fünf ersten Reden in Pl.s Symp., Jahrbb. f. klass. Philol. 147 (1893), 561—585; 641—665; 721 bis 747. H. Sauppe, Platons Symposion, in Sauppes Ausgew. Schriften, her. von Conr. Trieber, Berlin 1896. Das Verhältnis des platon. Gastmahls zum xenophontischen betreffen: Cornarius, De conviviis Platonis et Xenophontis, Basil. 1548. Boeckh, De simultate, quam Plato cum Xenoph. exercuisse fertur, Berol. 1811, Kl. Schr., Bd. IV, S. 1 ff. (vgl. Boeckh in v. Raumers antiquar. Briefen, Lpz. 1851, S. 40 ff., Kl. Schr., Bd. VII, S. 585 f.). K. F. Hermann, Num Pl. an Xenoph. Conviv. suum prius scripserit, atque de consil. horum libell., Ind. lect. Marb. 1834; Vermutung, daß Platons Sympos. älter sei als das Xen., gerechtfertigt, ebd. 1841 (cfr. Ind. lect. Götting. 1844. 1845); Zur Frage über das Zeitverhältnis der beiden Symposien, Philol. 8 (1853), 329—333. A. J. F. Henrichsen, Dissertatio de consilio et arte convivii Xenophontei eiusque cum Platonico necessitudine, Flenopoli 1840. Derselbe, Epistola critica ad Car. Fr. Hermannum de consilio convivii Xenophontei eiusque cum Platonico necessitudine, Slesvici 1844. Arn. Hug (für die Priorität des xen. Gastm.), Phil. 7 (1852), 638 bis 695 und S. XXIII ff. seiner Ausg. des Symposion. Georg Ferd. Rettig (für die Priorität der xenoph. Schrift; handelt speziell über die Reden des Sokrates u. Pausanias), Pr., Bern 1864 (derselbe, Kritische Studien u. Rechtfertigungen zu Platons Symp., ebd. 1876; derselbe, Knabenliebe u. Frauenl. in Pl.s S., Philol. 41 [1882], 414—444). V. Palmer, Zur Frage über das gegenseitige Verhältnis der Symposien des Xenophon u. Platon, Pr., Baden (Österr.) 1878. J. J. Hartman, Analecta Xenophontea, Leiden 1887, S. 214 ff. (für die Priorität Xenophons). Ferd. Dümmler, Akademika, Kap. III (ebenso). C. Lüddecke, Über Beziehungen zwischen Isokrates' Lobrede auf Helena u. Pl.s Symposion, Rhein. Mus. 52 (1897), 628—632. A. Graef, Ist Platons oder Xenophons Symposion das frühere? Pr., Aschaffenburg 1898 (für die frühere Abfassung des platonischen). Ivo Bruns, Attische Liebestheorien u. d. zeitl. Folge d. platon. Phaidros sowie der beiden Symposien, Neue Jahrb. 5 (1900), 17 ff. (für die Priorität Platons). Gomperz, Griech. Denker II, S. 543, Anm. zu S. 102 (ebenfalls für Platon). G. Fahnberg, De Xenophonte Platonis imitatore, Bergedorf bei Hamburg 1900, Pr. Über die prinzipiellen Gesichtspunkte für die Entscheidung der Prioritätsfrage s. auch M. Pohlenz, Aus Platos Werdezeit, S. 399 f. (für Platon). In polnischer Sprache handelt über das Verhältnis der beiden Symposien J. Cermak, Olmütz 1892. 1894, Pr. — B. L. Gildersleeve, Studies in the Symp. of Pl., The John Hopkins Univ. Circul. 6, Nr. 55 (1887), 49 f. St. Siedlecki, Die Unsterblichkeit der Seele in Platons Symposion, Eos 11 (1905), 115. A. v. Kleemann, Das Problem des plat. Sympos., Wien 1906, Pr. L. Steinberger, Zur Kritik und Exegese von Platons Symposion, Blätt. f. d. Gymnas. (bayr.) 42 (1906), 524—528. S. auch die unter „Phaidros" angeführte Arbeit von Crain. P. Cesareo, I due simposi in rapporto all' arte moderna, Palermo 1901. W. Gilbert, Der zweite Teil des Logos der Diotima in Platons Gastmahl (c. 24—29. p. 204c—212a), Philol. 68 (1909), 52—70. Konrat Ziegler, Die Rede des Aristophanes in Pl.s Symposion, Verh. d. 51. Versamml. deutscher Philol. u. Schulm. in Posen 1911, Leipzig 1912, 41—42. Ulr. v. Wilamowitz-Moellendorff, Über das Symposion des Pl., Sitzungsber. d. Berl. Akad. 1912, 333. Joh. Vahlen (zu Symp. p. 176b), Hermes 43 (1908), 511 f. R. G. Bury (zu p. 219c), Class. rev. 22 (1908), 123. Ulr. v. Wilamowitz-Moellendorff (zu p. 202c, 204b, 208c), Hermes 44 (1909), 457 f. P. Corssen (zu p. 174b), Berl. philol. Wochenschr. 1913, 221 f.; (zu 200d) ebenda 702 f.

Siehe auch Robin unter Lysis. V. Brochard, Sur le Banquet de Pl., in dessen Études, s. o. S. 12*.

Phaidon: C. F. Hermann, De Plat. Phaedonis argumento, Index lect., Marburg 1835. Susemihl, Über Zweck u. Gliederung des Phaidon, Philol. 5 (1850), 385 ff. (Weitere Beiträge Susemihls: Philol. 6 [1851], 112 ff., Jahrbb. f. klass. Philol. 73 [1856], 236 ff.). Herm. Schmidt, Duorum Ph. Pl. locorum explic., Wittenb. 1846, Pr.; Krit. Kommentar zu Pl.s Ph., Halle 1850—1852; Beitr. z. Erkl. v. Pl.s Ph., Zeitschr. f. d. Gymnasialw. 6 (1852), 372—378; 433—449; 513—528; Pl.s Ph. sachl. erkl., G.-Pr., Wittenb. 1854; diese Arbeiten auch in: H. Schmidt, Gesammelte kl. Schr., Wittenb. 1874. Alb. Bischof, Pl.s Ph., eine Reihe von Betracht. z. Erkl. u. Beurt. d. Gesprächs, Erlangen 1866. K. J. Liebhold, Über Bedeutung des Dialogs Phaidon f. d. platon. Erkenntnistheorie und Ethik, Rudolst. 1876; derselbe, Zu Platons Phaidon, Jahrbb. f. Philol. 133 (1886), 683—691. C. Schirlitz, Zu Pl.s Ph. 62a, 67e, Jahrbb. f. Philol. 113 (1876), 193—204. Dieckmann, Über einige Umstellungen in Pl.s Ph., G.-Pr., Bückeburg 1877. A. Homma, Erörterung der künstlerischen Form des platon. Dial. Ph. u. Prüfung der Gültigkeit der ebend. entwickelten Beweise f. d. Unsterblichkeit der Seele, G.-Pr., Budweis 1880. Aless. Chiappelli, Panezio di Rodi e il suo giudizio sulla autenticità del Fedone, La filos. delle scuole ital. 26 (1882), 223—242. Derselbe, Ancora sopra Panezio di Rodi e il suo dubbio sulla autenticità del Fedone platonico, ebenda 30 (1884), 337—357. G. Lamparter, Noch einmal zu Pl.s Ph. 62a, Pr., Stuttgart 1886. A. Seelisch, Die ethischen Partien im platon. Phaidon, Philos. Monatsh. 22 (1886), 321—352. Jul. Baumann, Pl.s Ph. philos. erklärt u. durch die späteren Beweise f. d. Unsterblichkeit ergänzt, Gotha 1889. J. J. Hartman, Ad Platonis Phaedonem, Mnemosyne 20 (1892), 152—167. A. Wilder, A study of the Ph., Bibliotheca Platonica, I, S. 274—283. G. Glogau, Gedankengang von Pl.s Phaidon, Arch. f. Gesch. d. Ph. 7 (1894), 1—27. M. Schanz, Sokr. als vermeintl. Dichter; ein Beitrag zur Erklär. d. Ph., Hermes 29 (1894), 597—603. A. Espinas, Du sens du mot *φρουρά*, Phaid. 62b, Arch. f. Gesch. d. Ph. 8 (1895), 443—448. G. Pölzl, Die Beweise für die Unsterblichkeit der Seele in Pl.s Ph., Pr., Marb. 1897. O. Biltz, D. Phaedo Platons u. Mendelssohns, Diss., Erlang. 1897. P. J. B. Egger, Pl.s Ph. ästhetisch gewürdigt, I. Die Idee im Ph., Pr., Sarnen 1898. W. Windelband, Zu Pl.s Phaidon, in: Straßb. Festschr. zur 46. Versamml. deutsch. Philol. u. Schulm., Straßb. 1901, S. 287—297. C. Baensch, Die Schilderung der Unterwelt in Platons Phaidon, Arch. f. Gesch. d. Philos. 16 (1903), 189—203. G. Schneider, Bemerkungen zur Komposition u. zum Inhalte von Platons Phaidon, Zeitschr. f. d. österr. Gymn. 55 (1904), 392—402. J. Kopacz, Platons Phaidon, Eos 11 (1905), 19—29. Em. Prüm, Der Phaidon über Wesen und Bestimmung des Menschen, Archiv f. Gesch. d. Philos. 21 (1908), 30—49. E. Goldbeck, Das Weltbild in Platons Phaidon, Neue Jahrb. f. d. klass. Altertum usw. 30 (1912), 165—179. P. Friedländer, Das Erdbild des Phädon, Sitz. d. philol. Ver. zu Berlin 1914, Zeitschr. Sokrates 2, 628 ff. Zum Mythos des Phaidon s. o. S. 85*. — Kritische Beiträge: *Γ. Α. Ζηκίδης*, *Διορθώσεις εἰς Πλάτωνος Φαίδωνα*. *Ἁρμονία* 1901, 497 bis 512. T. D. Seymour, Note on Plat. Phaedo 115 D, Class. rev. 16 (1902), 202. K. Linde, Noch einmal Platons Phaidon S. 62a, Gymnas. 1903, 265—272. E. Meyer und K. Linde, Zu Plat. Phaedo 62a, ebenda S. 665—667. W. J. Goodrich, On Phaedo 96 A—102 A and on the *δεύτερος πλοῦς* 99 D, Classic. review 17 (1903), 381—384; 18 (1904), 5—11. K. Gomolinski, Zu Plat. Phaidon 62 A, Gymn. 22 (1904), 193—202. W. Dörpfeld, Über Verbrennung und Bestattung der Toten (betrifft Plat. Phaidon p. 115), in: Mélanges Nicole, Genève 1905; vgl. dazu Wochenschr. f. klass. Philol. 1905, 1213 ff. K. Linde, Beiträge zur Erklärung und Kritik des Platon. Phaidon, Philol. 65 (1906), 397—409. Ed. Philipp, Drei Textesstellen in Platons Phaidon, Wiener Studien 28 (1906), 103—110. E. Bickel, De Ioann. Stobaei excerpt. Platon. de Phaedone, s. oben S. 79*. J. E. Harry, Plato Phaedo 66 B, Transact. and proceed. of the Amer. philol. assoc. 39 (1908), XXXIII; Class. rev. 23 (1909), 218—221. F. M. Cornford, Note on Plato Phaedo 105a, Class. quarterly 3 (1909), 189—191. E. Grünwald, Zeitschr. f. das Gymnasialw. 64 (1910), 257—263 (Simmias und Kebes im Phaidon). M. Valgimigli, Plat. Phaedo 115a, Bollet. di filol. class. 17 (1911), 135. *Κ. Σ. Κόντος*, *Ἀθηνᾶ* 21 (Misz. Nr. 118 zu Phaed. 100b). M. Hoffmann (zu Ph. c. 29), Zeitschr. Sokrates 1, 715 ff. E. J. Taylor, Note

on Pl. Ph. 62a, Class. rev. 27 (1913), 193. Derselbe, Notes on two suspected passages in the Phaedo (72d; 74c), ebenda 28 (1914), 85 — M. Pohlenz, Aus Pl.s Werdezeit S. 310 ff. Vgl. die zu § 42 zitierten Abhandlungen und Gust. Schneider, Die Weltanschauung Pl.s, zu § 41.

Politeia: C. V. Tchorzewski, Kasan 1847. Die chronologischen Verhältnisse haben Boeckh und C. F. Hermann in mehreren Programmen (Berlin 1838, 1839, 1840, Marburg 1839) behandelt; s. ferner C. Fr. Hermann, De loco Platonis de Rep. VI p. 505 sqq., Marb. 1832, Pr. = Jahns Archiv 1 (1833), 622—632. Georg Ferd. Rettig, Über Steinharts, Susemihls und Stallbaums Einleitungen zu Pl.s Staat, Rhein. Mus. 16 (1861), 161—197. W. Wiegand, Über die Einheit u. Einteilung der platon. Politie, G.-Pr., Worms 1840; Einleit. in Platons Gottesstaat, Beil. zum G.-Pr., Worms 1858; Gedankengang u. Plan der platon. Politie, Anhang zu der Übersetzung der 5 letzten BB., S. 419—453, Stuttg. 1857; Verdeutschung der 5 ersten BB., Worms 1870. Hölzer, Grundzüge d. Erkenntnislehre in Pl.s Staate, Cottbus 1861, Pr. Bacher, Die dramat. Kompos. u. rhetor. Disposition d. Rep., G.-Pr., 1. Teil, Augsburg 1869; 2. T., ebd. 1874; 3. T., 1875. W. Oncken, D. Staatslehre d. Arist., Lpz. 1870, S. 105 ff. H. Heller, Curae criticae in Plat. de republ. libros, Berl. 1874, Pr. A. Krohn, Der platonische Staat, Halle 1876 (1. Bd. von: Studien zur platon.-sokrat. Literatur. Kr. legt das erhaltene Werk in mehrere zu verschiedenen Zeiten und in anderer als der überlieferten Reihenfolge entstandene Partien auseinander. Dagegen Bernh. Grimmelt, De Reipublicae Platon. compositione et unitate, Berlin 1887, Diss. Car. Westerwick, De Republica Platonis comm., Münster 1887, Diss. Weitere Literatur über diese viel behandelte Frage bei Raeder, Pl.s philos. Entwicklung, S. 187 f.). Kutzner, Die innere Gliederung des platonischen Dialogs vom Staate, Bunzlau 1877, Pr. R. Kunert, Quae inter Clitophontem dialogum et Platonis Rempublicam intercedat necessitudo, Greifswald 1881, Diss. H. Was, De dichter en zyne vaderstad, eene inleiding tot d. Staat v. Pl., Leiden 1881; derselbe, Pl.s Politeia, Arnhem 1885. Aless. Chiappelli, Le Ecclesiazuse di Aristofane e la repubbl. di Platone, Rivista di filologia 11 (1883), 161—273; derselbe, Ancora sui rapporti fra l'Ecclesiazuse e la Repubblica Plat., Riv. di fil. 15 (1887), 343—352. (Ch. nimmt mit Teichmüller an, daß die aristophanische Komödie gegen Platons Staat gerichtet sei, von dem also ein Teil bei der Abfassung des Stücks — Aufführung 391 oder 390 v. Chr. — hätte veröffentlicht sein müssen; vgl. zu dieser Frage auch Ivo Bruns, Frauenemanzipation in Athen, Kiel 1900, U. v. Wilamowitz-Moellendorff, Hermes 35 [1900], 548 f.) Für Berücksichtigung eines ersten Entwurfs der Politeia durch Aristophanes tritt ein Max Pohlenz, Aus Platos Werdezeit, S. 223 ff. Joh. Nusser, Pl.s Politeia, nach Inhalt und Form betrachtet, Amberg 1882. Guggenheim, Zur Komposit. d. pl. Rep. in ihrem Verh. zur Entwickl. d. plat. Ethik, Zeitschr. für Völkerpsych. 15 (1884), 136—164. Aless. Chiappelli, Sopra i capitoli terzo, quinto e decimo della vita di Dione di Plutarco e i primi libri della Repubblica di Platone, Riv. di filol. 12 (1884), 156—180. A. Dreinhöfer, Pl.s Schrift über den Staat nach Disposition und Inhalt, Pr., Berlin 1886. Ferd. Dümmler, Prolegomena zu Pl.s Staat und der platonischen und aristotelischen Staatslehre, Pr., Basel 1891 = Kl. Schr. I 150—228. H. K. Jones, Key to the rep. of Pl., Bibliotheca Platonica, I 4 (1890), 255—273. R. Kunert, D. doppelte Rec. des platon. Staats, Pr., Spandau 1893. O. Apelt, Zu Pl.s Politeia, Jahrbb. f. Philol. 147 (1893), 555 f. H. Dietzel, D. Ekklesiaz. des Aristoph. u. d. platon. Pol., Zeitschr. f. Lit. u. Geschichte d. Staatswissensch. 1 (1893), 1—26; 373—400. B. Jowett u. L. Campbell in der Ausgabe der Republ.: Essays by the late Prof. Jowett (nicht vollendet) and by Prof. L. Campbell, 1—340; Notes in Vol. III. S. dazu Gomperz, Die Jowett-Campbellsche Ausgabe des „Staates" u. die Platon. Chronologie, Zeitschr. f. Ph. u. ph. Kr. 109. A. Backhaus, D. Gedankengang des ersten Buchs des platonischen Staats, Pr., Köln 1894. J. Nusser, Über das Verhältnis der platon. Politeia zum Politikos, Philol. 53 (1894), 13—37. P. Natorp, Pl.s Staat u. die Idee der Sozialpädagogik, Archiv f. soziale Gesetzgebung u. Statistik 8 (1895), 140—171. F. Dümmler, Zur Komposition des platon. Staates m. e. Exkurs über die Entwicklung der platon. Psychologie, Pr., Basel 1895 = Kl. Schr. I 229—270. J. Hirmer, Entstehung und Komposition der platon. Politeia, gekrönte Preisschrift, München 1897 (für die Einheit der Republ.). Ioh. ab Arnim, De reipublicae Platonis compositione ex Timaeo illustranda,

Pr.. Rostock 1898. R. L. Nettleship, Lectures on the Republic of Plato, ed. by G. R. Benson, 2. edition, Lond. 1901. Krockenberger, Platos Behandlung der Frauenfrage im Rahmen der Politeia, Ludwigsb. 1902, Pr. G. R. Nielsen, Om forholdet mellem Aristophanes' Ekklesiazusai og Platons Stat, Nord. Tidskrift f. Filol. 9, 49–73. J. E. Adamson, The theory of education in Pl.s Republic, London 1903. A. Lombard, La poésie dans la République et dans les Lois de Platon, Nancy 1903. W. Boyd, Introduction to Republic of Plato, Lond. 1904. Th. Sinko, Sententiae Platonicae de philosophis regnantibus (Rep. 473 d) quae fuerint fata. Podgorze ad Cracoviam 1904, Pr. (vgl. auch K. Praechter, Byz. Zeitschr. 14 [1905], 482 ff.). K. Joël, Zur Entstehung von Platons Staat, in: Festschr. zur 49. Vers. deutscher Philol. und Schulm. in Basel, Leipzig 1907. A. Sorrentino, Omero condannato da Platone. Osservazioni su alcuni luoghi della Repubblica, Napoli 1908. G. Lüdke, Über d. Verh. von Staat u. Erziehung in Pl.s *πολιτεία*, Erlangen 1908, Diss. Const. Ritter, Pl.s Staat, Darst. des Inhalts, Stuttg. 1909 (s. oben S. 81*). D'Arcy Wentworth Thompson, The game of *Πόλις* (zu p. 422 e), Glasgow 1911. C. Frick, Die sozialhygienischen Bestimmungen in Pl.s Staat und in der lykurgischen Grundschrift in ihrem Verhältnis zu den Antilogiai des Protagoras, Wochenschr. f. klass. Philol. 1912, 808 bis 814. F. M. Cornford, Psychology and social structure in the Republic of Plato, Class. quarterly 6 (1912), 246–265. Max Pohlenz, Die erste Ausgabe des Staates, in: Aus Pl.s Werdezeit, Berlin 1913, S. 207 ff. (s. auch oben S. 82*. 94*). G. E. Burckhardt, Individuum und Allgemeinheit in Pl.s Politeia, Halle a. S. 1913 (Abhandl. zur Philos. und ihrer Gesch. herausg. von B. Erdmann). R. Hackforth, The modification of plan in Pl.s Republic, Class. quart. 7 (1913), 265 ff. B. v. Hagen, Das Glücksproblem in Pl.s „Staat", Jena 1914, Pr. H. v. Arnim, Pl.s Jugenddial., S. 71 ff. (s. oben S. 82*). Kritik und Exegese einzelner Stellen: J. Adam, On Plato Rep. 10, 616 E, Class. review 15 (1901), 391—393. E. Wüst, Beiträge zur Textkritik u. Exegese der platon. Politeia, München 1902, Diss. J. C. Wilson, Plato Rep. 616 e, Class. rev. 16 (1902), 292 f. T. D. Seymour, On Plato's ship of fools, ebenda 385–388 (betrifft Plat. resp. 6, p. 488). L. Campbell, On Plato's Republic p. 488, ebenda 17 (1903), 79 f.; derselbe, On the interpretation of Plato Rep. b. 6, p. 503 C, ebenda 106 f. R. G. Bury, Textual notes on Plato's Republic, ebenda 295 f. J. Burnet, Platonica I. The Republic, ebenda 18 (1904), 199–204. Ant. Prandtl, Analecta critica ad Platonis de republica libros, München 1903, Diss. P. Shorey, Note on Plato Republ. 566 E, Class. rev. 19 (1905), 438 f. Derselbe, Note on Plato Rep. 488 D, ebenda 20 (1906), 247 f. H. W. Garrod, Two passages of the Rep., ebenda 209–212. J. H. Wright, Plato's simile of the cave, Proceed. of the Amer. philol. associat. 35, p. XXII. Derselbe, The origin of Pl.s Cave, Harv. stud. in class. philol. 17 (1906), 131–142. Const. Ritter, Platonica, Philol. 67 (1908), 311 ff. Gercke, Die Analyse als Grundlage d. höheren Krit., Neue Jahrb. f. d. klass. Altert. usw. 7 (1901), 89 ff. (prinzipielle Verteidigung der Zerlegung [gegen Gomperz] und Einzelbeiträge). H. D. Naylor, Varia (darin zu Staat 1, 331 a), Class. rev. 23 (1909), 111. D. A. Slater, ebenda 248 (zu 365 e). J. J. Beare, ebenda 250 (zu 440 b). A. Platt, ebenda 25 (1911), 13 (zu 614 b). G. B. Hussey, The word *χρυσοχοεῖν* in the Republ. of Pl. (450 b), Class. quarterly 3 (1909), 192–194. J. L. Stocks, The divided line of Plato rep. VI (508 a ff.), ebenda 5 (1911), 73—88. I. Bywater, *Ἄτακτα* II (darunter zu Pl. *Πολιτεία* 342 ff.), Journ. of philol. 31 (1910), 198—204. C. Bonner, Note on Pl. rep. III 387 c, Class. philol. 3 (1908), 446. P. Shorey, Hom. Il. 24, 367 and Pl. Rep. 492 c, ebenda 5 (1910), 220. Derselbe, The meaning of *κύκλος* in Pl. Rep. 424a, ebenda 505. E. G. Schauroth (zu 616 c), Harv. stud. in class. philol. 22 (1911), 173. S. A. Naber, Platonica (zu Staat B. 3 u. 4), Mnemos. N. S. 36 (1908), 435–440. J. L. V. Hartman, ebenda 42 (1914), 223. J. G. van Pesch, Ad Plat. civit. 3, 392 c—398 b, Sertum Nabericum, Leiden 1908, 305 ff. J. Chr. Vollgraff (zu 373 a), ebenda 425 f. P. Corssen, De Platonis Rei publ. p. 515 b et p. 516 c, Berl. phil. Wochenschr. 1913, 286—288. Derselbe (zu p. 510 b), ebenda 446 f. S. auch Sudhaus oben S. 89* zum Gorgias, Diederich unten zum Politikos, und die Literatur über die platonische Staatslehre unten zu § 44. — Vgl. ferner Guggenheim zu Antisthenes oben S. 74*.

Phaidros: Literaturübersicht bei Const. Ritter, Pl.s Dial. Ph. übers., erläutert usw., Leipzig 1914, S. 24—28. Aug. Bernh. Krische, Über Platons

Phaidros (aus den „Göttinger Studien", 1847, abgedr.), Götting. 1848. Spengel, Isokrates u. Plato, Abh. d. Münch. Ak. 1855, 762 f. Philol. 19, 593 ff. Julius Deuschle, Über den innern Gedankenzusammenhang im Phaidr., Z. f. d. Altertumswiss. 1854, 25–44; Die plat. Mythen, insbesondere der Mythus im Phaidr., Hanau 1854. C. R. Volquardsen, Pl.s Phaidr.; erste Schrift Pl.s, Kiel 1862. E. Bratuschek, Plat. Phaedri dispositio, Berl. 1866, Diss. Karl Schmelzer, Zu Pl.s Phaidros, Guben 1868, Pr. F. Schedle, Einleit. zu Platons Phaidros, Görz 1869, Pr. J. Werber, Die Rede des Isokrates gegen die Sophisten in ihren Beziehungen zur Frage über die Abfassungszeit des plat. Phaidros, Teschen 1872, Pr. Wilh. Hinze, Über Plan und Gedankengang in Pl.s Phaidros, Regim. 1874, Diss. A. Hosek, Wie hängen die Unterredungen des zweiten Teils des platon. Dialogs Phaidros mit jenen des ersten Teils zusammen? Chrudim 1875. Fr. Rausch, Quaeritur, quid ex vaticinio de Isocrate a Socrate in extrema parte Phaedri Platonici facto elici possit ad definiendum tempus quo dialogus exaratus esse existimandus sit, Budweis 1875. Otto Steinwender, Über den Grundgedanken des plat. Phaidros, Pr. des Mariahilfer Gymn. zu Wien 1876. Ziwsa, Der ägypt. Mythus im Phaidros des Pl. und seine Konsequenzen, Zeitschr. f. d. österr. Gymn. 29 (1878), 241–252. H. Usener, Abfassungszeit des platon. Ph., Rhein. Mus. 35 (1880), 131–151 = Kl. Schr. III 55–74. Fr. Susemihl, Die Abfassungszeit des pl. Ph., Jahrbb. f. klass. Philol. 121 (1880), 707–724, u. ebd. 123 (1881), 657–670; Neue platon. Forschungen I, Index lect., Greifswald 1898. Th. Kindelmann, D. philos. Gehalt des Mythus in Pl.s Ph., Kremsier 1881, Pr. H. Hahn, D. gegenseit. Verh. der plat. Dialoge Ph. u. Symp., Birkenfeld 1882, Pr. Fr. Thedinga, Die Bedeut. der Reden in Pl.s Ph., Pr. d. Realsch., Hagen 1883. C. Wenzig, Die Konzeption der Ideenl. im Ph. bildet den einheitlichen Grundgedanken dieses Dialogs und liefert den Schlüssel zur platon. Ideenlehre überhaupt, Breslau 1883, Diss. F. Muche, Der Dialog Phaidros u. die platon. Frage, Posen 1885, Pr. J. Bury, Questions connected with Pl. Phaidros, Journ. of Philol. 15 (1886), 80–85. Schönborn, Zur Erklärung des pl. Phaidros, Pleß 1887, Pr. F. Susemihl, De Plat. Phaedro et Isocratis contra sophistas oratione, Ind. lect., Greifsw. 1887. Fr. Lukas, D. große Mythos in Pl.s Phaidros, Philos. Monatsh. 24 (1887), 292–315. P. Seliger, Pl.s Ph., Arch. f. Gesch. d. Ph. 4 (1891), 215–238. P. Natorp, Pl.s Ph., Philol. 48 (1889), 428 bis 449; 583–628; derselbe, Untersuchung. zu Pl.s Phaidros u. Theaitet, Arch. f. Gesch. d. Ph. 12 (1889), 1–49; 159–186; 13 (1900) 1–22; derselbe, Pl.s Phaidros, Hermes 35 (1900), 385–436 (hält den Ph. für jünger als die ganze sokratisierende Periode Pl.s, älter aber als den Theaitet, Kratylos, Phaidon, das Gastmahl, den Staat, Abfassungszeit etwa 390, auch später). E. Holzner, Pl.s Ph. und die Sophistenrede des Isokrates, Prager Studien a. d. Gebiet der klass. Altertumswissensch., IV, Prag 1894. v. Holzinger, Über Zweck, Veranlass. u. Datier. des plat. Ph., Festschr. f. Joh. Vahlen, 1900, 667 ff. Fr. Čáda, Datováni Platonova Faidra (über die Datierung des platon. Phaidros), Listy filologické 28 (1901), 173–193; 342–359; 401–439. J. Vahlen, Über die Rede des Lysias in Platos Phaedrus, Sitzungsber. d. Berl. Akad. 1903, 788–816. O. Immisch, Die antiken Angaben über die Entstehungszeit des platon. Phaidros, Ber. üb. d. Verh. d. sächs. Gesellsch. d. Wiss. philol.-hist. Kl. 1904, 213–251. P. Crain, De ratione quae inter Platonis Phaedrum Symposiumque intercedat, Jena 1905, Diss. (Comm. philol. Jenens. vol. 7 fasc. 2 [Lipsiae 1906], S. 1–78). K. Joël, Platos sokratische Periode und der „Phaidros", Philos. Abhandl. f. M. Heinze, S. 78–91. G. Lumbroso, Lett. al sign. prof. Wilcken, Arch. f. Papyrusk. 5, 24 ff. (Parallele zu Phaedr. 274 c bei dem Araber Hadj Khalifa). Th. Gomperz, Die hippokratische Frage u. der Ausgangspunkt ihrer Lösung, Philol. 70 (1911), 213 bis 241 (berührt die Erwähnung des Hippokrates im plat. Phaidros 270 c). E. Höttermann, Die Polemik Pl.s im Phaidros, Zeitschr. f. d. Gymnasialw. 65 (1911), 385–410. H. Alline, Rev. de philol. 35 (1911), 203 f. (Plat. Phaedr. 246 a b, 246 e–247 a bei Psellos). Henr. Weinstock, De Erotico Lysiaco (Plat. Phaedr. 231–234 c), Monast. Guestf. 1912, Diss. Car. Barwick, De Platonis Phaedri temporibus in: Comment. philol. Jenenses vol. 10 fasc. 1, Lipsiae 1913. J. Stenzel, Über Pl.s Lehre von der Seele, zur Erklärung v. Phaedr. 245 c ff., Festschr. z. Jahrhundertfeier d. Univ. Breslau, Breslau 1911, 85–92. V. Potempa, D. Phaidros in d. Entwickl. d. Ethik u. d. Reformgedanken Pl.s, Breslau 1913, Diss. H. v. Arnim, Zur Abfassungszeit von Pl.s Phaidros, Zeitschr. f. d. österr. Gymn. 64 (1913), 97–127. K. Barwick, Zum Phaidrosproblem, ebenda 818–835. H. v. Arnim

(gegen Barwick), ebenda 835—850. G. Zuccante, Isocrate e Pl. a proposito d'un giudizio del „Fedro“, Rendic. d. R. istit. Lomb. di sc. e lett. ser. 2, 44, 533—549. Die Phaidrosstelle wird auch in der weiteren Literatur über das Verhältnis von Pl. zu Isokrates berührt (s. o. S. 65*. 78*. 96*). Den Ἐρωτικός d. Lysias im Ph. bespricht W. Süß, Ethos, 11 f., die Stellung des Dialogs zur Rhetorik K. Mras, Wiener Studien 36 (1914), 295 ff. — M. Pohlenz, Aus Pl.s Werdezeit, S. 326 ff. (setzt den Ph. vor Symposion [und Lysis]). H. v. Arnim, Pl.s Jugenddial. u. d. Entstehungszeit des Phaidros, S. 155 ff. (s. o. S. 82*). Const. Ritter, Die Abfassungszeit des Phaidros, ein Schibboleth der Platonerklärung, Philol. 73 (1914), 321—373. O. Immisch, Neue Wege d. Platonforschung, Neue Jahrb. f. d. klass. Altert. usw. 35 (1915), 545—572. — Kritisch-exegetische Beiträge: Fr. Blass, Krit. Bemerkungen zu Platons Phaidros, Hermes 36 (1901), 580—596 (auf Grund der Rhythmik). L. Parmentier, Platon Phèdre 257 D, Revue de l'instruct. publ. en Belgique 44, 257—259. Derselbe, L'adiectif ἐξάντης (Plat. Phèdre 244 E), Revue de philol. 26 (1902), 354—359. H. Richards, Class. review 21 (1907), 197 ff. (über Phaidros 244 C). J. C. Vollgraff, Coniectanea in Plat. Phaedrum, Mnemos. 37 (1909), 433—445. Joa. Vahlen, Varia (darunter zu Plat. Phaedrus 236 a), Hermes 45 (1910), 301. H. G. Viljoen, Emend. in Pl.s Phaidr., Class. quart. 8 (1914), 7.

Theaitetos: L. G. Dissen, De arte combinatoria in Plat. Theaet., in Dissens Kl. Schr., Götting. 1830, S. 151—160. Max Schneidewin, Disquis. philos. de Pl. Theaeteti parte priore specimen, Götting. 1865, Diss. Osc. Schulze, Der platon. Wissensbegr. im Dialog Theaitet, Naumburg 1873, Pr. J. Kreienbühl, Neue Untersuchungen über den Theaitet des Platon, Luzern 1874, Pr. E. Schnippel, Die Widerlegung der sophist. Erkenntnistheorie im platon. Theaitet, Gera 1874, Pr. Fr. Schultess, Die Abfassungszeit des platon. Theaitet, Straßb. 1875. H. Schmidt, Krit. Kommentar zu Platons Theaitet, Jahrbb. f. klass. Philol. Suppl. 9 (1877), 403—465; auch separat Leipzig 1877. Derselbe, Exegetischer Kommentar zu Pl.s Th., Jahrbb. f. klass. Philol. Suppl. 12 (1881), 77—190; auch separat Leipzig 1880. H. Credé, Die Kritik der Lehre des Protagoras in Pl.s Th., Offenbach 1880, Heidelberger Diss. F. Michelis, Pl.s Th. mit spezieller Bez. auf den Kommentar von Dr. H. Schmidt —, sowie auf Cartesius' Meditationen u. Kants Krit. d. reinen Vernunft als Grundlage einer richtigen Erkenntnislehre bearb., Freib. i. Br. 1881. S. auch das zu § 41 zitierte Werk von Peipers. Theod. Bergk, Wann ist Pl.s Th. abgefaßt? in: Fünf Abhandl. zur Gesch. der griech. Ph. u. Astronomie, Lpz. 1883. S. dazu F. Kroier, Zu Pl.s Theaetet u. Th. Bergks Abhandl.: „Wann ist usw.?“, Wien 1894, Pr. J. Horowitz, Über Pl.s Theait., seine Bedeut. u. Stellung innerhalb der platon. Lehre und seine Abfassungszeit, Thorn 1884, Pr. E. Zeller, Über d. zeitgeschichtlichen Beziehungen des platon. Theaitet, Sitzungsber. d. Berl. Akad. 1886, 631 bis 647 = Kl. Schr. I 348—368. M. Jeziniecki, Über die Abfassungszeit der plat. Dial. Theaitet u. Sophistes, mit Einleitung über die Versuche der Gelehrten, die Zeitfolge platon. Schriften zu bestimmen, Lemberg 1887, Pr. C. Würz, Die sensualist. Erkenntnisl. der Sophisten u. Pl.s Widerlegung ders., Trier 1888, Pr. Const. Ritter, Gedankengang u. Grundanschauungen von Pl.s Th., in: Untersuchungen über Pl., Stuttg. 1888. P. Natorp, Aristipp in Pl.s Th., Arch. f. Gesch. d. Ph. 3 (1890), 347—362. E. Rohde, Die Abfassungszeit des plat. Th., Jahrbb. f. klass. Philol. 123 (1881), 321 ff.; 124 (1882), 81 ff.; Philol. 49 (1890), 230 ff.; 50 (1891), 1 ff.; 51 (1892), 474 ff.; sämtliche Artikel abgedr. in Rohdes Kl. Schriften, Tüb. u. Lpz. 1901, I, 256—308, gegen Köstlin u. Zeller. E. Zeller, Die Abfassungszeit des plat. Th., Arch. f. Gesch. d. Ph. 4 (1891), 189—214 = Kl. Schr. I 473—498. Derselbe, Noch ein Wort über die Abfassungszeit des plat. Th., ebd. 5 (1892), 289—301 = Kl. Schr. II 20—32. H. Rick, Neue Untersuchungen üb. den plat. Th., Mülheim a. Rh. 1891, Pr., Fortsetzung Kempen a. Rh. 1896, Pr. W. Brinkmann, Die Erkenntnistheorie in Pl.s Theaitet, Bergedorf 1896, Pr. P. Natorp, Untersuchungen über Pl.s Phaidros u. Theaitet, Arch. f. Gesch. d. Ph. 12 (1899), 1—49; 159—186; 13 (1900), 1—22. Auf die Abfassungszeit des Phaidros u. Theaitet geht: Susemihl, Neue platonische Forschungen, 1. Stück, Univ.-Pr., Greifsw. 1898; das 2. Stück, Rhein. Mus. 53 (1898), 448—459; 526—540, auf das Verh. d. Theaitet zur Schrift des Protagoras. A. Brandstätter, Das Wissen nach Pl.s Dialog Th., Salzb. 1900, Pr. S. Knospe, Aristipps Erkenntnistheorie im platon. Theaitet, Großstrelitz 1902, Pr. A. Chiappelli, Über die Spuren einer doppelten Redaktion des platon. Theaitet, Arch. f. Gesch. d. Ph.

17 (1904), 320—333. K. Schirlitz, Der Begriff der δόξα in Platons Theaitetos, Tl. I, Stargard i. P. 1905, Pr. Ernst Stoelzel, D. Behandlung d. Erkenntnisproblems im plat. Theätet, Tl. I: Gedankengang u. Analyse d. Behandlung des Problems bis zum Ende der ersten Definition, Berlin 1908, Diss. Derselbe, Die Behandlung d. Erkenntnisproblems bei Pl.; eine Analyse des plat. Theätet, Halle 1908. F. C. S. Schiller, Plato or Protagoras? Being a critical examin. of the Protagoras speech in the Theaetetus with some remarks upon error, London 1908. W. J. Alexander, The aim and results of Plato's Theaetetus, Studies in honour of B. L. Gildersleeve, Baltimore 1902, S. 169—180. J. Eberz, Die Tendenzen d. plat. Dialoge Theaitetos, Sophistes, Politikos, Arch. f. Gesch. d. Philos. 22 (1909), 252—263; 456—492. Jos. Geyser, Das Verhältnis von αἴσθησις und δόξα in dem Abschnitt 151e—187a von Platons Theätet, in: Studien z. Gesch. d. Philos., Festg. zum 60. Geburtstag Cl. Baeumker gewidmet, Münster i. W. 1913, S. 1—23. — Exeget.-krit. Einzelbeiträge: R. D. Archer-Hind, Plat. Theaet. 179E—180A, Journ. of Philol. 28 (1903), 15. L. Laloy, Notes sur le „Théétète", Rev. de philol. 26 (1902), 158—163. H. Richards (zu p. 167c), Class. quarterly 2 (1908), 93. A. Diès, Platonica (zu Th. p. 166 f.), Rev. de philol. 37 (1913), 62 bis 69. — S. auch Schirlitz unter dem Dialog Gorgias. — Über den Mathematiker Theaitetos, nach dem der Dialog benannt ist, handelt Eva Sachs, De Theaeteto Atheniensi mathematico, 1914, Berliner Diss.

Parmenides: Frid. Guil. Gust. Suckow, De Pl. Parmenide, Vratisl. 1823, Diss. Ed. Zeller in den „Plat. Studien". Kuno Fischer, De Parm. Plat., Stuttg. 1851. Daß dieser Dialog nicht von Platon, sondern von einem Megariker verfaßt worden sei, sucht Socher darzutun in seiner oben S. 80* angeführten Schrift; daß derselbe nicht von Platon, sondern von einem zum Skeptizismus sich hinneigenden Platoniker stamme, Ueberweg in den platonischen Untersuchungen, S. 176 ff., und besonders in der Abhandlung „der Dialog Parm." in den Jahrbb. f. klass. Phil. 89 (1863), 97—126, wie auch Schaarschmidt und Werner Luthe, De Parm. qui Platoni tribuitur, Monasterii 1867, Diss. Die Unechtheit behauptet auch C. Huit, De l'authenticité du P., Paris 1873. Die Echtheit suchen darzutun: Deuschle in den Jahrbb. f. klass. Philol. 85 (1862), 681 bis 699. Neumann, De Platonico quem vocant Parmen., Berlin 1863, Diss. Franz Susemihl, Einleit. zu seiner Übers. des Parm. in der Metzlerschen Samml. Vgl. Mehring, Die griech. Dialektik in ihrem Höhepunkte, Zeitschr. f. Philos. 45 (1864), 11—49; 173—204 (wo der unhaltbare Versuch gemacht wird, den Dialog dem Aristoteles zu vindizieren); ferner Schramm, Über Pl.s Dial. P., Bamberg 1869, Pr. Ant. Frz. Schultze, Gedanken über Pl.s P., Rostock 1870, Diss. K. Chr. Planck, Über die Bedeut. u. Echtheit des plat. P., N. Jahrbb. f. Ph. 105 (1872), 433—463; 529—561. O. Apelt, Untersuch. üb. d. P. des Pl., Weimar 1879. K. Göbel, Über d. plat. P., Gütersloh 1880. v. Kirchmann, Über Pl.s P., Philos. Monatsh. 17 (1881), 1—27. A. Keil, Über den plat. Dial. Parm., Stolp 1884, Pr. K. Schirlitz, D. Pl.s Parmenide, Neustettin 1884, Pr. R. Jecht, Welche Stellung nimmt der Dialog Parmenides zu der Ideenlehre Platons ein? Görlitz 1885, Pr. W. Ribbeck, Über Pl. P., Philos. Monatsh. 23 (1886), 1—35, der zu erweisen sucht, daß ein Aristoteliker der Verf. des Parm. sei. Ch. Waddington, Le Parm. de Pl.; mém. lu à l'Acad. des scienc. mor. et polit. en 1888, abgedr. in des Verf. Buch: La philos. ancienne et la crit. histor., Paris 1904, 145—175. F. Tocco, Del Parmenide, del Sofista e del Filebo, Studi ital. di filol. class. 2 (1894), 391—469, auch gesondert her. Firenze 1893. A. E. Taylor, On the interpretation of Pl.s Parmenides, Mind N. s. 5 (1896), 297—326; 483—507; 6 (1897), 9—39. E. Raab, Bemerkungen z. d. erst. T. d. P., Schweinf. 1899, Pr. J. Eberz, Die Einkleidung des platon. Parmenides, Arch. f. Gesch. d. Ph. 27 (1904), 81—95. Wilh. Dietrich, Der plat. Dial. P. u. die Ideenlehre, Erlangen 1910, Diss. Ad. Dyroff, Zu Pl.s P., Festg. f. Mart. v. Schanz, Würzburg 1912, S. 83—158. P. Schmitfranz, Die Gestalt d. plat. Ideenlehre in d. Dialogen „P." u. „Sophistes", Philos. Jahrb. d. Görresges. 26, 125—145. V. Brochard, La théorie platon. de la participation d'après le Parm. et le Sophiste, in des Verf. Études etc. (oben S. 12*). Const. Ritter (Inhaltsdarstellung) oben S. 81*.

Sophistes: Die Unechtheit des S. u. des Politikos sucht Schaarschmidt zu erweisen: Sind die beiden dem Pl. zugeschriebenen Dialoge Sophistes und Politikos echt oder unecht? Rhein. Mus. 18 (1863), 1—28; 19 (1864), 63—96;

dagegen vgl. M. Hayduck, Über die Echtheit des Soph. u. Pol., I, Greifsw. 1864, G.-Pr., und Ed. Alberti, Über die Frage nach der Echtheit oder Unechtheit der dem Pl. zugeschriebenen Dialoge Soph., Politikos u. Kratylos, Rhein. Mus. 21 (1866), 180—209; andererseits aber wiederum Schaarschmidt in: Samml. der platon. Schriften, S. 181—245. Paul Deussen, De Platonis Sophista, Marburgi 1869, Diss., wo in Note 1 und 2 die auf den Soph. bezügliche Literatur (Monographien und Stellen in umfassenderen Werken) zusammengestellt ist. Robert Pilger, Die Athetese des platon. Sophistes, Berlin 1869, Gymn.-Progr. Karl Waldfogl, Über den platon. Dial. „Der Sophist", oder „Vom Sein", Rostock 1870, Diss. K. Uphues, Elemente d. plat. Philosophie, auf Grund d. platon. Sophistes und mit Rücksicht auf die Scholastik entwickelt, Soest 1870. Derselbe, Die philos. Untersuchungen d. platon. Dialoge Sophistes u. Parmenides, im Auszuge dargest. u. mit Erläuter. begleitet, Münster 1875, Diss. (s. auch unter dem Kratylos). H. Petersen, De Sophistae, dialogi Platonis, ordine, nexu, consilio, Kiel 1871, Pr. Ch. Huit, Le Sophiste est-il l'oeuvre de Platon? Séanc. et trav. de l'Ac. des scienc. mor. et polit., 1879 u. 1880. Panck, Gliederung und Inhalt des plat. S., Stralsund 1876, Pr. Ernst Appel, Zur Echtheitsfrage des Dialogs S., Arch. f. Gesch. d. Ph. 5 (1892), 55—60. O. Apelt, Pl.s S. und die Ideenl., Jahrbb. f. klass. Phil. 145 (1892), 529—540; ders., Die Definition des *ON* in Pl.s Soph., Jahrbb. f. klass. Philol. 151 (1895), 257—272; derselbe, Pl.s Soph. in geschichtl. Beleuchtung, Rhein. Mus. 50 (1895), 394—452, abgedr. in d. Verf. Plat. Aufsätzen, Leipz. u. Berl. 1912, 238—290. Const. Ritter, Bemerkungen zum Sophistes, Arch. f. Gesch. d. Ph. 10 (1897), 478—503; 11 (1898), 18—57 (wieder abgedr. in des Verf. Neuen Untersuch. über Pl., München 1910, 1—65); 159—186. P. Hensel, Zu Pl.s Sophist., Festschr. f. Gomperz S. 61—66. Aug. Diès, La définition de l'être et la nature des idées dans le Sophiste de Pl., Paris 1909 (Coll. histor. des grands philosophes). L. Rougier, La correspondance des genres du Sophiste, du Philèbe et du Timée, Arch. f. Gesch. d. Philos. 27 (1914), 305 ff. *Kritisch-exegetisches:* H. Jackson, On some passages in Pl.'s Sophist (218e, 225a, 244c), Journ. of philol. 32 (1913), 136. J. Cook Wilson, Class. quarterly 7 (1913), 52 f. (zu 244 c). S. auch Eberz unter dem Theaitet S. 98*, Tocco unter dem Parmenides S. 98*. Const. Ritter (Inhaltsdarstellung) oben S. 81*.

Politikos: Ch. Huit, Études sur le Politique attribué à Pl., Séances et trav. de l'Acad. d. sciences mor. et polit. N. S. 28 (1887), 569—623; 29 (1888), 167—201. L. G. Myska, Über das Verhältnis des von Pl. im Pol. entwickelten Staatsbegriffes zu der Stellung desselben in der Politeia u. den Nomoi, Allenstein 1892, Pr. B. Diederich, Die Gedanken der plat. Dialoge Politikos u. Republik, Jahrbb. f. klass. Philol. 151 (1895), 577—599; 680—694. Const. Ritter, Pl.s Politicus, Beiträge zu seiner Erklärung, Ellwangen 1896, Pr., abgedr. in des Verf. Neuen Untersuch. über Pl. S. 66—94. W. J. Goodrich, Plat. Politic. 269e bis 270a, an allusion to Zoroastrianism, Class. rev. 20 (1906), 208 f. E. Bignone, Pl. Pol. 266b f., Boll. di filol. class. 18 (1911), 53—55. Die Stelle von der Friedfertigkeit der Tierwelt 271 d f. berührt in weiterem Zusammenhange S. Sudhaus, Rhein. Mus. 56 (1901), 47 f. B. C. Stephanides, Die Stellung von Pl.s Politikos zu seiner Politeia und den Nomoi, Heidelberg 1913, Diss. Siehe auch Eberz unter dem Theaitet S. 98*, Schaarschmidt, Hayduck, Alberti unter dem Sophistes. Const. Ritter (Inhaltsdarstellung) oben S. 81*.

Philebos: Auch ihn sucht Schaarschmidt als unecht zu erweisen. Gegen ihn argumentiert L. Georgii, N. Jahrbb. f. Phil. u. Päd., 97 (1868), 297—325. F. A. Trendelenburg, De Pl. Philebi consilio, Berol. 1837. Fr. Susemihl, Über die Gütertafel im Phil., Philol. Suppl. 2 (1863), 97—132. R. Hirzel, De bonis in fine Ph. enumeratis, Lips. 1868, Berl. Diss. H. Siebeck, De doctrina idearum qualis est in Platonis Philebo, in: Quaestiones duae de philosophia Graecorum, Hal. 1872, Diss. Gust. Schneider, Die Ideenlehre in Platons Philebos, Philos. Monatsh. 10 (1874), 193—218, jetzt verändert in: Platon. Metaph.; ders., Beiträge zur Erklärung des Ph., Gera 1883, Pr. G. F. Rettig, Über *αἰτία* im Phileb., Ztschr. f. Philos. u. philos. Kr. 72 (1878), 1—43. Aless. Chiappelli, Del vero senso dell' *αἰτία* nel Filebo Platonico, La filos. delle scuole Italiane 22 (1880), 197—223. W. H. Thompson, Introductory remarks on the Phil., Journ. of Philol. 11 (1882), 1—22. K. Reinhardt, Der Philebos des Pl. u. des Aristot. nikomach. Eth., G.-Pr., Bielefeld 1878. C. B. Spruyt, Over de beteekenis der woorden *ἄπειρον* en *πέρας* in Pl.s Ph., Verslagen en Mededeelingen d. Koninkl.

Ak., Amsterd. 1885. C. Huit, Études sur le Philèbe, Par. 1886. H. Hoffmann, Pl.s Ph. erläutert u. beurteilt, Offenburg 1888, Pr.; derselbe, D. platon. Ph. über d. Ideenl., Arch. f. Gesch. d. Ph. 4 (1891), 239—242. F. Bölte, Pl.s Standp. im Ph., Bonner Studien R. Kekulé gewidmet, Berl. 1890, 158—165. O. Apelt, Die neueste Athetese des Phil., Arch. f. Gesch. d. Ph. 9 (1896), 1—23 (gegen Horn, Platonstudien, S. 359—408). Ferd. Horn, Zur Philebosfrage, Arch. f. Gesch. d. Ph. 9 (1896), 271—297. J. M. Schulhof, Notes on the ontology of the Philebus, Journ. of philol. 28 (1903), 1—14. O. Apelt, Zu Pl.s Philebos, Rhein. Mus. 55 (1900), 9—17. J. Eberz, Über den Philebos des Platon, Würzburg 1902, Diss. A. Döring, Eudoxos v. Knidos, Speusippos u. der Dialog Philebos, Viertelj. f. wiss. Philos. 27 (1903), 113—129. G. Rodier, Remarques sur le Philèbe, Rev. des études anciennes 1900, 281—303. C. Ritter, Bemerkungen zum Philebos, Philol. 62 (1903), 489—540, abgedr. in d. Verf. Neuen Unters. üb. Pl. S. 95—173. K. Harth, Pl.s Philebos, Magdeb. 1908, Pr. *Kritisch-exegetische Einzelbeiträge:* R. D. Archer-Hind, Note on Pl. Phileb. 15 a b, Journ. of philol. 27 (1901), 229—231. R. G. Bury, Plato Philebus 15 A B, Arch. f. Gesch. d. Philos. 21 (1908), 108 f. J. Lachelier, Note sur le Ph., Rev. de Métaph. etc. 10 (1902), 218—224. D. Mason, Note on Pl. Phil. 31 c, Class. quart. 3 (1909), 13 ff. C. Wilson, ebenda 125 f. (zu 31 c). P. Shorey, Class. philol. 3, 343. S. auch Friedrichs beim Dial. Gorgias S. 89*, Rougier beim Sophistes S. 99*. Const. Ritter (Inhaltsdarstellung) oben S. 81*.

Timaios: (außer Boeckhs, Stallbaums, Martins [Études sur le Timée de Platon, 2 Bde., Paris 1841], Steinharts usw. Abhandlungen) J. Ladevi-Roche, Le vrai et le faux Platon ou le Timée démontré apocryphe, Bordeaux 1867. Gumlich, Zur Würdigung u. zum Verständnis des Tim., G.-Pr., Berlin 1869. E. Hiller, De Adrasti Peripatetici in Plat. Timaeum commentario, Rhein. Mus. 26 (1871), 582—589. Aug. Hopf, Üb. die Einleit. des Timaios, Pr. der Studienanstalt in Erlangen, 1884. Jul. Graham, Interpretation of the Timaeus, in: The Platonist, 1887, S. 435—441; 455—464; 505—516; 636—642. P. Rawack, De Platonis Tim. quaestiones crit. I, Berl. 1888, Diss., vollständig ebendort als Buch. Sartorius, Ruht oder bewegt sich die Erde im Timaios? Zeitschr. f. Philos. u. philos. Krit. 93 (1888), 1—25. Th. Häbler, Über zwei Stellen in Platons Timaios und im Hauptwerke von Coppernicus, Grimma 1898, Pr.; dazu Berlin. philolog. Wochenschr. 1911, 1176. J. C. Wilson, On the interpretation of Pl. Timaeus, London 1889. Derselbe (zu Tim. 37 c), Journ. of philol. 32 (1913), 123 f. 166. M. E. Hirst (zu Tim. 37 c), Class. philol. 8 (1913), 93. C. Giambelli, Sul passo interpolato di Platone Timeo p. 42 B, Bollet. di filol. class. 8, 131—135. C. Ritter, Timaios cap. I, Philol. 62 (1903), 410—418, abgedruckt in des Verf. Neuen Untersuch. über Pl., S. 174—182. E. Diehl, Der Timaiostext des Proklos, Rhein. Mus. 58 (1903), 246—269. J. Eberz, Die Bestimmung der von Pl. entworfenen Trilogie Timaios, Kritias, Hermokrates, Philol. 69 (1910), 40—50. E. Bignone, Il pensiero Platonico e il Timeo, Atene e Roma N. 139/40, 215—244. Die Person d. Hermokrates im Timaios berühren H. Stein, Rhein. Mus. 55 (1900), 564 und J. Steup ebenda 56 (1901), 460 f. Rougier s. S. 99*. Vgl. über Staat u. Tim. auch unten zu §§ 43 u. 42. Const. Ritter (Inhaltsdarstellung) oben S. 81*.

Kritias: O. Kern, Zu der platonischen Atlantissage, Arch. f. Gesch. d. Philos. 2 (1889), 175 ff. F. Sander, Über die platon. Insel Atlantis, Bunzlau 1893, Pr., wiederh. in des Verf. Buche Deo patriae litteris, Ges. Vortr. u. Aufs. I, Breslau 1894. G. Demm, Ist die Atlantis in Platons Kritias eine poetische Fiktion? Straubing 1905, Pr. Ph. Négris, La question de l'Atlantis de Platon, Paris 1905. G. Wörpel, Hat Platos Atlantis existiert? Kieler Zeitung Nr. 23 371 (vgl. Herm. Singer, Frankf. Zeitung, 6. April 1913). Frid. Kluge, De Plat. Critia, Halis 1909, Diss. H. Philipp, Zur Chonologie d. platon. Dialoges Kritias, Berl. philol. Wochenschr. 1913, 1119 f. K. T. Frost, The Critias and Minoan Crete (zum Atlantismythos), Journ. of Hell. Stud. 33 (1913), 189 ff. S. auch Eberz, Stein und Steup unter dem Dialog Timaios. Const. Ritter (Inhaltsdarstellung) oben S. 81*.

Nomoi: Über die N. handeln: A. Boeckh, Comm. in Plat. qui fertur Minoëm eiusdemque libros priores de Legibus, Hal. 1806. Carl Dilthey, Pl. libr. de legibus examen, quo iure Platoni vindicari possint, Gott. 1820. Ed. Zeller, der in den „Platon. Studien" die Echtheit bezweifelt, dieselbe jedoch

in der „Phil. d. Gr.“ anerkennt; ferner Susemihl, Steinhart, Schaarschmidt usw.; Oncken, Staatsl. d. Arist., S. 194—199. G. Teichmüller, Fehde des Isokrates gegen Aristoteles und gegen die platon. Gesetze, in: Literar. Fehden I S. 259—285. I. Bruns, De legum Platonicarum compositione quaestiones selectae, Bonn 1877; derselbe, Pl.s Gesetze vor und nach ihrer Herausgabe durch Philippus von Opus, Weimar 1880. Theod. Bergk, Pl.s Gesetze, in: Fünf Abhandlungen zur Gesch. d. griech. Ph. und Astron., Lpz. 1883. E. Praetorius, De legg. Platonicis a Philippo Opuntio retractatis, Bonn 1884, Diss. Fr. Blass, Naturalismus und Materialismus in Griechenland zu Pl.s Zeit, Kiel 1887 (die „Gesetze“ für Dionys II. von Syrakus verfaßt, um durch ihn praktisch eingeführt zu werden). J. Tiemann, Krit. Analyse von B. 1 u. 2 d. platon. Gesetze, Osnabrück 1888, Pr. (gegen Bruns, der in den betreffenden Büchern zwei unabhängig voneinander entstandene Entwürfe erkennt, die nicht in innere Übereinstimmung miteinander gebracht sind. Vgl. dazu E. Zeller, Arch. f. Gesch. d. Ph. 2 [1889], 695 ff.). Const. Ritter, Pl.s Gesetze, Darstellung des Inhalts, Lpz. 1896; ders., Pl.s Gesetze, Kommentar zum griech. Text, Lpz. 1896 (genau und gründlich; sehr nützliche Register). M Krieg, D. Überarbeit. d. platon. Gesetze durch Philipp von Opus, Heidelb. 1896, Diss. M. Pantazes, *Τεκμήρια τοῦ νόθου τῶν Πλάτ. νόμων ἐκ τοῦ γ' βιβλίου καὶ ἐπανορθωτικὰ εἰς αὐτό*, *'Αθηνᾶ* 13, 2—4, p. 143—213. J. Rentzsch, De *δίκη ψευδομαρτυριῶν* in iure Attico comparatis Platonis imprimis legum libris cum orationibus Atticis, Lips. 1901, Diss. Th. Gomperz, Platon. Aufsätze III. Die Komposition der „Gesetze“, Sitzungsber. d. Wiener Akad. 1902. Fr. Blass, Über die Zeitfolge von Platons letzten Schriften, in: Apophoreton, Festschr. d. Graeca Halensis zur 47. Philologenversamml., Berlin 1903, S. 52—66 (nimmt den vom Verf. in seiner Kieler Schrift [s. oben] geäußerten Gedanken wieder auf: die Gesetze „sind für Sizilien bestimmt und alsbald begonnen, als Pl. sich [366] den Dingen dort zu widmen anfing“. Die Gesetze sind nach Bl. nicht, wie gewöhnlich angenommen wird, Pl.s letztes Werk). Car. Richter, De legum Platonicarum libris I II III, Gryphiae 1912, Diss. J. O. Eberz, Pl.s Gesetze u. die sizil. Reform, Arch. f. Gesch. d. Philos. 25 (1912), 162—174. O. Apelt, Zu Platons Gesetzen, Jena 1907, Progr. A. Hoffmann, De Platonis in dispositione Legum consilio, Greifswald 1907, Diss. J. Schulte, Quomodo Plato in Legibus publ. Athen. instituta respexerit, Münster 1907, Diss. Fr. Döring, De legum Platonicarum compositione, Lipsiae 1907, Diss. Leop. Schröer, Die allgem. strafrechtl. Grundsätze in Pl.s Gesetzen, Münster 1910, Diss. K. Lincke, Die Anfänge d. Kultur; ein Stück plat. Geschichtsphilosophie (nach den Gesetzen B. 3 u. 4), Ztschr. f. d. Gymnasialw. 66 (1912), 718—725. Joh. Ferber, Der Lustbegriff in Pl.s Ges., Neue Jahrb. f. d. klass. Altert. usw. 31 (1913), 338—349. V. Brochard, Les Lois de Pl. et la théorie des idées, in des Verf. Études usw. (oben S. 12*). P. Shorey, Pl.s Laws and the unity of Pl.s thought I, Class. philol. 9 (1914), 345 ff. S. auch die zur Politeia angeführte Arbeit von Lombard. *Kritisch-exegetische Beiträge:* D. Peipers, Quaest. crit. de Pl. leg., Gott. 1863, Diss. Konst. Horna, Philol. 65 (1906), 156 f. (zu 794 a b). S. Arvanitopullos, *'Εφημ. ἀρχαιολ.* 1909, 43 f. (zu 947 b—e). W. R. Paton, Notes on Pl. Laws I—VI, Class. quart. 3 (1909), 111—113. U. v. Wilamowitz-Moellendorff, Lesefrüchte, Hermes 45 (1910), 398 ff. (zu 734 e ff.; berührt auch die allgemeine Frage der Komposition der „Gesetze“ S. 404 ff.; erklärt sich gegen die zeitliche Ansetzung des Kritias nach den Gesetzen, S. 405 Anm. 1). Franz Boll, Arch. f. Religionswiss. 13 (1910), 575 (zu 914 b).

Epinomis: s. unten S. 102*.

Zweifelhaftes und Unechtes.

Im allgemeinen s. W. A. Heidel unten S. 105* unter: *Vermischte Beiträge.*

A. In die thrasyllischen Tetralogien aufgenommen, aber

a) schon von antiken Kritikern angezweifelt oder verworfen:[1])

Kleinerer Alkibiades: B. Andreatta, De libro qui Alcibiadis secundi nomen in fronte gerit Platoni abiudicando disput., Trient 1870, Pr. E. Bickel,

---

[1]) Die angebliche Verwerfung des Phaidon durch Panaitios und die Athetese der Politeia und der Nomoi durch Proklos bleiben hier unberücksichtigt.

Ein Dialog aus d. Akademie des Arkesilaos, Arch. f. Gesch. d. Philos. 17 (1904), 460—479 (sucht mit im ganzen wenig einleuchtenden Gründen wahrscheinlich zu machen, daß der II. Alkibiades in der Schule des Arkesilaos entstanden sei und diesem Umstande die Aufnahme in das Korpus der Tetralogien zu verdanken habe. Die Annahme antikynischer Polemik, auf die B. Gewicht legt, scheint mir nur für den Abschnitt über *ἄφρονες μαινόμενοι* 139 d ff. nahe zu liegen). Derselbe, Platon. Gebetsleben, ebenda 21 (1908), 535—554 (setzt S. 539 ff. die Verwerfung des Gebetes um Einzelgüter [Alc. II 141 a ff.] zu hedonistischer Literatur in Beziehung). Über sprachliche Abweichungen des Dialogs von den sicher plat. Schriften Ritter, Unters. über Pl. S. 88, Usener, Unser Platontext, Nachr. d. Ges. d. Wiss. zu Gött. 1892 S. 48 f. = Kl. Schr. III 127 f. (der Verf. des Dialogs Nordgrieche). Henr. Brünnecke, De Alc. II qui fertur Plat., Gott. 1912, Diss. (handelt eingehend über Komposition, Quellen, Vorbilder u. Tendenz der Schrift, die vom Verfasser bekämpften Gegner und das Verhältnis des Werkchens zu anderen echten und unechten [Theages, Alkib. I, Erasten] Schriften des platon. Korpus; hält den Alkib. II für nach Begründung der aristotelischen Schule [335] vor dem Theages entstanden).

Hipparch: U. v. Wilamowitz-Moellendorff, Aristot. und Athen. I 118 ff. schließt sich der allgemeinen Verwerfung des Werkes an, wendet sich aber gegen die Annahme unmittelbarer Beziehungen von Hipp. 229 b zu Aristot. civ. Athen. 16, 7. Dagegen erkennt Jos. Pavlu, Die pseudo-platon. Zwillingsdialoge Minos u. Hipparch, Wien 1910. Pr. (hier S. 1 ein kurzer Abriß der Geschichte des Problems) in der Hipparchstelle eine Polemik gegen Aristoteles (beachtenswert, scheint mir aber nicht so sicher, wie Raeder, Berl. philol. Wochenschrift 1911, 1019, annimmt) und vermutet, daß die Schrift nicht lange nach 320 vor Chr. von einem Anhänger der Akademie verfaßt wurde. Einzelbeitrag: H. Jackson, Class. rev. 15 (1901), 375 (zu p. 230 a).

Erastai (Anterastai): Guil. Werner, De Anterastis dialogo Pseudoplatonico, Darmstadiae 1912, Gießener Diss. (hier S. 1 ff. die frühere Literatur), kommt zu dem Ergebnis, daß der Dialog nach dem Tode des Xenokrates (315/4), aber vor der Wirksamkeit des Arkesilaos verfaßt wurde, und findet, daß die Schrift ihrer Tendenz nach gut in die Zeit Polemons passe. S. auch Brünnecke unter dem Kleineren Alkibiades.

Epinomis: Über die sprachliche Übereinstimmung mit sicher platonischen Schriften C. Ritter, Unters. über Pl. S. 91 f., über die sachliche Übereinstimmung Krieg, Die Überarbeitung der platon. Gesetze (s. o. S. 101*) S. 14. Gleichwohl haben die wenig besagende antike Tradition über die Beziehungen des Philippos von Opus zu dem Werke und die ungenügend begründete Athetese des Proklos bei den meisten Neueren den Glauben an die Echtheit nicht aufkommen lassen. Ausnahmen machen Th. Gomperz, Griech. Denker II¹, 563 f., Hans Raeder, Pl.s philos. Entw. S. 413 ff., Herm. Reuther, De Epinomide Platonica, Lips. 1907, Diss. Anders urteilt unter einem neuen Gesichtspunkt O. Immisch, Philol. 72 (1913), 17. Gegen die Echtheit auch v. Wilamowitz-Moellendorff, Kultur der Gegenwart, Teil 1 Abt. 8³ S. 129. Daß der Verf. der Epinomis orientalische astronomische Theorien kannte, bemerkt F. Cumont, Neue Jahrb. f. d. klass. Altert. usw. 27 (1911), 4. Eine eingehendere Behandlung der Epinomis und ihres Verhältnisses zu Philippos von Opus ist von W. W. Jäger zu erwarten; vgl. Abhandl. d. Berl. Akad. philos.-hist. Kl. 1914, S. XVIII f.

b) ohne antiken Vorgang mit beachtenswerten Gründen[1]) von neueren Kritikern angezweifelt oder verworfen:

Größerer Alkibiades: C. G. Cobet, Platonica, ad Platonis qui fertur Alcibiad. pr., Mnemosyne, Nov. Ser. 2 (1874), 369—385. Frz. Hubad, D. erste Alcibiad., Pr. d. Realgymn. zu Pettau 1876. Benjam. Andreatta, Sull' autenticità dell' Alcibiade primo, Pr. del ginnasio di Roveredo 1876 (letzterer für

[1]) Die Hyperkritik Schaarschmidts u. a. lasse ich außer Betracht.

die Echtheit). R. Hirzel, Aristoxenos und Pl.s erster Alkib., Rhein. Mus. 45 (1891), 419—435. Rudolf Adam. Über die Echtheit und Abfassungszeit des platon. Alcib. I, Arch. f. Gesch. d. Philos. 14 (1901), 40—65 (für die Echtheit). J. Pavlu, Alcibiades prior quo iure vulgo tribuatur Platoni (Dissert. philol. Vindob. vol. 8 pars 1), Wien 1905. H. Arbs, De Alcibiade I qui fertur Platonis, Bonn 1906, Diss. S. auch Brünnecke unter dem Kleineren Alkibiades.

Theages: U. v. Wilamowitz-Moellendorff, Hermes 32 (1897), 103 Anm. 2, stimmt hinsichtlich der Unechtheit des Theages dem allgemeinen Urteil bei; nach seiner Ansicht ist die Schrift nicht vor 370 von einem Verfasser geschrieben, der sich in lebendigem Kontakt mit der sokratischen Gemeinde befand. W. Janell, Über die Echtheit u. Abfassungszeit des Theages, Hermes 36 (1901), 427—439 (setzt den Dialog etwa 369—366 an und hält für den Verfasser einen Sokratiker). Jos. Pavlu, Der pseudoplat. Theages, Wiener Studien 31 (1909), 13—37 (hält den Th. für eine harmlose, auf keinerlei Täuschung berechnete Arbeit eines Schülers, dem der erste Alkibiades [nach Pavlu wahrscheinlich 340/39 verfaßt] bereits fertig vorlag). S. auch Brünnecke unter dem Kleineren Alkibiades, H. Gomperz, Arch. f. Gesch. d. Phil. 19 (1906), 540 ff.

Kleitophon: E. F. Yxem, Über Pl.s Klitopho, Berlin 1846, Pr. G. M. Bertini, Saggio sul Clitophonte dialogo attribuito a Platone, Riv. di filol. 1 (1873), 457—480. R. Kunert, Quae inter Clitophontem dialogum et Platonis Rempublicam intercedat necessitudo, Greifswald 1881, Diss. K. ebenso wie Joël u. Dümmler, Zur Kompos. des platon. Staates (s. o. S. 94*) halten den Kleitophon für platonisch. Dagegen hält Jos. Pavlu, Der pseudoplat. Kl., Znaim 1909, Pr., für wahrscheinlich, daß die Schrift um die Wende des 4. und 3. Jahrhunderts vor Chr. in der aristotelischen Schule entstand. — H. Brünnecke, Kleitophon wider Sokrates, Arch. f. Gesch. d. Philos. 26 (1913), 449. — Zur Kleitophonfrage s. auch die im Jahresber. üb. d. Fortschr. d. klass. Altertumswiss. 96 (1898 I), S. 43 f. besprochenen Arbeiten und v. Arnim, Leben und Werke des Dio von Prusa, Berlin 1898, 256 ff. Über den Kleitophon unter dem Gesichtspunkte der Protreptik und seine Berücksichtigung durch Spätere P. Hartlich, De exhortat. a Graec. Romanisque script. hist. S. 229 ff. 247. 278. 314. 331.

Minos: Aug. Boeckh, Comment. in Platonis qui vulgo fertur Minoem eiusdemque libros priores de legibus, Halae 1806. Jos. Pavlu, Die pseudoplatonischen Zwillingsdialoge Minos und Hipparch, Wien 1910, Pr. (der Verfasser des Minos identisch mit dem des Hipparch, s. o. S. 102*).

Außer den genannten Dialogen werden der *Ion* und der *Größere Hippias* von manchen für unecht gehalten. Auch über den *Menexenos* herrscht keine völlige Übereinstimmung. S. die Literatur oben S. 87*. 90* f.

Die Briefe: Neben älteren Untersuchungen kommen besonders in Betracht: Herm. Thom. Karsten, De Platonis, quae feruntur, epistolis, praecipue tertia, septima, octava, Traj. ad. Rhen. 1864, dessen Verwerfungsurteil H. Sauppe beistimmt in seiner Rec. in den Götting. Gelehrt. Anzeigen, 1866, 881—892. Gust. Rohrer, De septima quae fertur Platonis epistula, Jen. 1874, Diss.; Pars II, G.-Pr., Insterburg 1874. H. Stössel, Epistolae Platonicae et Dionis vita Plutarchea quomodo cohaereant, Cassel 1876. A. Heinrich, Verwertung des siebenten pseudo-platonischen Briefes als Quelle für Pl.s sizilische Reisen, Pr. des Staatsgymn., Cilli 1880. H. Reinhold, De Plat. epistulis, Quedlinburg 1886, sucht die Echtheit sämtlicher Briefe zu erweisen, Christ, Platonische Studien S. 25 ff., die des 13. Ebenso Unger, Philol. 50 (1891), 191 ff. U. v. Wilamowitz-Moellendorff (gegen Echtheit von epist. 13), Hermes 33 (1898), 496. Dagegen Fr. Blass, Rhein. Mus. 54 (1899), 36. H. A. Sill, Untersuchungen über die platon. Briefe, I. T., Prolegomena, Halle 1901, Diss. (Anfänge einer rein histor. Krit. der Briefe). S. auch Ed. Meyer, Gesch. des Altertums, V (1902), S. 500 ff.; dieser hält die Briefe im allgemeinen für echt, jedoch nicht ep. 12 [= Diog. Laert. 8, 80 f.], vgl. Meyer § 826 Anm. Plutarch benutzt nach Meyer § 987 Anm. die Briefe, nicht umgekehrt. R. Adam, Über die Echtheit der platon. Briefe, Berl. 1906, Pr. M. Odau, Quaestionum de septima et octava Platonis epistola capita duo, Regimonti 1906. H. Raeder, Über die Echtheit der platonischen Briefe, Rhein. Mus. 61 (1906), 427—471; 511 bis 542. Fr. Novotný (Ein Beitrag zur Lösung der Frage über die Echtheit

der platon. Briefe), Listy filologické 33 (1906), 193—210; 336—347. Ioan. Bertheau, De Platonis epistula septima, Hal. 1907 (Dissert. philol. Hal. vol. 17 pars 2). Vgl. P. Wendland, Berliner philol. Wochenschr. 27 (1907), 1014 ff. Th. Blunk, De sept. ep. qu. f. Plat. adnominationibus, Greifswald 1906, Diss. R. Adam, Über die platon. Briefe, Arch. f. Gesch. d. Philos. 23 (1910), 29—52 (gibt eine Liste der Entlehnungen aus echten und unechten Schriften des platon. Korpus und verwertet den nach seiner Ansicht echten 7. und den unechten aber zuverlässigen 13. Brief für die Chonologie einiger platon. Dialoge). C. Ritter, Brief 7 u. 8, im Anhange zu des Verf. Kommentar zu den Gesetzen (oben S. 101*) 367—378. Derselbe, Philol. 68 (1909), 332 ff. (über den 13. Brief). Derselbe, Die dem Pl. und Speusippos zugeschriebenen Briefe, in: Neue Untersuchungen über Pl., München 1910, S. 327—424 (13 unecht, danach auch 2 und 6 zu verwerfen; alle drei vielleicht von demselben Verf., dem auch 12 gehören könnte. 4 trägt keine Zeichen der Unechtheit, ist aber vielleicht speusippisch, ebenso möglicherweise 5. Unecht 1 [ungeschickte Fälschung], 11, 14, wahrscheinlich auch 15—18, echt dagegen 3, 7 und 8 bis auf eine größere Interpolation 341 a b—345 c). Vgl. zu Ritters Ergebnissen auch Jos. Pavlu, Berl. philol. Wochenschr. 1911, 543 ff. A. Brinkmann, Ein Brief Pl.s, Rhein Mus. 66 (1911), 226—230 (für die Echtheit des 6. Briefes). O. Immisch, Der erste platon. Brief, mit einer Einleitung über den Zweck und einer Vermutung über die Entstehung der plat. Briefsammlung, Philol. 72 (1913), 1—41 (Die Briefsammlung gilt nach Imm. nicht historischem, sondern dogmatischem Zwecke: die Briefe sollen die Ges. 739 e angekündigte τρίτη πολιτεία ersetzen. Nr. 1 ist nach Imm. ein Brief des Spartaners Dexippos, umstilisiert durch den Historiker Timaios, aus dessen Werk ihn der Sammler entnahm, wieder in der dogmatischen Absicht einer Ergänzung der plat. Staatslehre. Die Sammlung muß also nach Imm. etwa in der ersten Hälfte des 3. Jahrhunderts, zwischen Timaios und Aristophanes von Byzanz, der sie in seine Trilogien aufnahm, entstanden sein). Ferd. Ziemann, De epistularum Graec. formulis sollemnibus quaest. select., Halis Sax. 1910 (Diss. philol. Hal. vol. 18, 4) S. 290 f. (Die Grußformel der platon. Briefe als Indiz ihrer Unechtheit). Der Frage nach der Echtheit der platonischen Briefe im allgemeinen gilt R. Hackforth, The authorship of the Plat. epistles, New York 1913. Die Echtheit und Tendenz des 7. Briefes behandelt M. Pohlenz, Aus Pl.s Werdezeit S. 113—122, der für die platonische Verfasserschaft eintritt und auch die Ausscheidung von Teilen des Briefes als Interpolation bekämpft. Fr. Juroszek, Comment. crit. de Pl. quae feruntur epistolis, Diss. philol. Vind. 11, pars 3, Vind. 1913; dazu Raeder, Berl. philol. Wochenschr. 1915, 744 ff. M. Pieper, Platons 7. Brief, Sitz. d. Philol. Vereins zu Berlin 1914, in Zeitschr. Sokrates 2, 628 ff. P. Shorey, Note on the sixth Platonic epistle, Class. philol. 10 (1915), 87 ff. Über ὅτι und ὡς in Pl.s Briefen handelt F. Novotný, Rhein. Mus. 69 (1914), 742—744. Kritischer Beitrag zu ep. 2, p. 310 C von H. Richards, Class. rev. 16 (1902), 396; zu epist. 2, p. 313 A von J. Burnet, Rhein. Mus. 62 (1907), 312 f.

B. Nicht in die thrasyllischen Tetralogien aufgenommen, von der alten und neueren Kritik verworfen, fraglos unecht:

Einige dieser Schriften versuchte A. Boeckh in der Ausgabe: Simonis Socratici dialogi quatuor etc. (s. o. Text § 40) auf Grund der Angaben bei Diog. Laërt. 2, 122 einem Zeitgenossen des Sokrates, dem Schuster Simon (s. o. § 34 S. 165) zuzuweisen.

Axiochos: Har. Feddersen, Über den pseudoplaton. Dialog Axiochus, Cuxhav. 1895, Pr. O. Immisch, Philol. Studien zu Pl., I, Lpz. 1896 (nach Imm. ist der A. die Schrift eines Akademikers gegen Epikur, aus den letzten Jahren des 4. Jahrhunderts). U. v. Wilamowitz-Moellendorff, Gött. gel. Anz. 1895, 977 ff. A. Brinkmann, Beiträge zur Krit. u. Erklär. des Dial. A., Rhein. Mus. 51 (1896), 441—454. Mart. Meister, De Axiocho dialogo, Breslau 1915, Diss. (Übersicht über die Geschichte der Axiochosfrage. Der Ax. kurz vor Chr. Geburt verfaßt, abhängig von Poseidonios).

Eryxias: O. Schrohl, De Eryxia qui fertur Platonis, Gött. 1901, Diss.

Alkyon: A. Brinkmann, Quaestionum de dialogis Platoni falso adscriptis spec., Bonn 1891, Diss.

Περὶ δικαίου und *Περὶ ἀρετῆς*: Jos. Pavlu, Die pseudoplaton. Gespräche über Gerechtigkeit und Tugend, Wien 1913, Pr.

Ὅροι: Zur Überlieferung H. Mutschmann, Vergessenes und Übersehenes, Berl. philol. Wochenschr. 1908, 1328.

Vermischte Beiträge zu den unechten Schriften: W. A. Heidel, Pseudo-Platonica, Diss. Univ. of Chicago, Baltimore 1896. H. Richards, Platonica IX, *τὰ νοθευόμενα*, Class. quarterly 3 (1909), 15 (zu *Ὅροι, Περὶ δικαίου, Δημόδοκος, Σίσυφος, Ἐρυξίας, Ἀξίοχος*).

Über einen angeblichen *Philosophos* des Platon, den Chalcid. in Tim. S. 128 zitiert, s. A. Dyroff, Blätter f. d. (bayr.) Gymnas. 32 (1896), 18—21. Über die *Διαιρέσεις* s. Mutschmann zu § 47.

Eine besondere Stellung nehmen die *Epigramme* ein, die als Parerga nicht philosophischen Inhaltes keinen Platz in den Tetralogien zu beanspruchen hatten. Vgl. über sie die (ungenügende) Einleitung von Fava in seiner im Texte genannten Ausgabe, der die Epigramme alle als unecht verwirft. Mit größerem Rechte urteilt v. Wilamowitz, daß sie z. T. für echt zu halten seien. Auch auf den „wahrhaft göthischen" Charakter des 24. Epigramms hat v. Wilamowitz sehr mit Recht hingewiesen (Aus Kydathen S. 222. Antigon. v. Karystos S. 48). Weitere Literatur verzeichnet G. Wörpel in der Besprechung des Favaschen Buches, Wochenschr. f. klass. Philol. 1902, 1225. Vgl. auch Reitzenstein, Artikel Epigramm bei Pauly-Wissowa. Knaack, Berlin. philol. Wochenschr. 1895, 1156.

Kritische und exegetische Beiträge *zu verschiedenen Schriften Platons* geben u. a. Th. Gomperz in mehreren Abhandlungen der Sitzungsber. d. phil.-histor. Klasse d. Wiener Akademie (s. dort die platon. Aufsätze und die Beiträge zur Kritik griechischer Schriftsteller [139 (1898), 9 ff.; 143 (1901), 14 ff. u. a.]), U. v. Wilamowitz-Moellendorff, Hermes 40 (1905), 144—146, Herwerden, Naber u. a. in der Mnemosyne (N. S. 34 [1906], 135—147; 317—330; 35 [1907], 118—126; 143—177 u. a.), Richards, Burnet, Bury, Walker, Webb u. a. in zahlreichen Artikeln der Classical review (15 [1901], 25. 110. 295; 16 [1902], 10; 17 [1903], 14. 351; 18 [1904], 432; 19 [1905], 99. 296; 20 [1906], 6. 12. 212, Class. quart. 3 (1909), 15 u. a.), H. Jackson, Journal of philol. 28 (1903), 186 bis 194, K. Horna, Philol. 65 (1906), 156, Nusser, Blätter f. d. Gymnasialschulw. 1904, 341, Gratsiates, *Διορθωτικὰ καὶ ἑρμηνευτικά (εἰς Πλάτωνα)*, *Ἀθηνᾶ* 18, 262, Billia, Vétilles d'un lecteur de Platon, Arch. f. Gesch. d. Philos. 18 (1905), 253—264, Vetchy, Zur Erklärung einiger platon. u. sophokl. Stellen, Wien 1906, Pr., Const. Ritter, Platonica, Philol. 67 (1908), 311—314, I. Bywater, *Ἄτακτα*, Journ. of philol. 31 (1910), 197—206, Aug. Diès, Platonica (zu Theait. und Symp.), Rev. de philol. 37 (1913), 62—69. Zahlreiche Einzelbeiträge in Vahlens Opusc. acad. S. auch oben S. 80* ff.

Zu § 41. Platons Philosophie I: Allgemeines. Dialektik (Metaphysik, Ideenlehre, Zahlenlehre, Erkenntnistheorie). Methodologie. Sprachphilosophie.

Über das *„System" Platons überhaupt* sind außer den schon S. 76* f. angeführten Werken von Tennemann, Karl Friedrich Hermann usw., wie auch den Gesamtdarstellungen von Ritter, Brandis, Zeller, Gomperz noch zu erwähnen: Phil. Guil. van Heusde, Initia philosophiae Platonicae, Traj. ad Rhenum 1827—1836; ed. II, Lugd.-Batav. 1842. C. Beck, Platons Philos. im Abriß ihrer genet. Entwicklung, Stuttgart 1853. A. Arnold, System d. platon. Phil. als Einleit. in das Studium des Plat. u. der Phil. überhaupt, Erfurt 1858 (bildet den dritten Teil von: Plat. Werke, einzeln erklärt u. in ihrem Zusammenhang dargest., Erfurt 1836 ff.). Alfr. Fouillée, La philosophie de Pl., exposit.

hist. et critique de la théorie des idées, Par. 1879, jetzt z. T. in 3., z. T. in 2. Bearbeitung vorliegend: t. I: Théorie des idées et de l'amour, Paris 1904; t. II: Esthétique, morale et religion platoniciennes, Paris 1906; t. III: Histoire du Platonisme et de ses rapports avec le Christianisme, Paris 1909; t. IV: Essais de philosophie platonicienne, Paris 1912. Ch. Bénard, Pl., sa philos., précédé d'un aperçu de sa vie et de ses écrits, Par. 1892. Dav. Peipers, Untersuchungen über das System Platons, I. T.: Die Erkenntnistheorie Platons mit besonderer Rücksicht auf den Theaitet untersucht, Lpz. 1874; ders., Ontologia Platonica, ad notionum terminorumque historiam symbola, Lpz. 1883. Joh. Wolff, Die plat. Dialektik, ihr Wesen und ihr Wert für die menschl. Erkenntnis I, Zeitschr. f. Philos. u. philos. Kritik 64 (1874), 200—253 (zugleich Diss. v. Gött., Halle a. S. 1874); II ebenda 65 (1874), 12—34; 66 (1875), 69—85; 185—220. M. Wohlrab, Vier gemeinverständliche Vorträge über Platons Lehrer und Lehren, Lpz. 1879. Christfr. Alb. Thilo, Einige Bemerkungen über den Entwicklungsgang der theoret. Ph. Pl.s, Ztschr. f. exakte Ph. 12 (1883), 19—51. G. P. Weygoldt, Die platon. Philos. nach ihrem Wesen und ihren Schicksalen für Höhergebildete aller Stände dargestellt, Lpz. 1885. Gust. Schneider, Die Weltanschauung Pl.s dargestellt im Anschluß an den Dialog Phaidon, Berlin 1898. Derselbe, Platos Philosophie in ihren wesentlichen Zügen durch ausgewählte Abschnitte aus seinen Schriften dargestellt, Stuttgart o. J. P. Shorey, The unity of Plato's thought, University of Chicago decennial publications, 1. Ser., Vol. 6 (vgl. Class. philol. 9 [1914], 345 ff.). H. Guyot, Philosophes et philosophie d'après Pl., Rev. de philos. 4, 316 ff. H. Was, Pl.s Wetten, Tijlers Theol. Tijdschr. 1 (1903). R. D. Archer-Hind, Some remarks on the later Platonism, Journ. of philol. 29 (1904), 266—272. Hans Raeder, Platons philosophische Entwicklung, Leipzig 1905 (sehr gute Einführung). J. Adam, The vitality of Platonism and other essays, Cambridge 1911. M. Pohlenz, Aus Pl.s Werdezeit, Berl. 1913. H. v. Arnim, Pl.s Jugenddialoge und die Entstehungszeit des Phaidros, Leipzig u. Berlin 1914. — W. M Frankl, Platonismus, Arch. f. Gesch. d. Philos. 23 (1910), 512 ff. P. Höfer, Die Bedeutung der Philosophie für das Leben nach Pl., Göttingen 1870. Otto Weishaupt, Pl.s Lob der Philosophie, Böhm. Leipa 1872, Pr. Rich. Wahle, Beiträge zur Erklärung plat. Lehren u. zur Würdigung des Aristoteles, Arch. f. Gesch. d. Philos. 14 (1901), 145—155.

Auf das *Ganze der platonischen Philosophie in ihrem Verhältnis zu Hellenentum, Judentum und Christentum* gehen: Car. Frid. Stäudlin, De philosophiae Platonicae cum doctrina religionis Judaica et Christiana cognatione, Gott. 1819. O. Ackermann, Das Christliche in Platon und in der platonischen Philosophie, Hamb. 1835. Ferd. Christ. Baur, Das Christliche des Platonismus oder Sokrates und Christus, Zeitschr. f. Theol. 1837, Heft 3, 1—154, auch in: Drei Abhandl. zur Gesch. d. alten Ph. u. ihres Verh. zum Christentum, herausg. von Zeller, Leipz. 1876. S. W. Meadenhall, Plato and Paul, or philosophy and christianity, Cincinnati 1886. A. Neander, Wiss. Abhandlungen, herausg. von J. L. Jacobi, Berl. 1851, S. 169 ff. I. Döllinger, Heidentum und Judentum, Regensb. 1857, S. 295 ff. H. N. Clausen, Apologetae ecclesiae Christianae Antetheodosiani Platonis eiusque philosophiae arbitri, Hafniae 1817. R. Ehlers, De vi ac potestate, quam philosophia antiqua, imprimis Platonica et Stoica, in doctrina apologetarum saec. II. habuerit, Gott. 1859. F. Michelis, Die Philosophie Platons in ihrer inneren Beziehung zur geoffenbarten Wahrheit, Münster 1859—1860. K. Krogh-Tonning, Essays I, Plato als Vorläufer des Christentums, Kempten 1906. E. Zeller, Platos Mitteilungen über frühere und gleichzeitige Philosophen, Arch. f. Gesch. d. Philos. 5 (1892), 165—184 = Kleine Schr. II 1—19. J. Meissner, Erläuterung und Würdigung des Urteils Platons über die Sophistik, Solingen 1898, Pr. Heinr. v. Stein, Sieben Bücher zur Geschichte des Platonismus, Teil I—III, Götting. 1862—1875. S. A. Byk, Der Hellenismus und der Platonismus, Lpz. 1870. Karl Urban, Platons Verh. zur griech. Volksreligion, G.-Pr., Görlitz 1871. E. Bratuschek, Die Bedeutung der platon. Philos. f. d. relig. Fragen d. Gegenwart, Berl. 1873. F. M. Cornford, Plato and Orpheus, Classic. review 17 (1903), 433—445. R. H. Woltjer, De Platone praesocraticorum philosophorum existimatore et iudice, Leyden 1904. P. Natorp, Demokrit-Spuren bei Pl., Arch. f. Gesch. d. Ph. 3 (1890), 515—531. J. Hammer Jensen, Demokrit u. Pl., Arch. f. Gesch. d. Ph. 23 (1910), 92 ff. 211 ff. H. Höffding, (Pl. u. Demokritos,) Nordisk Tidskr. for filol. 3. R. 18

S. 1 ff. H. Raeder (Pl. u. d. Atomenlehre), ebenda S. 8 ff. Derselbe, Alkidamas und Pl. als Gegner des Isokrates, Rhein. Mus. 63 (1908), 495–511. Ch. Huit, Pl. et Isocrate, Rev. des études grecques 1 (1888), 49—60 (= La vie et l'oeuvre de Pl. I, Paris 1893, 303—316). Über Pl.s Verhältnis zu Isokrates s. auch oben S. 65*. 78*. 96*. 97*. Aug. R. v. Kleemann, Pl. u. Prodikos, Wiener Eranos zur 50. Versammlung deutscher Philol. und Schulmänner, Wien 1909, S. 38–54. Hartmann, Pl.s Widerlegung des protagoreischen Sensualismus, Stargard 1883, Pr. Ch. Huit, Pl. et Aristote, Annuaire de l'assoc. pour l'encour. des études grecques en France 21 (1887), 159—174. Ch. Waddington, Pl. et Aristote, leur accord fondamental (extr. du Journ. des Débats du 6 déc. 1885), in: La philos. ancienne et la critique hist., Paris 1904, S. 250—259. Alb. Hafner, Pl. et Stoicorum de virtutibus primariis doctrina, Zürich 1850, Diss. Iw. Müller, Galenus Platonis imitator, Act. semin. Erlang. 4 (1886), 260. H. Markowski, De Libanio Socratis defensore, Vratisl. 1910, Diss. (sprachl. Abhängigkeit von Pl.). E. Horneffer, Platon gegen Sokrates, Leipzig 1904. A. Diès, Le Socrate de Platon, Rev. des sciences philos. et théol. 7 (1913), 412—431.

Die Beziehungen der plat. Philosophie zu den Anschauungen von Vorgängern und Zeitgenossen Pl.s und zu denen Späterer behandeln ferner: Herm. Siebeck, Pl. als Kritiker aristotelischer Ansichten. Zeitschr. f. Ph. u. ph. Krit. 107 (1896). 1—28, 161—176; 108 (1896), 1–18, 109 f. (Parmenides, Philebos und Sophistes sollen besonders Bezug auf Aristoteles nehmen, s. oben S. 81*. S. dazu schon Ueberweg, Untersuchungen über die Echtheit und Zeitfolge platonischer Schriften, S. 182. Teichmüller, Studien zur Geschichte der Begriffe, III, S. 363 ff. Fel. Tocco, Ricerche Platoniche [vgl. S. 81*]. Al. Chiappelli, Interpretazione panteistica di Pl., Firenze 1881, S. 152). P. Shorey, Plato, Lucretius and Epicurus, Harvard studies in classic. philol. 12 (1901), 201 ff. Benno v. Hagen, Eine Platonreminiszenz bei Plotin, Philol. 67 (1908), 475 ff. K. Lincke, Platon, Paulus und die Pythagoreer, Philol. 70 (1911), 511—519. G. H. Macurdy, Traces of the influence of Pl.s eschatolog. myths in parts of the Book of revelation and the Book of Enoch, Transact. and proc. of the Amer. philol. assoc. 41 (1910), 65—70. J. M. Pfättisch, Der Einfluß Pl.s auf die Theologie Justins des Märtyrers (Forschungen zur christl. Literatur- und Dogmengesch. herausg. von A. Ehrhard und J. P. Kirsch), Paderborn 1910. P. Shorey, Plato and Minucius Felix, Class. review 18 (1904), 302 f. J. P. Waltzing, Platon, source directe de Minucius Felix, Musée Belge 8, 424—428. Fl. Clark, Citations of Plato in Clement of Alexandria, Proceed. of the Americ. philol. associat., vol. 33. Ad. Wallerius, Platonismen hos Klemens af Alexandria, Comment. philol. in honor. Joh. Paulson, Gotoburgi 1905. Alb. Jahn, S. Methodius Platonizans sive Platonismus SS. patrum ecclesiae Graecae S. Methodii exemplo illustratus, Halis Sax. 1865. Th. L. Shear, The influence of Pl. on Saint Basil, Baltimore 1906, Diss. d. Johns Hopkins Univ. Ric. Gottwald, De Gregorio Nazianzeno Platonico, Vratisl. 1906, Diss. C. Gronau, De Basilio, Gregorio Nazianzeno Nyssenoque Platonis imitatoribus, Gott. 1908, Diss. Pl.s Einwirkung auf Themistios s. Pohlschmidt unter Themistios. Steph. Sikorski, De Aenea Gazaeo (Bresl. philol. Abh. her. v. Rich. Förster, Bd. 9, H. 5), Breslau 1909 (handelt auch über die sprachl. und sachl. Benutzung Pl.s durch Aineias). Frid. Fenner, De Basilio Seleuciensi quaest. selectae, Marp. Catt. 1912, Diss. (S. 19 über Pl.s Einwirkung auf ihn). Alb. Jahn, Dionysiaca, Sprachl. u. sachl. platon. Blütenlese aus Dionysios dem sog. Areopagiten, Altona u. Leipzig 1889. Über Pl.s Einwirkung auf die Entwicklung der Dämonenlehre vgl. außer Heinze, Xenokrates S. 89 ff. auch Friedr. Pfister, Philol. 69 (1910), 421 ff. David Neumark, Gesch. d. jüdischen Philosophie d. Mittelalters 2. Bd. 1. Teil, Berlin 1910 (S. 240–473 über Pl.s Einfluß auf diese Philosophie). J. L. Heiberg, Theodoricus Platonicus, Berl. philol. Wochenschr. 1909, 93 f. (Th., ein Platoniker des 12. Jahrh., versuchte u. a. den biblischen Schöpfungsbericht mit dem platon. Timaios in Einklang zu bringen). Leopold Gaul, Alberts d. Gr. Verhältnis zu Pl., Straßb. 1913, Diss. (Beitr. z. Gesch. d. Philos. d. Mittelalt. Bd. 12 H. 1). Ludw. Keller, Die Akademien d. Platoniker im Altertum, nebst Beiträgen z. Gesch. d. Platonismus in d. christlichen Zeiten, Monatsh. der Comeniusges., Berlin 1899. J. Dräseke, Zu Platon und Plethon, Arch. f. Gesch. d. Philos. 27 (1914), 288 ff. Gius. Folchieri, Influenze platon. nella poesia del Pascoli, Cultura 1913, 641—654. E. Gothein, Pl.s Staatslehre

in der Renaissance, Sitzungsber. d. Heidelb. Akad. philos.-hist. Kl. 1912. Kurt Schroeder, Platonismus in der englischen Renaissance vor und bei Lyly nebst Neudruck von Sir Thomas Eliot's „Disputacion Platonike" of that knowlage whiche maketh a wise man, 1533, Kap. 1—4, Berlin 1907, Diss., vollst. als Palaestra LXX. Theod. Häbler s. oben S. 100*. Emil Wolff, Francis Bacons Verhältnis zu Pl., Berlin 1908, Münchener Diss. Vgl. auch des Verf. Buch: Francis Bacon u. seine Quellen, I: B. u. d. griech. Philosophie, Berlin 1910 (Literarhist. Forsch. her. von Schick u. v. Waldberg, 40. Heft). A. L. Kym, Platon et Spinoza devant la science moderne in: Biblioth. univers. et Revue Suisse 47 (1873), 5—33. S. auch dessen Metaphys. Untersuchungen, München 1875, S. 384—414: Platon und Spinoza, ein geschichtlicher Gegensatz im Lichte unserer Zeit. J. Hardy (Über Pascal und Pl.), Rev. de l'instr. publ. en Belg. 50 (1907), 8—15. Ch. Huit, Le Platonisme dans les temps modernes, Annales de philos. chrét. 1907. E. Reich, Plato as an introduction to modern criticism of life. London 1906. O. Liebmann, Platonismus u. Darwinismus, Philos. Monatsh. 9 (1873), 441—472, auch in dessen Buche: Zur Analysis d. Wirklichkeit, 2. Aufl., Straßb. 1880. L. Zurlinden, Gedanken Pl.s in der deutschen Romantik (Untersuch. z. neueren Sprach- u. Literaturgesch. her. von Osk. F. Walzel, N. F.), Leipz. 1910. Elis. Rotten, Göthes Urphänomen u. d. platon. Idee (Philos. Arbeiten her. von Cohen u. Natorp 8, 1), Gießen 1913. Fritz Möschler, Platons Eroslehre und Schopenhauers Willensphilosophie, Lpz. 1907, Diss. H. Schwarz, Über die Gottesvorstellungen von Plato, Leibniz und Fechner, Monatshefte der Comeniusgesellsch., 16. Jahrg. Für eine Reihe älterer Arbeiten von Ch. Huit über Pl. und Aristophanes, Pl. und die Kirchenväter, Pl. im Mittelalter, in der Renaissance, im Frankreich des 19. Jahrh., muß auf Klußmanns Bibl. script. class. verwiesen werden. Über Pl.s Verhältnis zu Kant s. unten S. 109*. — Nachwirkung einzelner Stellen: Phaedr. 230 b c: Kiaulehn, De scaen. dial. apparatu (s. S. 39*) p. 237 (Nachahmungen innerhalb der Dialogliteratur). Theaet. 176 a b: s. oben Text S. 6. Tim. 47 b: C. Weyman: Die Wissenschaft der Wissenschaften, Festgabe f. Frh. v. Hertling, Freib. i. Br. 1913, 376 f. — Ein auch nur annähernd vollständiges Verzeichnis der neueren Erscheinungen über Pl.s Einwirkungen auf Spätere ist im Rahmen der vorliegenden Darstellung durch den gewaltigen Umfang dieser Literatur ausgeschlossen. S. auch in T. II—IV dieses Grundrisses die Register unter Plato, Platoniker.

Monographien über Pl.s *Ideenlehre* gibt es aus dem 18. Jahrhundert von Jak. Brucker, Gottlob Ernst Schulze, Joh. Friedrich Damman, Th. Fähse u. a. (s. Tennemanns Grdr. § 132, Engelmann-Preuß, Bibl. script. class. I unter Plato), aus dem 19. Jahrhundert von Herbart, De Platonici systematis fundamento, Gott. 1805, wieder abgedr. im 12. Bde. der sämtl. Werke (1852), 61 ff. (vgl. Boeckhs Rec. in der Jen. L.-Z. 1808, Nr. 224 f., Kl. Schr. Bd. 7, 80 f.). Christian Aug. Brandis, Diatribe academica de perditis Aristotelis libris de ideis et de bono, Bonnae 1823. Fr. Ad. Trendelenburg, Platonis de ideis et numeris doctrina ex Aristotele illustrata, Lips. 1826. C. F. Hermann, Vindiciae disputationis de idea boni ap. Pl., Marburg 1839. Herm. Bonitz, Disp. Platonicae duae; de idea boni; de animae mundanae apud Plat. elementis, Dresden 1837. E. Zeller, Über die aristot. Darstellung der platon. Philosophie, in dessen Plat. Studien, Tübing. 1839, S. 197—300. J. Fel. Nourisson, Quid Pl. de ideis senserit, Paris 1852, Expos. de la théorie platonicienne des idées, Par. 1859. Bournot, Platonica Aristotelis opera, Putbus 1853, Pr. S. Ribbing (s. oben S. 80*). Ad. Trendelenburg, Das Ebenmaß, ein Band der Verwandtschaft zwischen der griechischen Archäologie und Philosophie, Festgruß an Ed. Gerhard, Berlin 1865. Th. Maguire, An essay on the Platonic idea, Lond. 1866. Herm. Cohen, Die plat. Ideenlehre, psychologisch entwickelt, Zeitschr. f. Völkerpsychologie u. Sprachwiss. 4 (1866), 403—464. Ders., Pl.s Ideenl. u. d. Mathematik, Marb. 1879, Akad. Pr. O. Stäckel, Der Begriff der Idee bei Kant und bei Platon, Rostock 1869, Diss. F. Michelis, Vindiciarum Platonicarum ex Aristotelis metaphysicis petitarum specimen, Braunsberg 1870. Wilh. Biehl, Die Idee des Guten bei Platon, Graz 1871. Vinc. Papa, Idea del buono in Platone, Torino 1872. Ch. Lévêque, Rapport relatif à la question de la théorie des Idées de Platon, Mémoires de l'acad. des sciences mor. et pol. T. 13, Paris 1872. G. Schneider, Das materiale Prinzip der platon. Metaph., Gera 1872, G.-Pr. Derselbe, Das Prinzip des Maßes in der plat. Philos.,

Gera 1878. Beide Abhandlungen auch in des Verf. Buche: Die plat. Metaphysik, Leipz. 1884, S. 1—44; 126—172. V. Brochard, Le devenir dans la philosophie de Pl., in des Verf. Études usw. (s. S. 12*). G. Behnke, Platons Ideenlehre im Lichte d. aristot. Metaphysik, Berl. 1873, Pr. d. Fr.-W.-Gymn. Th. Achelis, Über Platons Metaphysik, Götting. 1873. Otto Schneider, Versuch einer genetischen Entwicklung des platon. ἀγαθόν, Brandenburg 1874, Pr. d. Ritt.-Akad. K. Röhling, Die Ideenlehre des Platon nach seinen Dialogen charakterisiert u. beurteilt, Mies 1875, Realsch.-Pr. Dieck, Untersuchungen zur plat. Ideenlehre, Naumb. 1876, Pr. d. Landessch. Pforta. G. M. Bertini, Nuova interpretazione delle idee platoniche, Torino 1877. Em. Kramm, De ideis Platonis a Lotzei iudicio defensis, Halle 1879 (Die Ansicht Lotzes s. in dessen Logik, Lpz. 1874, Buch 3, Kap. 2). J. Wagner, Zu Pl.s Ideenlehre, Nikolsburg 1881, G.-Progr. Derselbe, Die Idee des Guten u. d. Gotth. b. Pl., Nikolsb. 1883. Th. Achelis, Krit. Darstell. d. platon. Ideenl., Zeitschr. f. Ph. u. ph. Kr. 79 (1881), 90—103. Aless. Chiappelli, Della interpretazione panteistica di Platone, Firenze 1881. H. Jackson, Pl.s later theory of ideas. Journ. of Philol. 10 (1882), 253—299; 11 (1882), 287—311; 13 (1884), 1—41, 242—272; 14 (1885), 173—230; 16 (1888), 280—305, dagegen E. Zeller, Über die Unterscheidung einer doppelten Gestalt der Ideenl. in den plat. Schriften, Sitz. d. Berl. Akad. 1887, 197—220 = Kleine Schriften I 369—397. C. Fuchs, Die Idee bei Pl. und Kant, Wiener-Neustadt 1887, G.-Pr. J. Pajk, Platons Metaphysik im Grundriß, Wien 1888, Progr. A. Beckmann, Num Plato artefactorum ideas statuerit, Bonn 1889, Diss. F. Dümmler, Der Streit d. Pl. u. Antisthenes über die Ideenl., Akad., Kap. 8. Fr. Schmitt, D. Verschiedenh. der Ideenl. in Pl.s Republ. u. Philebus, Gießen 1891, Diss. Dickinson, Pl.s later theory of the ideas, Journal of Philol. 29 (1904), 121—133. A. Auffahrt, Die platon. Ideenlehre, Berlin 1883. Gust. Schneider, Die plat. Metaphysik auf Grund der im Philebus gegebenen Prinzipien in ihren wesentl. Zügen dargestellt, Lpz. 1884. P. Shorey, De Platonis idearum doctrina atque mentis humanae notionibus commentatio, Münch. 1884. H. Tietzel, Die Idee d. Guten in Pl.s Staat u. d. Gottesbegriff, Wetzlar 1894, Pr. Jos. Nassen, Über den platon. Gottesbegriff, Philos. Jahrb. 7 (1894), 144 bis 154, 367—380; 8 (1895), 30—51. F. Klaschka, Die Ideen Pl.s nach den prakt. Ideen Herbarts, Mies 1897. 1898, Pr. R. Rolfes, Neue Untersuchungen über die platonischen Ideen, Philos. Jahrb. 13—15 (1900—1902). R. P. Hardie, Pl.'s earlier Theory of Ideas, Mind N. S. 5 (1896), 167—185. Chr. Andrutsos, *Τὸ κακὸν παρὰ Πλάτωνι. Τμ.α', Ἔννοια τοῦ κακοῦ*, Athen 1896; *Τμ.β', Ἀρχὴ τοῦ κακοῦ*, Constant. 1897. R. Wilbrandt, Platons Ideenlehre in der Darstellung und Kritik des Aristoteles, Berlin 1899. J. Horovitz, Das platonische *Νοητὸν ζῷον* und der philonische *Κόσμος νοητός*, Marburg 1900, Diss. (s. auch die erweiterte Arbeit: Horovitz, Untersuchungen usw., unten S. 112*). P. Natorp, Platos Ideenlehre, eine Einführung in den Idealismus, Leipzig 1903. G. Lombardo-Radice, Osservazioni sullo svolgimento della dottrina delle idee in Platone, Firenze 1903. H. Gomperz, Platos Ideenlehre, Arch. f. Gesch. d. Philos. 18 (1905), 441 ff. (gegen Natorp). E. Hohmann, Pl. ein Vorgänger Kants? Krit. Bemerkungen zu P. Natorp, Pl.s Ideenlehre, eine Einf. in d. Ideal., Rössel 1906, Pr. A. Görland, Natorps Einf. in d. Ideal. durch Pl.s Ideenl., Kantstud. Bd. 11 S. 240—247. G. Falter, Pl.s Ideenl., Arch. f. Gesch. d. Philos. 21 (1908), 357—372. J. A. Stewart, Plato's doctrine of ideas, Oxf. 1909. A. W. Benn, The later ontology of Plato, Mind N. S. 11 (1902), 31—53. F. P. Long, Outlines from Plato, an introduction to Greek metaphysics, Oxf. 1905. E. Gans, Psych. Untersuch. zu der von Arist. als plat. überlief. Lehre von den Idealzahlen aus dem Gesichtsp. der plat. Dialektik und Ästhetik, Wien 1901, Pr. L. Robin, La théorie platonicienne des idées et des nombres d'après Aristote, Paris 1908. C. Ritter, Pl.s Ideenlehre nach den späteren Schriften, Verhandl. der 49. Vers. deutsch. Philol. und Schulm. in Basel 1907, Leipzig 1908, S. 51 f. Mor. Hartmann, Darstellung des Unterschiedes zwischen der plat. Idee u. der aristot. Entelechie, Hattingen (Ruhr) 1908, Pr. A. Diès, La définition de l'être et la nature des idées dans le Sophiste de Platon, Paris 1909. F. A. Cavanagh, The ethical end of Pl.s theory of ideas, Oxford 1909. Giamb. Grassi Bertazzi, Storia genetica dell' idealismo Platonico e dei suoi significati. Vol. 3: Periodo postsocratico, fasc. 1, Rom und Mailand 1909 (die beiden ersten Bände nicht erschienen). Krist. B.-R. Aars, Pl.s Ideen als Einheiten: Transzendenz und nicht Kritizismus, Arch. f. Gesch. d. Philos. 23 (1910), 518—531. Siegfr.

Marck, Erkenntniskritik, Psychologie und Metaphysik nach ihrem inneren Verhältnis in der Ausbildung der platon. Ideenlehre, Breslau 1911, Diss. Derselbe, Die platon. Ideenlehre in ihren Motiven, München 1912. O. Apelt, Der überhimmlische Ort, in: Platon. Aufs., Leipzig u. Berlin 1912, S. 1—30 (berührt die Grundfragen der Ideenlehre; gegen die Auffassung der Marburger Schule). P. Natorp, Über Pl.s Ideenlehre (Philos. Vorträge veröff. v. d. Kantges. Nr. 5), Berlin 1914. Zu vergleichen ist auch die Literatur zu den für die Ideenlehre in Betracht kommenden platonischen Dialogen. S. auch H. Kösters, S. 55* zu § 19. Eine Diskussion über die zentrale oder nicht zentrale Bedeutung der platonischen Ideenlehre zwischen Selchau und Raeder in Nord. Tidskr. f. filol. 1901.

Paul Mabille, De causa quae finis dicitur apud Platonem et Plotinum cum locis excerptis, Dijon 1879, Thesis. J. Lindsay, Platon and Aristotle on the problem of efficient causation, Arch. f. Gesch. d. Philos. 19 (1906), 509—514.

Über die *mathematischen Stellen* in Platons Schriften schrieben im Altertum Theodoros von Soloi (Plutarch de def. orac. c. 32) und Theon von Smyrna (*τῶν κατὰ μαθηματικὴν χρησίμων εἰς τὴν τοῦ Πλάτωνος ἀνάγνωσιν*). Pl.s Verdienste um die Mathematik berührt Philodem, Academ. philos. ind. Herc. col. *Y* p. 15 Mekler, wozu die von Mekler gesammelten Stellen zu vergleichen sind. Unter den Neueren handeln über das Mathematische bei Pl.: Mollweide, Gött. 1805 und Lpz. 1813. C. E. Chr. Schneider, De numero Plat., Breslau 1822. J. J. Fries, Pl.s Zahl (Rep. 546), Heidelberg 1823. C. F. Wex, De loco mathem. in Platonis Menone, Halle 1825. Joh. Wolfg. Müller, Kommentar über zwei Stellen in Pl.s Menon und Theaet., Nürnb. 1797, Prüfung der von Wex versuchten Erklär., ebenda 1826. C. F. Hermann, De numero Platonis, Ind. lect., Marburgi 1838. E. F. August, Zwei Abhandl. physik. u. mathem. Inhalts (über Pl.s Menon 22 d), Berl. 1829. Derselbe, Zur Kenntnis d. geometr. Methode der Alten, in besonderer Beziehung auf die platon. Stelle im Menon p. 22 d, Berlin 1844. S. auch die Literatur zum Menon ob. S. 90*. B. Rothlauf, Die Mathem. zu Platons Zeiten und seine Beziehungen zu ihr, nach Platons eigenen Werken und den Zeugnissen älterer Schriftsteller, Jena 1878, Diss. Platons Verdienste um die Förderung der Mathematik haben (freilich z. T. ohne zureichende Kritik der Quellen) die Historiker derselben, wie namentlich Montucla, Bossut, Chasles, Arneth, Cantor, und monographisch C. Blass, De Plat. mathematico, Diss. inaugur., Bonn 1861, erörtert; vgl. auch Nic. Theod. Reimer, Hist. problematis de cubi duplicatione, Götting. 1798; Finger, De primordiis geometriae apud Graecos, Heidelbergae 1831; Bretschneider (s. oben S. 30*). Milhaud, Les philosophes géomètres de la Grèce — Platon et ses prédécesseurs, Paris 1900. G. Rodier, Les mathématiques et la Dialectique dans le système de Platon, Arch. f. Gesch. d. Ph. 15 (1902), 479—490. Vgl. Görland (unter der Literatur zu § 50), der ausführlich über Platons mathematische Verdienste handelt. J. Dupuis, Le nombre géométrique de Platon, Par. 1881, ferner in: Annuaire des Études gr., 1885, S. 218—255, u. III. Mémoire, Par. 1885. Derselbe, Le nombre géométrique de Platon (Postscriptum), Revue des Études grecques Nr. 65/66 (1902), S. 288—301 (Nachtrag zu dem früheren Aufsatze Le nombre géom. d. Pl., zu Plat. Rep. 8 p. 546 b c). J. Adam, The arithmetical solution of Plato's number, Class. review 16 (1902), 17—23. P. Tannery, Y a-t-il un nombre géométrique de Platon, Revue des Études grecques Nr. 70 (1903), 173 bis 179. J. C. Wilson, On the Platonist doctrine of the *ἀσύμβλητοι ἀριθμοί*, Class. rev. 18 (1904), 247—260. Zimmern, Mathematische Zahlen bei Platon und den Babyloniern, in: Die Wissenschaften, Beilage der Nationalzeitung vom 8. Febr. 1907, Philol. u. Geschichte. Georg Albert, D. plat. Zahl usw., Wien 1896. Derselbe, Der Sinn der plat. Zahl, Philol. 66 (1907), 153—156. Derselbe, Die plat. Zahl als Präzessionszahl (3600. 2592) und ihre Konstruktion, Leipzig u. Wien 1907. Fr. Hultsch, Die geometr. Zahl in Pl.s 8. B. vom Staat, Ztschr. f. Math. u. Phys. 1882, Heft 2, S. 41—61; derselbe in Schölls u. Krolls Ausgaben v. Proklos in Remp. C. Demme, D. plat. Zahl, Journ. f. Math. u. Phys. 1887, 2, S. 81—99 u. 4, S. 121—132. James Gow, The nupt. number, Journ. of phil. 12 (1883), 91—102. J. Adam, The nuptial number of Pl., London 1891. Rud. Ebeling, Mathematik und Philosophie bei Pl., Hann.-Münden 1909, Pr. H. Vogt, Die Entdeckungsgeschichte des Irrationalen nach Pl. und anderen Quellen des 4. Jahrh., Bibl. math. 3. Folge 10. Bd. (1910), 97—155. E. Dittrich, s. Orient. Bibliogr. 23/24 (1912—1915), S. 435. F. Röck, Die plat. Zahl

u. d. altbabyl. Urspr. d. indischen Yuga-Systems, Zeitschr. f. Assyriol. 24 (1910), 318 ff. G. Kafka, Zu J. Adams Erklärung der platon. Zahl, Philol. 73 (1914), 109—121. Sieh auch C. H. W. Johns, Class. rev. 21 (1907), 246 f.

Joh. Jac. Engel, Versuch einer Methode, die Vernunftlehre aus Platons Dialogen zu entwickeln, Berl. 1780. 1805. Th. Wilhelm Danzel, Plato quid de philosophandi methodo senserit ex eius libris exaravit ac disponendo explicavit, Hamb. 1841. Derselbe, Plato philosophiae in disciplinae formam redactae parens et auctor, Leipzig 1845, Hab.-Schr. Chr. Herm. Weisse, Platonis de natura doctrinae philosophicae sententia e libro VII. de republ. exposita, Lipsiae 1847. Ferd. Faber, De universa cognitionis lege qualem Plat. statuit cum Aristotelea comparata I, Vratisl. 1865, Diss. R. A. R. Kleinpaul, Der Begr. d. Erk. in Platons Theaet., Diss. Lips., Gotha 1867. Josef Steger, Plat. Studien I, Innsbruck 1869. Heinr. Dittel, Platons Ansichten über die Methode des wissenschaftl. Gesprächs, Salzb. 1869, Pr. Karl Uphues, Elem. der platon. Ph. auf Grund des Soph. und mit Rücksicht auf die Scholastik, Soest 1870; ders., Die Definition des Satzes nach den plat. Dialogen Krat., Theaet., Soph., Landsberg a. d. W. 1881; ders., Das Wesen des Denkens nach Platon, Landsberg a. d. W. 1881. O. Ihm, Über den Begriff der plat. *δόξα* u. deren Verhältnis zum Wissen der Ideen, Leipz. 1877, Diss. Saueressig, Über die Definitionslehre Pl.s, Oberehnheim 1884, Pr. C. Bötticher, Eros u. Erkenntnis bei Pl., Berlin 1894, Pr. E. Halévy, Théorie Platonicienne des sciences, Paris 1896. Chr. Andrutsos, *Ἡ τοῦ Πλ. θεωρία τῆς γνώσεως καθ' ἑαυτὴν καὶ ἐν σχέσει πρὸς τοὺς πρὸ αὐτοῦ φιλοσοφήσαντας, ἐν Ἀθήν.* 1902. Marie V. Williams, Six essays on the Platonic theory of knowledge as expounded in the later dialogues and reviewed by Aristotle, Cambridge 1908. E. Stoelzel, Die Behandlung des Erkenntnisproblems bei Platon, Halle a. S. 1908. S. auch Stoelzel unter dem Theaitet, oben S. 98*. Nicolai Hartmann, Platons Logik des Seins (Philosophische Arbeiten her. von H. Cohen und P. Natorp 3. Bd.), Gießen 1909. Willi Lewinsohn, Gegensatz und Verneinung. Studien zu Pl. und Aristoteles, Berlin 1910, Diss. N. Turchi, La dottrina del Logos in Platone, Roma 1910 (Riv. stor.-crit. delle scienze teolog.). K. B. R. Aars, Die intellektuelle Anschauung im System Pl.s, Zeitschr. f. Philos. u. philos. Krit. 143 (1911), 190—199. Jos. Dorn, Pl.s Verdienste um die Logik u. Erkenntnistheorie mit Berücksichtigung der Lehren vorplaton. Philosophen, Ostrowo 1912, Pr., auch in: Festschr. d. höh. Lehranst. d. Prov. Posen zur 51. Versamml. deutscher Philol. u. Schulm. A. L. Crespi, La figurazione mitica della dottr. gnoseolog. d. Pl., Lodi-Milano 1913. P. E. Gohlke, Die Lehre von der Abstraktion bei Plato und Aristoteles, Halle a. S. 1914, Berl. Diss. Ad. Jacobus, Plato und der Sensualismus, Berlin 1914, Erlanger Diss. Arbeiten zur *Lehre von der ἀνάμνησις* s. unter der platonischen Unsterblichkeitslehre. W. v. Goßler s. unter Sokrates S. 69*.

Über die platonische *Sprachphilosophie* handeln außer den oben S. 31* f. angeführten allgemeinen Werken über die griechische Sprachphilosophie: Friedrich Michelis, De enunciationis natura sive de vi quam in grammaticam habuit Plato, Bonnae 1849, Diss. Jul. Deuschle, Die plat. Sprachphilosophie, Marb. 1852, Diss. u. Pr. Charles Lenormant, Commentaire sur le Cratyle de Pl., Athènes 1861. Vgl. Ed. Alberti, Die Sprachphilosophie vor Platon, Philol. 11 (1856), 681—705, und die oben S. 91* erwähnten Schriften über den Kratylos.

Zu § 42. Platons Philosophie II: Theologie. Naturphilosophie. Psychologie.

Über die platonische *Gotteslehre* handeln (außer den Herausgebern und Kommentatoren des Timaios und den Historikern der griechischen Philosophie) insbesondere: Marsilius Ficinus, Theologia Platonica, Florent. 1482. Pufendorf, De theol. Plat., Lpz. 1653. Oelrichs, Doct. Pl. de deo, Marburg 1788. Theoph. Hartmann, De diis Tim. Pl., Breslau 1840. Krische, Forschungen I, S. 181—204. J. Bilharz, Ist Platons Spekulation Theismus?, Karlsruhe u. Freiburg 1842. H. L. Ahrens, De duodecim deis Pl., Hann. 1864. G. F. Rettig, *Αἰτία* im Philebus, die persönl. Gottheit des Platon, oder: Platon kein Pantheist, Bern 1866; De pantheismo quem ferunt Platonis comment. I, Bernae 1875. Karl Stumpf, Verhältnis des pl. Gottes zur Idee des Guten,

Ztschr. f. Philos. u. philos. Krit. 54 (1869), 83—128, 198—261, auch als Götting. Diss. besonders erschienen. Joann. Hennesy, De deo Platonis, Monast. 1872, Diss. B. Pansch, De deo Platonico, Götting. 1876. Al. Spielmann, Platons Pantheismus, Brixen 1877. Theophil. Boreas, D. weltbildende Prinzip in der Platon. Philos., Lpz. 1899, Diss. J. Nassen, Über den plat. Gottesbegr., s. ob. S. 109*. P. Bovet, Le dieu de Platon d'après l'ordre chronologique des dialogues, Genève 1902, thèse. Cl. Piat, Dieu d'après Platon, Revue néo-scolastique 1905, 194. 306. E. Bickel, Platonisches Gebetsleben, Arch. f. Gesch. d. Philos. 21 (1908), 535—554. Vgl. auch die oben zu § 41 S. 108* ff. angeführten Schriften zu Platons Ideenlehre.

Über Platons *Naturlehre* handeln die Herausgeber und Übersetzer des Timaios; aus dem Altertum ist die Übersetzung des Chalcidius nebst dem Kommentar teilweise erhalten, s. unter Chalcidius. Unter den neueren Herausgebern ist Henri Martin (Études sur le Timée de Platon, 2 tom., Paris 1841) der bedeutendste. Ferner sind hier zu nennen: Aug. Boeckh, De Platonica corporis mundani fabrica conflati ex elementis geometrica ratione concinnatis, Heidelb. 1809, und: De Plat. system. coelestium globorum et de vera indole astronomiae Philolaicae, ebenda 1810, beide Abhandlungen auch im 3. Bde. der gesammelten Schriften Boeckhs, herausgegeben von F. Ascherson, Lpz. 1866, mit mehrfachen Zusätzen wieder abgedruckt; Untersuchungen über das kosmische System des Platon mit Bezug auf Gruppes „Kosmische Systeme der Griechen", Berlin 1852. J. S. Könitzer, Über Verhältnis, Form und Wesen der Elementarkörper nach Platons Timaeus, Neu-Ruppin 1846, G.-Pr. W. Hocheder, Das kosmische System des Platon mit Bezug auf die neuesten Auffassungen desselben, Aschaffenburg 1855, Progr.; vgl. dagegen Susemihl, Jahrbb. f. klass. Philol. 75 (1857), 598—602. A. Hundert, De Platonis altero rerum principio, Cleve 1857, Pr. Susemihl, Zur platon. Eschatologie u. Astronomie, Philol. 15 (1860), 417—434. G. Grote, Platons doctrine respecting the rotation of the Earth and Aristoteles' Comment. upon that doctrine, Lond. 1860, deutsch von Jos. Holzamer, Prag 1861; vgl. darüber Fr. Ueberweg, Zeitschr. f. Philos. u. philos. Krit. 42 (1863), 177—182, und besonders Boeckh im 3. Bande seiner gesammelten kleinen Schriften, 1866, S. 294—320. F. Bobertag, De materia Pl. quam fere vocant meletemata, Breslau 1864. K. Göbel, De coelestibus apud Plat. motibus, Wernigerode 1869, G.-Pr. H. Siebeck, Platons Lehre von der Materie, in: Untersuchungen zur Philos. der Griechen, 2. Aufl., Halle 1888, S. 49—106. F. S. Petz, Kosmos und Psyche oder philos. Untersuchungen über die Welt u. die Seele, über deren Wesen, Ursprung, Bestimmung u. Dauer, mit besonderer Rücksicht auf Platon, Aristoteles u. Thomas v. Aquin, Mainz 1879. Herm. Hoeppe, Untersuch. d. Frage, ob Pl. einen zeitl. Anfang der Welt angenommen hat, Zeitschr. f. Philos. u. philos. Krit. 80 (1883), 52—74. Jac. Bassfreund, Über das zweite Prinzip des Sinnlichen oder d. Materie bei Pl., Breslau 1885, Diss. v. Jena, vollst. Lpz. 1886. M. Sartorius, Die Realität der Materie bei Pl., Philos. Monatsh. 22 (1886), 129—167; derselbe, Ruht oder bewegt sich die Erde in Pl.s Timaeus?, Ztschr. f. Philos. u. phil. Krit. 93 (1888), 1—25. Cl. Baeumker, Die Ewigkeit der Welt bei Pl., Philos. Monatsh. 23 (1887), 513—529. B. Rothlauf, Die Physik Platos, Pr., 1. u. 2, München 1887 u. 1888. J. A. Kilb, Pl.s Lehre v. d. Materie, Marb. 1887, Diss. C. Hebler, Zu Pl.s Timaeos S. 34 B f., Arch. f. Gesch. d. Ph. 3 (1890), 532—540. C. Lindroos, Quaestiones Platonicae ad Metaphysicam et Physicam pertinentes, Diss. Lips., Helsingforsiae 1891. Alfr. Benn, The idea of nature in Plato, Arch. f. Gesch. d. Ph. 9 (1896), 24—49. Jak. Horovitz, Untersuchungen über Philons u. Platons L. v. d. Weltschöpfung, Marb. 1900. S. namentlich Cl. Baeumker, D. Probl. d. Materie, S. 110—209. F. Tocco, Della materia in Platone, Stud. ital. di filol. class. 4 (1896), 1—5. J. R. Lichtenstädt, Pl.s Lehren auf dem Gebiete der Naturforschung u. der Heilkunde, Leipzig 1826. P. de Mély, Pl. et l'origine des minéraux, Rev. de philol. 25 (1901), 102—109. R. A. Fritzsche, Der Magnet u. d. Atmung in antiken Theorien, Rhein. Mus. 57 (1902), 363—391, handelt S. 374 ff. über Platons Atmungstheorie. D'Arcy W. Thompson, On Pl.s theory of the planets rep. 10, 616e, Class. rev. 24 (1910), 138—142. P. Friedländer, Die Anfänge der Erdkugelgeographie [zu Pl.s Phaidon und Timaios], Jahrb. d. deutsch. archäol. Instit. 29, 98 ff. Über die philolaisch-platonische Planetenreihe s. Boll, Artikel Hebdomas bei Pauly-Wissowa-Kroll

S. 2566 f. Anthropologisches u. Zoologisches bei Pl. berührt Sh. O. Dickerman, s. o. S. 31*, Technisches Diels, Über Pl.s Nachtuhr, Sitz. d. Berl. Ak. 1915, 824 ff.

Über Platons *Seelenlehre* handeln: Aug. Boeckh, Über die Bildung der Weltseele im Timaeus, in: Daub und Creuzer, Studien, Bd. 3 (1807), 1—95, auch im 3. Bande der ges. kl. Schr., Lpz. 1866, S. 109—180. Herm. Bonitz, Disput. Plat. II. de an. mund. elem. (s. oben zu § 41). F. Ueberweg, Über die platonische Weltseele, Rhein. Mus. 9 (1854), 37—84. Franz Susemihl, Platonische Forschungen III, Philol., Suppl. 2 (1861), 219—250. Chaignet, De la psychologie de Platon, Paris 1862, s. auch oben S. 31*, u. Siebeck oben S. 9*. J. P. Wohlstein, Materie u. Weltseele in dem platon. System, Marburg 1863, Diss. Hartung, Auslegung des Märchens von der Seele, Erfurt 1866. Jos. Steger, Platon. Studien III, D. platon. Psychol., Innsbruck 1872. Mart. Wohlrab, Quid Plato de animae mundanae elementis docuerit, Dresden 1872, Gymn.-Pr. T. Wildauer, Ob Platon ein Begehrungsvermögen angenommen habe, Philos. Monatsh. 9 (1873), 229—245. E. Trommershausen, Darstellung u. Beurteilung der Ansicht Platons über das Wesen der Seele und ihr Verh. zum Leibe, Bonn 1873, Lpz. Diss. Charis. Papamarku, De tribus animae partibus apud Platonem, Gött. 1875, Diss. V. Perathoner, Zur Würdigung der Lehre von den Seelenteilen in der platon. Psychologie, Innsbruck 1875 (will nachweisen, daß keine Widersprüche vorhanden sind). Petr. Meyer, Ὁ θυμός ap. Aristotelem Platonemque, Bonn 1876, Diss. C. A. Funke, Die Lehre Pl.s von den Seelenvermögen nach den Quellen dargest. u. beurt., Paderborn 1878. T. Wildauer, D. Psychol. des Willens bei Sokrat., Pl. u. Aristot., II. T.: Platons Lehre vom Willen, Innsbruck 1879. R. D. Archer-Hind, On some difficulties in the Platonic psychology, Journal of philology 10 (1881), 120—131. E. W. Simson, D. Begr. der Seele bei Pl., Lpz. 1889. G. Geil, Die L. v. d. μέρη τῆς ψυχῆς, Comment. in hon. G. Studemund, Straßb. 1889, 29—46. P. Brandt, Zur Entwicklung d. platon. L. v. d. Seelenteilen, München-Gladbach 1890, Pr. Thilo, Über die Psychol. Pl.s, Ztschr. f. ex. Philos. 19, 1892. R. Schewczik, Pl.s Lehre von der Seele nach den Quellen dargestellt und beurteilt, 1. T., Wiener-Neustadt 1896, Pr. G. Grassi Bertazzi, Coscienza ed incoscienza nella psicologia Platonica, Catania 1904. M. H. Wood, Plato's psychology in its bearing on the development of will, Oxford 1908. E. Groag, Pl.s Lehre von den Seelenteilen I: Die Widersprüche in der plat. Seelenlehre u. ihre Lösung, Wiener Studien 35 (1903), 323 ff. Andreas Leissner, Die plat. Lehre von den Seelenteilen nach Entwicklung, Wesen und Stellung innerhalb der plat. Philosophie, Nördlingen 1909, Münchener Diss. H. Eibl, Pl.s Psychologie, Ztschr. f. Philos. u. philos. Krit. 139 (1910), 1—33. Jul. Stenzel, Über Pl.s Lehre von der Seele, Festschr. des schles. Philologenvereins f. d. Univ. Breslau 1911 S. 85—92. E. Hoffmann, Pl.s Lehre von der Weltseele, Jahresber. des philol. Ver. zu Berlin (im Anhange d. Zeitschr. Sokrates 3 [1915]), 187—211.

Über die *platonische Unsterblichkeitslehre* nebst den damit zusammenhängenden Lehren von der *Präexistenz und Wiedererinnerung* handeln: Joach. Oporinus, Histor. crit. doctr. de immortalitate, Hamb. 1735, S. 185 ff. Moses Mendelssohn, Phaedon, Berlin 1764 u. ö. G. F. Wiggers, Examen argum. Pl. pro imm. animi hum., Rostock 1803. Adalbert Schmidt, Argum. pro imm. anim., Halae 1827; Platons Unsterblichkeitslehre, Halle 1835, Pr. J. W. Braut, Bemerkungen über die plat. Lehre v. Lernen als einer Wiedererinnerung (ἀνάμνησις), Brandenburg 1832. C. F. Hermann, De immortalitatis notione in Plat. Phaed., Ind. lect., Marb. 1835; De partibus animae immortalibus sec. Platonem, Ind. schol., Gott. 1850. Ludw. Hase, Sachl. Erklär. des in Pl.s Phädo p. 101 b—107 a enthaltenen Beweises von der Unsterblichkeit der Seele, Magdeburg 1843, Pr. G. F. Rettig, Über Platons Phaedon, Bern 1845. K. Ph. Fischer, Pl. de immort. an. doctr., Erlangen 1845, Diss. Fr. Susemihl, Zur plat. Eschatologie u. Astronomie, Philol. 15 (1860), 417—434. L. H. O. Müller, Die Eschatologie Platons u. Ciceros im Verhältnis zum Christentum, Gymn.-Pr., Jever 1854 (auch Bremen 1856). Bucher, Pl. spec. Bew. f. d. Unsterblichk. d. menschl. Seele, Gött. 1861, Diss. Drosihn, Narratio eorum quae Pl. de animi humani vita ac statu ante ortum et post mortem corporis in mythis quibusdam docuit, Cöslin 1861, Pr. Alb. Bischoff, Pl.s Phaed., eine Reihe von Betrachtungen zur Erklärung und Beurteilung des Gesprächs, Erlangen 1866.

E. Gloël, De argumentorum in Plat. Phaedone cohaerentia, Magdeburg 1868, Pr. Ant. Bölke, Über Pl.s Beweise f. d. Unsterbl. d. Seele, Berl. 1868, Diss. v. Rostock, und Fulda 1870, G.-Pr. Paul Zimmermann, Die Unsterblichkeit der Seele in Platons Phaedon, Lpz. 1869, Diss. J. M. Knaus, Die Beweise für die Unsterblichkeit im plat. Phaedon, kritisch beleuchtet, Bern 1870, Kantonssch.-Pr. Fr. Schedle, Über die Unsterblichkeitslehre Platons, Triest 1871, G.-Pr. G. Schaub, Zusammenstellung u. Beurteilung der Beweise für die Unsterblichkeit der Seele, welche in Platons Phaedon entwickelt werden, Inowraclaw 1860 und Spandau 1872, G.-Pr. Franc. Wieniewski, Ea quae Pl. sibi de sorte animarum ex corpore egressarum finxerit, Münster 1872, Indd. lect. aest. et hib. Deichert, Platons Beweise für die Unsterblichkeit der Seele, Nordhausen 1874, Realsch.-Pr. G. Teichmüller, Platon von der Unsterblichkeit der Seele, in: Stud. z. Gesch. d. Begr., Berlin 1874, S. 107—222, und in: Literar. Fehden, II, S. 135—178. E. Seifert, Platons Beweise für die Unsterblichkeit der Seele im Phaidon, Budweis 1875. Friedr. Bertram, Die Unsterblichkeitslehre Platons, Zeitschr. f. Philos. u. philos. Krit. 72 (1878), 185—222; 73 (1878), 32—64. P. Gregoriades, *Περὶ ἀθανασίας τῆς ψυχῆς κατὰ Πλάτωνα, ἐν Ἀθήναις* 1880. A. Vera, Platone e l'immortalità dell' anima, Napoli 1881. G. Schramm, Beitrag zu einer genet. Entwickl. d. Unsterblichkeitslehre Pl.s, Würzb. 1883, Pr. K. Neuhaus, Der in Pl.s Ph. geführte Beweis f. d. Unsterbl. d. S., Hamb. 1885, Pr. G. Stanger, Die platon. *ἀνάμνησις*, Rudolfswerth 1886, Pr. L. Carrau, Étude historique et critique sur les preuves du Phédon de P. en faveur de l'immortalité de l'âme humaine, Séances et trav. de l'Acad. d. sc. mor. et pol. 128 (1887), 50—120. W. Goodwin, Pl.'s and Aristotle's doctrines of the immortality of the soul, The Platonist 3 (1887), 606—610. Kalmus, Platons Vorstellungen über den Zustand der Seele nach dem Tode, Pyritz 1888, Progr. Th. Ingenbleek, In welchem Zusammenhang steht Pl.s Lehre v. d. *ἀνάμνησις* mit seiner Ideentheorie?, Sigmaringen 1890, Pr. K. Thiemann, Die platon. Eschatologie in ihrer genet. Entwickl., Berlin 1892, Pr. A. Döring, Die eschatolog. Mythen Pl.s, Arch. f. Gesch. d. Ph. 6 (1893), 475—480. E. Rolfes, Die Unsterblichkeit der Seele nach der Beweisführung bei Plato u. Aristoteles, Philos. Jahrb. d. Görres-Gesellsch. 16, 18—29. R. K. Gaye, The Platonic conception of immortality and its connection with the theory of ideas, London 1904. C. Piat, La vie future d'après Platon, Revue néoscolast. 3, 2. R. D. Archer-Hind, Metempsychosis and variation of species in Pl., Journ. of philol. 31 (1910), 84—94. Ernst Müller, Die Anamnesis. Ein Beitrag zum Platonismus, Arch. f. Gesch. d. Philos. 25 (1912), 196—225. J. Duchon, Die eschatologischen Vorstellungen bei Pl. (mir nur aus Wochenschr. f. klass. Philol. 1909, 587. 644 bekannt). Sieh auch die Literatur zum Phaidon o. S. 93* f. und vgl. A. Dieterich, Nekyia, 2. Aufl. Leipzig 1914.

Zu § 43. Platons Philosophie III: Ethik. a) Allgemeines. Ethik des Individuums.

Über Platons *Ethik im allgemeinen* sowie speziell über ihr *Verhältnis zum Christentum* handeln (außer den allgemeinen Werken über die Ethik der Griechen [oben S. 32* f.] und den zu § 41 angeführten Schriften): Grotefend, Commentatio, in qua doctrina Platonis ethica cum christiana comparatur ita, ut utriusque tum consensus, tum discrimen exponatur, Gott. 1821. Adalb. Schmidt, Platonis philos. moralis quomodo cum doctrinae christ. praeceptis concinat, Halle 1840, Pr. W. Wehrenpfennig, Die Verschiedenheit der ethischen Prinzipien bei den Hellenen, Berlin 1856, S. 40 ff. Eman. Grundey, De Plat. principiis ethicis, Berol. 1865, Diss. Brede, Die Ethik des pl. Sympos. u. das Christent., Eckernförde 1870, Diss. von Rostock. A. B. Cook, The metaphysic. Basis of Pl.s Eth., Cambr. 1895. R. Holsten, Pl.s Ethik in ihrem Verh. zum griech. Volksglauben, Stettin 1899, Pr. V. Brochard, La morale de Pl., in des Verf. Études usw. (s. S. 12*). F. Seidel, Intellektualismus u. Voluntarismus in der plat. Ethik, Lpz. 1910, Diss. *K. I. Λογοθέτης, Ἡ ἠθικὴ φιλοσοφία τοῦ Πλάτωνος ἐν σχέσει πρὸς τοὺς προδρόμους καὶ τὴν ἐπὶ τὰ μετέπειτα ἠθικὰ φιλοσοφήματα ἐπίδρασιν αὐτῆς, ἐν Ἀθήναις* 1913. G. H. Putzner. Die ethischen Systeme Pl.s u. der Stoa in ihrem gegenseitigen Verhältnis, Berlin 1913, Leipz. Diss. Fr. Scheuffler, Die Entwicklung der ethischen Anschauungen Pl.s bis zum

Gorgias, Jahresber. d. Philolog.-Ver. zu Berlin, im Anh. d. Zeitschr. Sokr. 3 (1915), 187 ff. F. A. Cavanagh sieh oben zu § 41 S. 109*.

Über *spezielle Probleme der platonischen Ethik*, zunächst die *Lehre von dem höchsten Gut*, handeln: Theod. Wehrmann, Plat. de summo bono doctrina, Berol. 1843, Diss. Wenkel, Platons Lehre v. h. Gut und der Glückseligkeit, Sondershausen 1857, Pr. J. Steger, Pl. de beatitudine hum. doctr., Marburg i. Steierm. 1858, Pr. G. Löwe, De bonorum apud Pl. gradibus, Berol. 1861, Diss. v. Halle. Karl Stumpf, s. ob. § 42, S. 111*. Thom. Maguire, Essays on the Platonic Ethics, Dublin 1870. Paul Höfer, Die Bedeutung der Philosophie f. d. Leben nach Platon, Götting. 1870. G. Schneider, Pl.s Auffassung von der Bestimmung des Menschen, Festschr., Gera 1883. C. Piat, L'être et le bien d'après Platon, Arch. f. Gesch. d. Philos. 19 (1906), 486—494. Leignes-Bakhoven, Plato's denkbeelden over goed en kwaad. Jos. Perkmann, Der Begriff des Charakters bei Platon u. Aristoteles, Wien 1909. Gust. Entz, Pessimismus u. Weltflucht bei Pl., Tüb. 1911. Otto Apelt, Das Prinzip d. platon. Ethik, in: Plat. Aufsätze (Leipzig u. Berl. 1912), 109—120. Wilh. Sesemann, Die Ethik Pl.s u. das Problem des Bösen, Philos. Abh. Herm. Cohen dargebr., Berl. 1912, 170—189.

Über Platons Lehre von der *Lust* handeln: O. Kalmus, Halberstadt 1857. H. Anton, Fichtes Zeitschrift f. Phil., N. F. 33 (1858), 65—81; 213—238. W. R. Kranichfeld, Pl. et Arist. de ἡδονῇ sententiae quomodo tum consentiant, tum dissentiant, Berol. 1859, Diss. W. Küster, Pl.s Ansicht vom Wesen u. Werte d. Lust, Berl. 1868, Pr. d. Sophien-G. A. Gröger, Üb. d. Begr. u. d. Wesen der Lust b. Pl., Mährisch-Weißkirchen 1892, Pr. A. Lafontaine, Le plaisir d'après Platon et Aristote, Paris 1902, Thèse. Joh. Ferber, Pl.s Polemik gegen die Lustlehre, Zeitschr. f. Philos. u. philos. Kritik 148 (1912), 129—181. Otto Apelt, Die Lehre von der Lust, in: Platonische Aufsätze (Leipz. u. Berl. 1912), 121—146. Vgl. zu Pl.s Güter- und Lustlehre insbesondere auch die Literatur zum Philebos S. 99* f.

Über den *platonischen Eros* handeln u. a.: Ad. Ostendorf, Der platon. Eros, Schleswig 1874, Pr. W. Wiegand, Die wissensch. Bedeutung der platon. Liebe, Berlin 1877. H. Hille, Über die platon. Lehre vom Eros, Liegnitz 1891, Pr. O. Kiefer, Pl.s Stellung zur Homosexualität, Jahrb. f. sex. Zwischenst. 1905, 109—127. L. Robin, La théorie platonicienne de l'amour, Paris 1908. S. auch Bötticher oben S. 111*.

A. Scheiding, Pl.s Ansichten über die *Tugend*, T. 1, Waldenb. 1880, Pr. Fahland, Wie unterscheidet sich der platon. Tugendbegr. in den kl. Dialogen von dem in der Republik?, Greiffenb. 1883, Pr. G. Auermann, Pl.s Kardinaltugenden vor und nach Abfassung des Euthyphron, Jena 1876, Diss. K. Nussbaumer, Darstell. d. gegenseit. Verh. d. platon. Haupttugenden u. Begründung derselben durch Pl.s Psychol. u. Physiol., Görz 1884, Pr. W. A. Hammond, On the notion of virtue in the dialogues of Pl. with particular reference to those of the first period and to the third and fourth books of the Republ., Lpz. 1891, Diss., und in Harv. stud. in class. philol. 3 (1892), 131—180. G. Michaelis, Die Entwicklungsstufen in Pl.s Tugendlehre, Barmen 1893, Pr. J. Schmidt, Wie verhält sich der Tugendbegriff bei Schleiermacher zu dem platonischen?, Aschersleben 1873, Pr. E. Thiel, Über den Tugendbegriff Pl.s in den Dialogen der ersten Periode mit bes. Berücksichtigung von Protagoras u. Menon, Philos. Jahrb. d. Görresges. 23 (1910), 322—351. Über Platons Lehre von der *Gerechtigkeit* handeln: Ogienski, Welches ist der Sinn des platonischen τὰ ἑαυτοῦ πράττειν?, Trzemeszno 1845, Pr. W. Jahns, De justitia in Pl. civ. exposita, Breslau 1851, Diss. J. J. Amen, Pl. de justitia doctrina, Berlin 1854, Pr. Über Platons Lehre von der σωφροσύνη handelt K. Hoffmeister, Essen 1827, Pr. des Progymn. Mörs. R. Hirzel, Über den Unterschied der δικαιοσύνη und der σωφροσύνη in der platon. Rep., Hermes 8 (1874), 379—411. Osc. Knuth, Quaestiones de notione τῆς σωφροσύνης Platonica criticae, Halle 1874, Diss. Meinke, D. platon. und neutestamentl. Begr. der ὁσιότης, Theol. Stud. u. Krit. 57 (1884), 743—768. Otto Apelt, Der *Wert des Lebens* nach Platon, Abhandlungen der Friesschen Schule, 2. Bd., 1. Heft, Gött. 1907, abgedr. in des Verf. Platon. Aufsätzen, Leipz. u. Berl. 1912, 147—167. Über Platons Lehre von der

Lüge handelt Th. Kelch, Disqu. in Pl. de mendacio doctr. (de rep. II, III), Elbing 1820. Über den *Selbstmord* bei Platon Aless. Chiappelli, Del suicidio nei dialoghi Platonici, Reale Accad. dei Lincei, Roma 1885, 222—233. Rud. Hirzel, Der Selbstmord (o. S. 33*) S. 134. 140 u. ö.

Zu § 44. Platons Philosophie III: Ethik. b) Ethik des Gemeinwesens. Staats- und Gesellschafts-, Erziehungs- und Kunstlehre.

Platons *Staatslehre nach ihren geschichtlichen Elementen und ihrer geschichtlichen Stellung* besprechen: K. F. Hermann, Die histor. Elemente des platon. Staatsideals, Ges. Abh., Gött. 1849, S. 132—159. P. F. Stuhr, Vom Staatsleben nach platon., aristotelischen und christlichen Grundsätzen, Teil I, Berlin 1850. Ed. Kretzschmar, Der Kampf des Platon um die religiösen und sittlichen Prinzipien des Staatslebens, Lpz. 1852. Ed. Zeller, Der platon. Staat in seiner Bedeutung für die Folgezeit, v. Sybels hist. Zeitschr. 1 (1859), 108—126, wiederabgedruckt in Zellers Vortr. und Abh. gesch. Inhalts: Leipzig 1865, S. 62—81. Hildenbrand, Gesch. u. Syst. der Rechts- u. Staatsphilos., Leipzig 1860, I, S. 151 ff. 156 ff. 166 ff. S. Lommatzsch, Quomodo Pl. et Arist. relig. ac reip. principia coniunxerint, Berol. 1863, Diss. Bertrand Robidou, La rép. de Platon comparée aux idées et aux états modernes, Paris 1869. Vgl. v. Kirchmanns kritische Anm. zu Platons Staat bei der in der „Philos. Bibl.", Bd. 27, wiederabgedruckten Schleiermacherschen Übersetzung, Berlin 1870, und Oncken, Die Staatsl. d. Aristot. S. 105 ff. A. Haack, Über das Reich Gottes nach der Lehre Christi und dem Idealstaat Platons, Osterode i. Pr. 1883, Pr. d. Realsch.

Über Platons *Staatslehre im allgemeinen und ihre besonderen Probleme* handeln ferner u. a.: Chr. C. Morgenstern, De Plat. rep. commentationes tres, Halle (Braunschweig) 1794. Friedrich Köppen, Politik nach plat. Grundsätzen mit Anwendung auf unsere Zeit, Lpz. 1818. Derselbe, Rechtslehre nach plat. Grundsätzen mit Anwendung auf unsere Zeit, ebenda 1819. Voigtland, Die ethischen Tendenzen des platon. Staats, Gotha 1853, Pr. von Schleusingen. R. Pöhlmann in: Geschichte des antiken Kommunismus und Sozialismus, I, München 1893, S. 184—198, 269—581; 2. Aufl. (s. S. 33*) I S. 546—559, II S. 10—311. Mit vergleichender Beziehung auf die aristotelische Staatslehre: Gust. Pinzger, De iis, quae Ar. in Pl. Politia reprehendit, Lpz. 1822, und andere (s. unten zu § 52). Das Verhältnis der platonischen Politik zur Ethik überhaupt wird ferner in den Abhandlungen erörtert, welche die Tendenz der platonischen Dialoge Politeia, Politikos und Nomoi betreffen, namentlich in den Einleitungen von Schleiermacher, Stallbaum und Steinhart, bei Zeller, Philos. d. Griechen II 1⁴ S. 892 ff., Susemihl, Genet. Entwickl. der platon. Philos. II S. 58 ff., und in Monographien von A. G. Gernhard, De consilio quod Pl. in Politiae libris secutus est, Acta soc. Graecae 1 (Lipsiae 1836), 209—228. Comparantur Platonis et Ciceronis sententiae de iustitia philosophis propter veri investigationem et bonorum imperiique contemptionem tribuenda, Wimariae 1837, Pr. G. F. Rettig, Prolegom. ad Plat. remp., Bern 1845 (vgl. die oben S. 94* angef. Abh. im Rhein. Mus. 16 [1861], 161—197). Radebold, Das platon. Staatsideal im Zusammenhang mit seinen wissenschaftlichen Voraussetzungen, Dortmund 1877, Pr. C. Liebhold, Quo iure Plato partes civitatis ab animae humanae partibus repetiisse videatur, Rudolstadt 1876 u. Leipz. 1877. Carl Nohle, Die Staatslehre Pl.s in ihrer geschichtl. Entwicklung, Jena 1880. P. Märkel, Die leitenden Gedanken der in Pl.s Politie entwickelten Staatsansicht, dargestellt und mit besonderer Rücksicht auf den modernen Standpunkt beurteilt, Halle 1881, Diss. M. Heinze, Über den bleibenden Wert platonisch-aristotelischer Grundgedanken in der Staatslehre, Wissenschaftliche Beilage der Leipziger Zeitung 1885, Nr. 34 S. 197—201. Joh. Müller, Pl.s Staatslehre u. d. moderne Sozialismus, Sondershaus. 1886, Pr. Ed. Zeller, Über den Begriff der Tyrannis bei den Griechen, Sitzungsber. d. Berl. Akad. 1887, 1137—1146 = Kl. Schr. I 398—409 (der ursprüngliche Begriff der Tyrannis ist der [rein staatsrechtliche] einer verfassungswidrigen Alleinherrschaft; Pl. setzt an seine Stelle den [moralischen] einer selbstsüchtigen und gemeinschädlichen Regierung; s. übrigens oben S. 158). W. Lutosławski, Erhalt. u. Untergang der Staatsverfassungen nach Pl., Aristoteles und Machiavelli, Breslau 1888. S. Blaschke, Der Zusammenh. der Familien- und Gütergemeinsch. des platon.

Staates mit d. polit. u. philos. Syst. Pl.s, Berl. 1893, Pr. R. Bohne, Wie gelangt Pl. zur Aufstell. seines Staatsideals, u. wie erklärt sich das Urteil über die Poesie in demselben?, Berl. 1893, Pr. Fairbanks, The Stoical vein in Pl.s Republic, The philos. Rev. 10 (1900). R. Schöber, Das Staatsideal Pl.s, Elbing 1901, Pr. M. Guggenheim, Studien zu Platons Idealstaat. Kynismus und Platonismus, Neue Jahrb. 9 (1902), 521—539. E. Barker, The political thought of Plato and Aristotle, London 1906. Jak. Wassmer, Einheit, Gliederung und Zweck des plat. Staates, Luzern 1906. F. Weber, Pl.s Stellung zu den Barbaren, München 1904, Pr. Ch. G. Pantazides, *Τὰ περὶ γυναικὸς παρὰ Πλάτωνι φιλοσοφούμενα*, Freiburg i. B. 1903, Diss. Über die *Gemeinschaft des Besitzes* handeln: E. van Voorthuysen, Utrecht 1850, Diss., Thonissen, in: Le socialisme, t. I, Paris 1852, S. 41 ff., über die *Prinzipien der platon. Kriminalgesetze* E. Platner, Ztschr. für die Altertumswiss. 1844, Nr. 85 u. 86. P. Malusa, La dottrina del *bello* in Platone, p. I., Ven. 1885. — Const. Ritter, Die polit. Grundanschauungen Pl.s dargestellt im Anschluß an die Politeia, Philol. 68 (1909), 229—259. P. Wendland, Entwicklung u. Motive d. platon. Staatslehre, Preuß. Jahrb. 136 (1909), 193—220. F. Marletta, Il suum nella dottrina di Pl., nel diritto romano e nella dottrina filosofico-giuridica, Catania 1910. G. B. Klein, Pl. e il suo concetto politico del mare, Estr. dell' Opinione geograph., Firenze 1910. O. Apelt, Die Aufgabe des Staatsmannes, in: Platon. Aufsätze, Leipz. u. Berlin 1912, 168—188. Derselbe, Straftheorie, ebenda 189—202. J. W. Hewitt, The necessity of ritual purification after justifiable homicide, Transact. of the Amer. philol. assoc. 41 (1911), 101—113 (berücksichtigt u. a. besonders Pl.). M. Heinze, Die Rassenfragen bei Pl., Monatsschr. f. Soziologie Febr. 1909. B. R. Aars, Europas første sociolog, Pl. Aristons søn, Videnskapsselskapets skrifter II., Histor.-filos. Kl. 1912, Nr. 3, Christiania 1912. A. M. Kensington, Pl. moral and political ideals, New York 1913. L. Robin, Pl. et la science sociale, Rev. de métaph. et de mor. 21 (1913), 211—255. Über Pl.s sozialpolitische Gedanken handelt auch M. Pohlenz, Aus Pl.s Werdezeit, S. 207 ff. S. auch die Liter. zu § 40 (Politeia S. 94* f., Politikos S. 99*, Nomoi S. 100* f.).

Über Platons *Erziehungslehre* handeln: Anne de Tex, De vi musices ad excol. hom. e Pl. sent., Utrecht 1816, Diss. Ad. Barth. Kayssler, Fragmente aus Platons und Goethes Pädagogik, Breslau 1821. Alex. Kapp, Pl.s Erziehungslehre, Minden u. Lpz. 1833. C. Stoy, De auctoritate in rebus paedag. a Plat. civitatis principibus tributa, Jena 1843, Habilitationsschr. Wiese, In optima Plat. civitate qualis sit puerorum institutio, Prenzlav. 1834. W. Baumgarten-Crusius, Disciplina juvenilis Plat. cum nostra comp., Meissen 1836, Pr. K. H. Lachmann, Plat. Vorst. von Recht und Erziehung, Hirschberg 1849. Arens, Die relig. Erziehung des plat. Staatsbürgers, nach Rep. 377—392, Oldenburg 1853, Pr. C. R. Volquardsen, Plat. Idee des persönl. Geistes und seine Lehren über Erziehung usw., Berlin 1860. L. Baunard, Quid apud Graecos de institutione puerorum senserit Plato, Orléans 1860. Hahn, Die pädagog. Mythen Platons, Parchim 1860, Pr. L. Wittmann, Erziehung und Unterricht bei Platon, Gießen 1868, Pr. Cuers, Platons und Arist. Ansichten über den pädagog. Bildungsgehalt der Künste, Jahrbb. f. Philol. u. Päd. 98 (1868), 521—553. Karl Benrath, Das pädagog. System Platons in seinen Hauptzügen, Jena 1871, Diss. Alois Luber, Musik u. Gymnast. als Erziehungsmittel bei Plat. u. Aristot., Salzb. 1872, Pr. d. Lehrerbildungsanst. Sp. Moraites, *Ἡ κατὰ Πλάτωνα τροφὴ καὶ παιδεία*, Athen 1874. A. Drygas, Plat. Erziehungstheorie nach seinen Schriften dargestellt, Schneidemühl 1880, Pr. Paul Tannery, L'éducation Platonicienne, Revue philosophique 10 (1880), 517—530; 11 (1881), 283—299. A. Dreinhöfer, Das Erziehungswesen bei Pl., Marienwerder 1880, Pr. Jos. Ritter, Analyse u. Kritik der von Pl. in seiner Schrift vom Staate aufgestellten Erziehungslehre, Deutz 1881, G.-Pr. von Brühl. H. Kanter, Platons Anschauungen über Gymnastik, Graudenz 1886, Pr. S. J. Lengsteiner, Pl. als Erzieher, Kalksburg 1898, Pr. Anth. Mazarakis, Die platonische Pädagogik systematisch u. kritisch dargestellt, Zürich 1900. G. Deile, Vergleichende Darstellung der platon. u. aristotel. Pädagogik I., Pädagog. Stud. N. F. 23, 229 bis 238. J. Polach, Erziehungsideale bei Platon und Aristoteles, Brünn 1904, Pr. G. Dantu, L'éducation d'après Platon, Paris 1907. W. Schroeder, Platon. Staatserziehung, Geestemünde 1907. J. E. Adamson, The theory of education in Plato's Republic, London 1903. Georg Lüdke, Über das Verhältnis von Staat

u. Erziehung in Pl.s *Πολιτεία*, Erlangen 1908, Diss. R. Stübe, Pl. als politisch-pädagogischer Denker, Arch. f. Gesch. d. Philos. 23 (1910), 53—88. Kam. Huemer, Pl. als Erzieher, Zeitschr. f. d. österr. Gymn. 62 (1911), 289—302. Jegel, Pl.s Stellung zu Erziehungsfragen, Arch. f. Gesch. d. Philos. 26 (1913), 405—430.

Über Platons *Kunstlehre* handeln: Ed. Müller, Über das Nachahmende in der Kunst nach Platon, Ratibor 1831; Geschichte der Theorie der Kunst bei den Alten, I. Bd., Breslau 1834, S. 27—129. Arnold Ruge, Die plat. Ästhetik, Halle 1832. Wilh. Abeken, De *μιμήσεως* apud Platonem et Arist. notione, Gott. 1836. Herm. Rassow, Über die Beurteilung des homerischen Epos bei Platon und bei Aristoteles, Stettin 1850, Pr. Ch. Lévêque, Platon considéré comme fondateur de l'esthétique, Paris 1857. K. Justi, Die ästhet. Elemente in der platon. Philos., Marburg 1860. Th. Sträter, Studien zur Geschichte der Ästhetik, Heft 1: Die Idee des Schönen bei Platon, Bonn 1861. Jos. Reber, Pl. u. die Poesie, München 1864, Diss.; vgl. auch Jos. Reber, Platons Kritik eines Liedes des Simonides, Zeitschr. f. d. Gymnasialw. 20 (1866), 417—428. Max Remy, Plat. doctrina de artibus liberal., Hal. 1864, Diss. A. H. Raabe, De poetica Plat. philos. natura praesertim in amoris expositione conspicua, Rotterdam 1866. C. von Jan, Die Tonarten bei Platon, N. Jahrbb. f. Philol. u. Päd. 95 (1867), 815—826. B. Haushalter, Pl. als Gegner d. Dichter, Rudolstadt 1875, Pr. E. Grünwald, D. Dichter, insbesond. Homer, im plat. Staat, Berlin 1890, Pr. G. Finsler, Platon u. die aristotelische Poetik, Leipzig 1900. Fr. Stählin, D. Stellung der Poesie in der platon. Philos., Nördl. 1901, Erlang. Diss. A. Lombard, La poésie dans la République et dans les Lois de Platon, Nancy 1903. Franz Königs, Über Platons Kunstanschauung, Saargemünd 1879, 1881, Pr. R. Westphal, Pl.s Beziehungen zur Musik, Berl. philol. Wochenschr. 4 (1884), Nr. 17—22. F. Montargis, De Platone musico, Paris 1886, Thesis. C. Vavra, Pl.s Urteil und Lehre über die Redekunst (böhmisch), Brünn 1884. Th. Rühl, Die Aufgabe der Beredsamkeit nach Platon, Erlangen 1892, Diss. J. Zurek, Das Ideal des Redners bei Platon und Cicero, Kremsier 1904. St. Pötsch, Pl.s Bedeutung für die Redekunst u. Redekunstlehre, Mariaschein 1911, Pr. S. auch Novák oben S. 86*. W. Süß, Ethos S. 71 ff. M. Pohlenz, Aus Pl.s Werdezeit, S. 193 ff. M. Sartorius, Pl. u. die Malerei, Arch. f. Gesch. d. Philos. 9 (1896), 123—148. Wilh. Börner, Die Künstlerpsychologie im Altertum: Platon, Zeitschr. f. Ästhetik u. allgem. Kunstwissensch. 7, 92 ff. S. namentlich auch J. Walter, Gesch. d. Ästh. im Altert., S. 168—476.

Zu § 45. Die ältere Akademie. Jahresberichte s. o. S. 23* f.

Zu den antiken Berichten über Leben und Lehre der älteren Akademiker: Über Herkunft und gegenseitiges Verhältnis der Berichte des Diog. Laert. und des Academ. ind. Hercul. s. v. Wilamowitz-Moellendorff, Antigonos von Karystos (o. S. 20*) S. 45 ff.

Allgemeineres: Zur Organisation und rechtlichen Stellung der Schule vgl. die oben S. 27* f. verzeichnete Literatur. Th. Gomperz, D. Akademie u. ihr vermeintlicher Philomacedonismus, Wiener Studien 4 (1882), 102—120. O. Immisch, Die Akademie Platons und die modernen Akademien, N. Jahrbb. f. klass. Philol. 150 (1894), 421—442.

Zu den einzelnen Vertretern der älteren Akademie:

Philippos von Opus: W. A. Oldfather, Lokrika, Tüb. 1908, Münch. Diss. = Philol. 67 (1908), 411 ff. (Anhang A über Phil. v. Op. und Aristoteles; hier S. 452 Anm. 137 die neuere Literatur über ihn). Über die neuplatonische Fälschung auf den Namen des Philippos s. auch Münscher, Artikel Heliodoros 15 bei Pauly-Wissowa-Kroll S. 25 f. Eine geschichtliche Beleuchtung des Phil. v. Opus ist von W. W. Jäger zu erwarten; vgl. Abh. d. Berl. Akad. philos.-histor. Kl. 1914, S. XVIII f.

Speusippos: Ravaisson, Speusippi placita, Par. 1838. M. A. Fischer, De Speus. vita, Rast. 1845. Krische, Forschungen I, S. 247—258. Über seine Schriften s. die Dissertation von P. Lang, oben Text § 45. Const. Ritter, Neue Unters. über Platon S. 327 ff. (Briefe). Über die Angabe des Diog. Laërt. 4, 4,

daß nach Plutarch Sp. an Phtheiriasis gelitten habe, s. A. Gercke, De quibusdam Laertii Diogenis auctoribus, Greifswald 1899, Pr., S. 7. Vgl. auch A. Döring unter Platons Philebos oben S. 100*.

Xenokrates: Wynpersse, Diatribe de Xen. Chalcedonio, Lugd. Bat. 1822. Krische, Forschungen I, S. 311—324. Ad. Mannheimer, Die Ideenlehre bei den Sokratikern, Xenokrates u. Arist., Darmst. 1875. Rich. Heinze, Xenokrates, Darstell. der L. u. Samml. der Fragmente, Lpz. 1892. Henr. Jackson, On a detail in the ethical systems of Xenocr. and Polemo, Proc. of the Cambridge Philol. Soc., Michaelmas term 1893, 14 f. Eine christliche Parallele zu der X.-Legende bei Acro zu Horaz sat. 2, 3, 254, Diog. Laërt. 4, 7 s. bei P. Wendland, De fabellis antiquis earumque ad Christianos propagatione, Gott. 1911, Pr. S. auch P. Maas, Berl. philol. Wochenschr. 1911, 1157.

Herakleides Pontikos: Roulez. De vita et scriptis Heracl. Pontici, Lovanii 1828. E. Deswert, De Heraclide Pontico, Lovanii 1830. Franz Schmidt, De Heraclidae Pont. et Dicaearchi Messenii dialogis deperditis, Diss. inaug., Vratisl. 1867. Leop. Cohn, De H. P. etymologiarum scriptore antiquissimo, in: Commentat. philol. in hon. Reifferscheidii, 1884, S. 84 ff. Herm. Schrader, Heraclidea, Philologus 44 (1885), 236—261. F. Hultsch, D. astronom. System des Herakl. v. P., Jahrbb. f. klass. Philol. 153 (1896), 305—316. O. Voss, De Heraclidis Pontici vita et scriptis, Rostock 1896, Diss. H. Staigmüller, Her. Pont. u. das heliokentrische System, Arch. f. Gesch. d. Philos. 15 (1902), 141 bis 165. Vgl. Müller, Fragm. hist. Gr. II, S. 197 ff.; Krische, Forschungen I, S. 324—336. W. A. Heidel, The ἄναρμοι ὄγκοι of Heraclides and Asclepiades, Transact. of the Americ. philol. assoc. 40 (1910), 5—21. Zu H.' Behandlung der Abarislegende A. Dyroff, Philol. 59 (1900), 610 ff. (Abaris idealisiertes Bild des peripatetischen Philosophen, Gegenbild des kynisch geprägten Anacharsis). P. Corssen, Rhein. Mus. 67 (1912), 20—47. A. Rehm, ebenda 417 ff. Her.' Stellung innerhalb der Entwicklung der geozentrischen und der heliozentrischen Hypothese: F. Boll, Die Entw. d. astron. Weltbildes (Kultur d. Gegenw. III 3) S. 35. — Daebritz, Artikel Herakleides 45 bei Pauly-Wissowa-Kroll.

Eudoxos: L. Ideler, Abh. d. Berl. Akad. der Wiss. 1828 u. 1830. Aug. Boeckh, Über die vierjährigen Sonnenkreise der Alten, vorzüglich den eudoxischen, Berl. 1863. Vgl. G. C. Lewis, Historical Survey of the ancient Astronomy, c. III, sect. 3, S. 146 ff. Künssberg, D. Astronom, Mathematiker und Geograph Eudox. v. Knidos, I u. II, Dinkelsbühl 1889/90. Fr. Susemihl, Die Lebenszeit des Eudoxos v. Knidos, Rhein. Mus. 53 (1898), 626—628. Eine unter dem Namen Eudoxios (gemeint ist jedenfalls der Astronom Eudoxos) überlieferte Dodekaëteris bespricht Fr. Boll, Catal. cod. astrol. Graec. VII (Brüssel 1908), 181 ff. S. auch A. Döring unter Platons Philebos oben S. 100*. — Hultsch, Artikel Eudoxos 8 bei Pauly-Wissowa.

Hermodoros: Ed. Zeller, De Hermodoro Ephesio et Hermodoro Platonis discipulo, Marb. 1859. — Natorp, Artikel Hermodoros 5 bei Pauly-Wissowa-Kroll.

Polemon: R. Förster, De Polemonis physiognomonicis, Kiel 1886, Pr. Th. Gomperz, Die herkulanische Biographie des Polemon, Philosoph. Aufs., E. Zeller gewidmet, Lpz. 1887.

Krantor: F. Schneider, De Crantoris Solensis philosophi Academicorum philosophiae addicti libro, qui περὶ πένθους inscribitur, commentatio, Zeitschr. für die Altertumswiss. 1836, Nr. 104—105. M. Herm. Ed. Meier, Über die Schrift des Krantor περὶ πένθους, Halle 1840. C. Buresch, Consolationum a Graecis Romanisque script. hist. crit., Lpz. Stud. 9 (1886), 38 ff. Frid. Kayser, De Crantore Academico diss., Heidelb. 1881, worin die Fragmente enthalten sind. K. Praechter, Krantor und Ps.-Archytas, Arch. f. Gesch. d. Philos. 10 (1897), 186—196. K. Kuiper, De Crantoris fragmentis moralibus, Mnemos. N. F. 29 (1901), 341—362. Dazu G. Wörpel, Wochenschr. f. klass. Philol. 1902, 284 ff. Vgl. auch B. Lier, Philol. 62 (1903), 450. Max Pohlenz, De Crantoris libro περὶ πένθους in: De Ciceronis Tusc. disp., Gött. 1909, Pr.

Chion: Über die unter dessen Namen überlieferten unechten Briefe Car. Burk, De Chionis epistulis, Darmstadiae 1912, Gießener Diss. Jo. Goertz, De

Chionis quae feruntur epistulis, Straßb. 1912, Diss. Weitere Literatur bei Burk, Christ-Schmid[5] II 366 und Natorp, Artikel Chion 2 bei Pauly-Wissowa.

Daß *Hermias* von Atarneus (Näheres über ihn bei Natorp, Artikel Hermias 11 bei Pauly-Wissowa-Kroll) in den Listen der Schüler Platons fehlt und (entgegen dem Zeugnis Strabons) Platon nicht gehört hat, bemerkt A. Brinkmann, Rhein. Mus. 66 (1911), 228 ff.

Über weitere hier nicht genannte Mitglieder der alten Akademie s. Zeller II 1[4] S. 982 ff., Susemihl, Gesch. d. griech. Liter. in d. Alex. I S. 116 ff.

Zu § 46. Aristoteles. Allgemeines. Sein Leben. *Jahresberichte* sieh oben S. 23* f. Vgl. auch W. W. Jäger in: Geisteswissenschaften 1913, 403—406.

Bibliographie: Mse Schwab, Bibliographie d'Aristote, Paris 1896 (autographiert; für ihre Zeit beinahe vollständig mit über 3700 Nummern). Vgl. ferner: S. Jankelevitch, Proceed. of the Aristot. Society, New series vol. I, 1900—1901; Philos. Rev. 1902, S. 205—215.

Zu den antiken Viten. In Betracht kommt die oben S. 20* f. verzeichnete Literatur, insbesondere Leo, Die griech.-röm. Biogr., S. 52 ff. und die dort genannten früheren Arbeiten. Vgl. auch A. Baumstark, Aristot. bei den Syrern vom V. bis VIII. Jahrh., Leipz. 1900 (hierin: Syrisch-arab. Biographien des Aristoteles). Ferner A. Busse, Die neuplaton. Lebensbeschreibung des Aristoteles, Hermes 28 (1893), 252—276.. S. auch S. Sudhaus, Arist. in d. Beurteilung d. Epikur u. Philodem, Rhein. Mus. 48 (1893), 552—564.

Neuere Arbeiten über A. im allgemeinen, sein Leben und seine Persönlichkeit: J. G. Buhle, Vita Aristotelis per annos digesta, im ersten Bande der Bipontina der Werke des Aristoteles, S. 80—104. Ad. Stahr, Aristotelia, T. I: Das Leben des Aristoteles von Stagira, Halle 1830. Blakesley, Life of Aristotle, Cambridge 1839. G. H. Lewes, Aristotle, a chapter from the history of science, London 1864, aus dem Englischen übersetzt von Julius Victor Carus, Leipzig 1865; erstes Kapitel: Das Leben des Aristoteles. E. Essen, Ein Beitrag zur Lösung d. aristot. Frage, Berl. 1884. Ch. Waddington, Quelques points à éclaircir dans la vie d'Aristote (Extr. des Annales de philos. chrétienne 1893), abgedr. in des Verf. Buch: La philos. ancienne et la critique historique, Paris 1904, S. 176—207. Derselbe, Aristote écrivain et moraliste (mémoire lu à l'Acad. des sciences mor. et polit. en 1898), abgedr. ebenda S. 208—249. H. L'Arronge, A. als Menschenkenner, Diss., Jena 1897. Herm. Siebeck, Aristoteles, Frommanns Klass. d. Philos., Bd. 8, Stuttgart 1899, 3. Aufl. 1910. R. Eucken, Eine Einführung in Aristoteles, Münch. Allg. Ztg. Beil. 1899, Nr. 140. P. Alfaric, Aristote, Paris 1905. Aug. Boeckh, Hermias von Atarneus, Abh. d. Akad. d. Wiss., hist.-phil. Kl., Berl. 1833, 133—157, Kl. Schriften VI 185—210. Th. Bergk, Rhein. Mus. 37 (1882), 355 ff. (begründet einen Zwischenaufenthalt in Athen. Dieser ist wichtig für gewisse chronologische Fragen, namentlich in der Politik). Franz Brentano, Aristoteles, in: E. v. Aster, Große Denker, S. 153 ff. Derselbe, Aristoteles u. seine Weltanschauung, Lpz. 1911. Jul. Baumann, Neues zu Sokrates, Aristoteles, Euripides, Leipzig 1912. J. C. Wilson, Aristotelian studies, Reissue, Oxf. 1912. Ad. Dyroff, Über A.' Entwicklung, in: Festg. f. G. Frh. v. Hertling (s. oben S. 12*). S. auch die unten zu § 50 (unter Psychologie) angeführte Schrift von Chaignet und v. Wilamowitz-Moellendorff, A. u. Athen, I 311 ff. A. Gercke, Artikel Aristoteles 18 bei Pauly-Wissowa.

Über das Verhältnis des Aristoteles zu Alexander handeln insbesondere: K. Zell, Aristot. als Lehrer des Alexander; in: Ferienschriften, Freiburg 1826. F. W. C. Hegel, De Arist. et Alex. magno, Diss. inaug., Berlin 1837. P. C. Engelbrecht, Über die wichtigsten Lebensumstände des Aristoteles und sein Verhältnis zu Alexander dem Großen, besonders in Beziehung auf seine Naturstudien, Eisleben 1845. Rob. Geier, Über Erzieh. u. Unterr. Alex. d. Gr., I, Halle 1848; Alexander und Aristoteles in ihren gegenseitigen Beziehungen, Halle 1856. Egger, Aristote, considéré comme précepteur d'Alexandre, Caen 1862 (Extrait des Mém. de l'Acad. de Caen). Mor. Carriere, Alexander u. Aristot.,

in Westermanns Monatsh., Febr. 1865. F. Koepp, Aristoteles und Alexander, Preuß. Jahrbücher 113. 83—100.

Zu § 47. Aristoteles' Schriften. Siehe die S. 120* zitierte *Bibliographie d'Aristote. Jahresberichte* oben S. 23* f.

Zur Beschäftigung des Altertums und Mittelalters mit den aristotelischen Schriften.

Zum *Schriftenverzeichnis des Ptolemaios:* A. Baumstark, Aristoteles bei den Syrern I S. 53—104.

Über die Bedeutung der *antiken Kommentare* und über den Wert der akademischen Ausgaben derselben nach verschiedenen Seiten s. H. Usener, Gött. gel. Anz. 1892, 1001 ff. = Kl. Schr. III S. 193—214. K. Praechter, Götting. gel. Anz. 1903, 513 ff.; 1904, 374 ff.; 1906, 861 ff.; 1908, 209 ff.; Byzant. Zeitschr. 18 (1909), 516—538. F. Schleiermacher, Über die griech. Scholien z. Nikom. Ethik d. A., Abh. d. Berl. Akad. a. d. J. 1816/17, histor.-phil. Kl., Berlin 1819, 263 ff., abgedr. in Schl.s Sämtl. W. III 2, S. 309—326. Val. Rose, Über d. griech. Komm. z. Ethik d. A., Hermes 5 (1871), 61—113. G. Heylbut, Scholien z. nikomach. Ethik, Rhein. Mus. 41 (1886), 304—307. M. Wallies, Die griech. Ausleger d. arist. Topik, Berlin 1891, Pr. S. auch Kopp unten unter a und Brandis unten S. 122* unter c zu den logischen Schriften.

Ed. Sachau, Zu den *Aristoteles-Studien im Orient*, Genethliakon zum Buttmannstage 1899, S. 50—64.

Zur *Erklärung des scholastischen Aristoteles* ist von Wert das Werk des Silv. Maurus S. J., nach der römischen Ausgabe von 1668 jetzt neu herausgegeben: Aristotelis Opp. omnia (lateinisch) — brevi paraphrasi et litterae perpetuo inhaerente expositione illustrata a. S. M. ed. Fr. Ehrle, S. J., Par., Ratisb. 1885. 1886. Am. Jourdain, Recherches critiques sur l'âge et l'origine des traductions latines d'Aristote et sur les commentaires grecs ou arabes employés par les docteurs scolastiques, Paris 1819 (2. éd. 1843), deutsch von Ad. Stahr, Halle 1831. Sieh auch K. Rolfes, Die Textauslegung des Ar. bei Thomas v. A. u. den Neueren, Jahrb. f. Philos. u. spek. Th. 9, 1—33, sowie Teil II [10] dieses Grundrisses (s. dort das Register unter Aristoteles).

Arbeiten Neuerer über verschiedene die aristotelischen Schriften betreffende Fragen:

a) *Reihen von Beiträgen eines und desselben Verfassers.*

J. G. Buhle, Commentatio de distributione librorum Aristotelis in exotericos et acroamaticos, Gott. 1788, auch im ersten Bande der Buhleschen Ausgabe des Arist., Biponti 1791, S. 105—152; Über die Echtheit der Metaph. des Aristoteles, in: Bibl. f. alte Liter. u. Kunst, 4. St., Gött. 1788, S. 1—42; Über die Ordnung und Folge der aristot. Schriften überhaupt, ebenda 10. Stück, 1794, S. 33—47. Ch. A. Brandis, Über die Schicksale der aristotelischen Bücher und einige Kriterien ihrer Echtheit, Rhein. Mus. 1 (1827), 236—254; 259—286 (vgl. dazu J. Kopp, Nachtrag zur Unters. über die Schicksale der aristotelischen Bücher, ebenda 3 [1829], 93—106); Über die Reihenfolge der Bücher des arist. Organons und ihre griech. Ausleger, Abhandl. der Berliner Akad. der Wiss. 1833; Über die arist. Metaphysik, ebenda 1834; Über Aristoteles' Rhetorik und die griech. Ausleger derselben, Philologus 4 (1849), 1 ff. Ad. Stahr, Aristotelia, Bd. 2: Die Schicksale der arist. Schriften usw., Lpz. 1832; Aristoteles bei den Römern, Lpz. 1834. Leonh. Spengel, Über Aristoteles' Poetik, Abh. d. Münch. Akad. 1837; Über das 7. Buch der Physik, ebenda 1841; Über das Verhältnis der drei unter dem Namen des Aristoteles erhaltenen ethischen Schriften, ebenda 1841 bis 1843; Über die Politik des Aristoteles, ebenda 1849; Über die Reihenfolge der naturwiss. Schriften des Arist., ebenda 1849; Über die Rhetorik des Aristoteles, ebenda 1851; Über κάθαρσις τῶν παθημάτων bei Arist., ebenda 1859; Arist. Studien: Nikom. Ethik, Eudem. Ethik, Große Ethik, Politik und Oekonomik, Poetik, ebenda 1863—1868. Vgl. darüber Bonitz, Zeitschr. f. d. österr. Gymn. 1866, 777—804. Jakob Bernays, Ergänzung zu Aristoteles' Poetik, Rhein. Mus. 8 (1853), 561—596. Grundzüge der verlorenen Abhandlung des Aristoteles

über Wirkung der Tragödie, Abhandl. der hist.-phil. Gesellsch. zu Breslau 1 (1858), 133–202. Diese beiden Abhandlungen wieder abgedruckt in: Zwei Abh. über die arist. Theorie des Drama, Berlin 1880. Oratio de Aristotele Athenis peregrinante et de libris eius politicis, in: Ges. Abhandl. I, 165—178. Bernays' Abhandlung über die Dialoge des Aristoteles s. unten. Herm. Bonitz, Aristotelische Studien, I–V, Wien 1862—1867. Rud. Eucken, De Arist. dicendi ratione, p. I: Observationes de particularum usu, Gott. 1866; ders., Über den Sprachgebrauch des Arist., Beobachtungen über die Präpositionen, Berlin 1868. Beiträge zum Verständnis d. Arist., N. Jahrbb. f. Philol. u. Pädag. 99 (1869), 243–252; 817—820. J. Vahlen, Aristotelische Aufsätze, 1—3, Sitzungsber. der Wiener Akad. 71 (1872), 419–434; 72 (1872), 5—54; 75 (1873), 220–224; 77 (1874), 293—298. Diese und eine Reihe anderer Arbeiten Vahlens zu Aristoteles jetzt abgedruckt in Vahlens Gesammelten philol. Schriften I, Leipzig und Berlin 1911. Beiträge zu Aristoteles' Poetik s. unten S. 128* zur Poetik. Vahlens Aristotelesarbeiten sind zusammengestellt von H. Schöne, Neudruck von Vahlens Beiträgen zu Aristoteles' Poetik (s. u. S. 128*) S. VII f. E. Zeller, Über den Zusammenhang der platonischen und aristotelischen Schriften mit der persönlichen Lehrtätigkeit ihrer Verfasser, Hermes 11 (1876), 84–96 = Kleine Schr. I 152—165. Derselbe, Zur Geschichte der platon. und aristot. Schriften, Hermes 15 (1880), 547—556 = Kleine Schr. I 228–238. Wilh. Hertz, Gesammelte Abhandlungen, her. v. Fr. v. der Leyen, Stuttg. u. Berlin 1905 — großenteils Vorarbeiten zu einem von Hertz geplanten Werke „Aristoteles im Mittelalter". Nicht aufgenommen ist das Material zu der Sage von Aristoteles und Phyllis, da hierüber inzwischen eine Monographie von Borgold, Aristoteles en Phyllis, Groningen 1902, erschienen war. Emil Szanto, Ausgewählte Abhandlungen, her. von H. Swoboda, Tüb. 1906 (darin auch Aufsätze zu Arist., besonders zur Politik und zur *Πολιτεία Ἀθηναίων*).

Vollständigeres Verzeichnis der Aristotelesarbeiten von Buhle, Brandis, Stahr, Spengel, Bernays, Eucken, Zeller in den oben S. 22* f. genannten Bibliographien von Engelmann-Preuß und Klußmann. Hier auch Verzeichnisse der Arbeiten von O. Apelt, Cl. Baeumker, J. Barthélemy Saint-Hilaire, Th. Bergk, Fr. Brentano, A. Busse, I. Bywater, H. Diels, Th. Gomperz, W. Oncken, K. Prantl, P. Tannery, G. Teichmüller, F. A. Trendelenburg, H. Siebeck, Fr. Susemihl, Fr. Ueberweg, H. Usener, U. v. Wilamowitz-Moellendorff u. a. Für Zeller s. auch das Schriftenverzeichnis in Zellers Kl. Schr. III 518 ff.

b) *Allgemeine Fragen der aristotelischen Schriftstellerei. Einteilung und Geschichte des aristotelischen Korpus. Sprache und Stil. Terminologie.*

Fr. N. Titze, De Ar. operum serie et distinctione, Lpz. 1826. R. Shute, On the history of the process by which the Aristotelian writings arrived at their present form, Oxf. 1888. Rud. Eucken, De A. dicendi ratione, s. oben. G. Kaibel, Stil u. Text d. *Ἀθην. πολιτ.* d. A., Berlin 1893. Sehr Bemerkenswertes bietet die Besprechung dieses Buches durch H. Diels, Gött. gel. Anz. 1894, 293—307. M. Kappes, Aristoteles-Lexikon, Erkl. d. philos. termini technici d. A. in alphabet. Reihenfolge, Paderborn 1894. J. Freudenthal, Über den Begriff des Wortes *φαντασία* bei A., Gött. 1863. J. C. Wilson, On the use of *ἀλλ' ἤ* in Arist., Class. quarterly 3 (1909), 121—124. P. van Braam, A.'s use of *ἁμαρτία*, Class. quart. 6 (1912), 266. R. Hirzel (zum Terminus *ἐντελέχεια*), Philol. 72 (1913), 43 Anm. 5. J. L. Stocks, On the Aristotelian use of *λόγος*, Class. quart. 8 (1914), 9 ff. S. dazu die S. 126* unter den Ethiken angeführten Bemerkungen von Wilson, Lord und Burnet. G. Rudberg, Peripatetica I [Sprachliches zu A.], Eranos (Acta philol. Suecana) 14, 21 ff. Ein treffliches Hilfsmittel für terminologische Forschungen bietet der Index Aristotelicus von H. Bonitz in der Aristoteles-Ausgabe der Berliner Akademie Bd. 5. S. auch die zu § 49 angeführten Arbeiten über *τὸ τί ἦν εἶναι* und andere Termini.

c) *Arbeiten zu den einzelnen Schriften und Schriftgruppen.*

Logische Schriften: Ch. A. Brandis, Über die Reihenfolge der Bücher des aristot. Organons u. ihre griech. Ausleger nebst Beitr. zur Gesch. des Textes jener Bücher d. A. u. ihrer Ausgaben, Abh. d. Berl. Akad. 1833. F. Th. Waitz, De Ar. libri *π. ἑρμηνείας* cap. decimo, Hab.-Schr., Marb. 1844. Ad. Textor, De herm. Ar., Diss. inaug., Berl. 1870. Hnr. Maier, Die Echtheit der Aristotelischen

Hermeneutik, Arch. f. Gesch. d. Ph. 13 (1900), 23—72. Imelmann, Zur arist. Topik, Berlin 1871. R. Schmidt, Die aristotelischen Kategorien in St. Gallen, Erlangen 1874. Werner Luthe, Beiträge zur Logik, II (Die aristotelischen Kategorien und die Syllogistik des A.), Berl. 1877. L. Haas, Zu den logischen Formalprinzipien des A., Burghausen 1887, Pr. J. C. Vollgraff, Emendatur Aristotelis π. ἑρμην. c. 10 § 5, Mnemos. N. S. 30 (1902), 15. A. Gercke, Ursprung d. aristot. Kategorien, Arch. f. Gesch. d. Philos. 4 (1891), 424—441. R. Witten, Die Kategorien des A., Arch. f. Gesch. d. Ph. 17 (1904), 52—59. Ioannes Pflug, De Arist. Topicorum libro quinto, Leipz. 1908, Diss. E. Dupréel, Aristote et le traité des Catégories, Arch. f. Gesch. d. Philos. 22 (1909), 230—251. G. E. Underhill, Aristotle, prior. anal. 2, 23, Class. rev. 28 (1914), 33—35. Ch. H. Haskins, Mediaeval versions of the Posterior Analytics, Harvard studies vol. 25 (1914). Vgl. auch die Lit. zu § 48.

Metaphysik: C. L. Michelet, Examen critique de l'ouvrage d'Aristote intitulé Métaphysique, Par. 1836. F. Ravaisson, Essai sur la Métaphysique d'Aristote, Par. 1837—1846. J. C. Glaser, Die Metaph. des Arist. nach Komposition, Inhalt u. Methode. Berlin 1841. Herm. Bonitz, Observ. criticae in Arist. libros metaphysicos, Berolini 1842. W. Christ, Studia in Aristot. libr. metaph. collata, Berlin 1853. Derselbe, Krit. Beiträge z. Metaphys. d. Aristot., Sitzungsber. d. philos.-philol. u. hist. Kl. d. Münchener Akad. 1885, 406—423. K. G. Michaelis, Z. Erklär. v. A. Metaph. Z 9, Neustrelitz 1866, Pr. E. Zeller, Über d. Benutz. d. arist. Metaph. in d. Schriften d. älteren Peripatetiker, Abh. d. Berl. Akad. philos.-hist. Kl. 1877, 145—167 = Kl. Schr. I 191—214. G. Schramm, D. Metaphys. des Arist. nach ihrem Inhalte, Bamberg 1877, Pr. P. Natorp, Thema u. Disposition d. aristot. Metaphysik, Philos. Monatsh. 24 (1888), 37—65; 540 bis 574. K. Goebel, Bemerkungen zu A. Metaphysik, Soest 1889, Pr. Derselbe, Übersetzung von B. Λ der Metaphys. des Arist., Soest 1896, Pr. J. Zahlfleisch, Die Metaphysik des Arist. das einheitliche Werk eines Autors, Philol. 55 (1896), 123—153. Derselbe, Einige Gesichtspunkte für die Auffassung u. Beurteilung d. aristot. Metaphysik, Arch. f. Gesch. d. Ph. 12 (1899), 434—492; 13 (1900), 502—540. O. Apelt, Zur Metaph. des A., Beiträge usw. (s. oben S. 41* unter J), S. 217—252. H. Jackson, On some passages in Aristotle's Metaphysics Λ, Journal of philology 29 (1904), 139—144. Alb. Goedeckemeyer, Gedankengang u. Anordnung d. aristotel. Metaphysik, Arch. f. Gesch. d. Philos. 20 (1907), 521—542; 21 (1908), 18—29. W. A. Heidel, Zu Aristoteles' Metaphysik, Hermes 43 (1908), 169—172. H. Richards, Varia, Class. rev. 21 (1907). 197 ff. (zu Arist. Metaph. 1, 2 p. 982 b 28). P. Eusebietti, Il problema metafisico secondo Aristotele e l'interpretazione d'un passo della Metafisica (Λ 10, 1075 b 17 bis 24), Arch. f. Gesch. d. Philos. 22 (1909), 536 ff. M. L. de Gubernatis [zu Metaph. 981 a 12], Boll. di filol. class. 16 (1909), 160 f. Const. Sauter, Avicennas Bearb. d. aristot. Metaph., Münch. 1912, Diss., als Buch Freib. i. B. 1912. W. W. Jaeger, Zu Aristot. Metaph. Θ 9, 1051 a 32 ff., Rhein. Mus. 67 (1912), 304—305. Derselbe, Studien z. Entstehungsgesch. d. Metaphysik d. Arist., Berlin 1912 (I. Die Komposition der Met. II. Die literar. Stellung u. Form der Met.). P. Shorey [zu Metaph. 1086 b 32—37], Class. philol. 8 (1913), 90—92. J. C. Wilson [zu Metaph. 1048 a 30 ff.], Journ. of philol. 32 (1913), 300. Zur handschriftlichen Überlieferung K. Kalbfleisch, Hermes 30 (1895), 631; H. Mutschmann, Berl. philol. Wochenschr. 1908, 1328. 1456. Vgl. Krische, Forschungen auf dem Gebiete der alten Philosophie I 263—276, wie auch Bonitz und Schwegler in ihren Kommentaren zur aristotelischen Metaphysik. S. auch die Lit. zu § 49.

Naturphilosophische und naturwissenschaftliche Schriften: R. Rubrichi, Osservazioni critiche al περὶ οὐρανοῦ di Aristotele, Rivista di storia antica e scienze affini, N. S. 9, 203—210; 385—392. J. Zahlfleisch, Zur Meteorologie des Aristoteles, Wiener Studien 26 (1904), 43—61. C. Prantl, De Ar. librorum ad hist. animal. pert. ordine atque dispositione, Monachii 1843; Symbolae criticae in Arist. phys. auscultationes, Berol. 1843. H. Thiel, D. zool. Ar. l. ordine ac distrib., Breslau 1855, G.-Pr. Langkavel, Scholien zu A.' Werk de partibus animalium, Berl. 1863, Pr. Ch. Thurot, Obs. crit. sur le traité d'Ar. de part. animalium, Revue arch. N. S. 16 (1867), 196—209; 233—242; 305—313; 17 (1868), 72—88; sur les Météorol., ebd. 20 (1869), 415—420; 21 (1870), 87—93; 249—255;

339—346; 396—407. M. Hayduck, Bemerkungen zur Phys. des Arist., Greifsw. 1871, G.-Pr. E. Gottschlich, Zur Phys. des Arist., N. Jahrbb. f. Philol. 105 (1872), 618—620. H. Diels, Zur Textgesch. der arist. Phys., Abh. d. Berl. Akad. aus d. Jahre 1882, Abh. 1. H. Bonitz, Zur Erklär. einiger Stellen aus Ar. Schr. über die Seele, Hermes 7 (1873), 416—436. W. Strehlke, De commentario anonymo in Arist. de anima libros conscripto, Berlin 1876, Diss. P. Shorey, Aristoteles de anima, Amer. journ. of philol. 22, 149—164. A. Stapfer, Studia in A. de anima libros collata, Landshut 1888, Diss. von Erlangen. Derselbe, Kritische Studien zu Ar.' Schrift von der Seele, Landshut 1890, Pr. J. Freudenthal, Zu A. de mem. 2, 452 a 17 f., Arch. f. Gesch. d. Philos. 2 (1889), 5—12. J. I. Beare, A. de anima 2, 83, 419 b 22—25; de sensu 7, Hermathena 30, 73—76. G. Rodier, Note sur un passage du De anima d'Aristote [3, 2, 426 b 3], Revue des études anciennes 1901, 313—315. P. Tannery, Sur la composition de la Phys. d'A., Arch. f. Gesch. d. Ph. 7 (1894), 224—229; 9 (1896), 115—118 (für Scheidung des 5. u. 6. Buchs aus der Physik, als einer vielleicht früher abgefaßten besonderen Schrift); gegen ihn G. Rodier ebd. 8 (1895), 454—460; 9 (1896), 185—189. Barthélemy St. Hilaire, Mémoire sur le traité de la génération des animaux d'Aristote, Séances de l'Acad. des sciences morales et pol. 1886. 1887. L. Dittmeyer, Die Unechtheit des 9. Buches der Aristotel. Tiergeschichte, Blätter f. d. (bayr.) Gymn. 23 (1887), 16—29; 65—79; 145—162. Derselbe, Unters. über einige Handschriften u. lat. Übersetzungen der Aristotelischen Tiergeschichte, Würzb. 1902, Pr. E. L. De Stefani, Per l'Epitome Aristotelis de animalibus di Aristofane di Bizanzio, Studi ital. di filol. class. 12 (1904), 421—445. F. Poschenrieder, Die naturwissenschaftlichen Schriften des Arist. in ihrem Verhältnis zu den Büchern der hippokrat. Sammlung, Bamberg 1887, Pr. Ernst Hoffmann, De Aristotelis Physicorum libri septimi origine et auctoritate, pars I, Berliner Dissert. 1905 (das siebente Buch Rest eines größeren rein physikalischen Werkes, das dem in den übrigen Büchern erhaltenen naturphilosophischen Werke voranging und für Anfänger bestimmt war). Derselbe, De Aristot. Physicorum libri septimi duplici forma, I. II, Charlottenb. 1908. 1909, Pr. C. Bitterauf, Quaestiunculae criticae ad Aristotelis Parva Naturalia pertinentes, München 1900. P. Wendland, Die Textkonstitution der arist. Schrift *Περὶ αἰσθήσεως καὶ αἰσθητῶν*, Festschrift f. Th. Gomperz, Wien 1902, S. 173—184. J. G. Smyly, Arist. de mem. 452 a 17—26, Class. rev. 20 (1906), 248—249. E. Richter, De Ar. problematis, Bonn 1885, Diss. Karl Stumpf, Die pseudoaristotelischen Probleme üb. Musik, Abh. d. Berl. Ak. 1896. G. Tischer, Die aristotelischen Musikprobleme, Berlin 1902, Diss. C. E. Ruelle, Aristote Probl. 19, 3, Revue de philol. 27 (1903), 272. Derselbe, Aristote Probl. 4, 13, 878 a 14—15, ebenda 33 (1909), 224. Derselbe, Aristote Phys. 11. 38, ebenda 34 (1910), 172. R. K. Gaye, On Aristotle Phys. *Z* 9 p. 239 b 33—240 a 18 (Zeno's fourth argument against motion), Journ. of philol. 31 (1910), 95—116. Sh. Ow. Dickerman, Transact. of the Amer. philol. assoc. 42 (1912), 128 (berührt Phys. 2, 8, 199 a 22). Wilh. Capelle, Das Proömium der Meteorologie, Hermes 47 (1912), 514—535. F. H. Fobes, A preliminary study of certain mss. of Aristotle's Meteorology, Class. rev. 27 (1913), 249 ff. Derselbe (zum Texte d. Met. u. mittelalt. Übers.), Class. philol. 10, 188 ff. 297 ff. W. W. Jäger, D. Schr. *π. ζῴων κινήσεως*, Hermes 48 (1913), 31 ff. — G. Rudberg, Textstudien zur Tiergeschichte des Aristot., Uppsala Univers. årsskrift 1908 (Ergänzung dazu: G. Rudberg, Adnotationes in quosdam codices Moerbekenses, Eranos 12 [1912], 32 ff.). Derselbe, Kleinere Aristoteles-Fragen, I. Die Übersetzung des Michael Scotus und die Paraphrase des Albertus Magnus im 10. B. der Tiergeschichte, Eranos 8 (1908), 151—160; II. Die Tiergeschichte des M. Scotus u. ihre mittelbare Quelle, ebenda 9 (1909), 92-128. III. Zu den Aderbeschreibungen d. Aristot., ebenda 13 (1913), 51—71. Derselbe, Zum sog. zehnten Buche d. aristot. Tiergeschichte, Uppsala u. Leipzig 1911. A. Platt (zu hist. an. 8, 28), Class. quart. 3 (1909), 241—243. H. W. Greene, *Μετεωρόθηρος* (zu hist. an. 9, 36, 620 a 30), Class. rev. 27 (1913), 194. H. Richards, Aristot. hist. an. 4, 8, 533 b 17, Class. rev. 27 (1913), 163. H. Jackson (zu hist. anim. 4, 533 b 15), Journ. of philol. 32 (1913), 302. P. Shorey, On Aristotle de part. anim. 4, 10, 687 a 13, Class. philol. 4, 203. Derselbe (zu de anima 403 a 23 und 405 a 3), Class. philol. 9, 191. 316. A. Platt, On Aristotle de anim. incessu, Journ. of philol. 32 (1913), 37—42. J. L. Stocks, *Λόγος* and *μεσότης* in the de anima of A., Journ. of philol. 33, 182 ff. K. E. Bitterauf, Der Schlußteil der aristot. Biologie, Beiträge zur

Textgeschichte und Textkritik der Schrift de generatione animalium, Kempten 1913, Pr. Derselbe, Neue Textstud. z. Schlußteil d. arist. Biol., Kempten 1914, Pr. — E. Neustadt, Ps.-Aristot. περὶ πνεύματος c. 9 und Athenaios von Attalia, Hermes 44 (1909), 60—69. J. Partsch, Des Aristot. Buch „Über das Steigen des Nil", Abhandl. d. sächs. Ges. d. Wissensch., philol.-hist. Kl. Bd. 27, Nr. 16, S. 553—600, Leipz. 1910. P. Bolchert, Liber Aristot. de inund. Nili, Neue Jahrb. f. d. klass. Altert. usw. 27 (1911), 150—155. Vgl. auch W. Capelle, Die Nilschwelle, ebenda 33 (1914), 317 ff. F. Masci, Su alcuni luoghi della Fisica d'A., Atti d. R. Acc. di sc. mor. e pol., Napoli 1912. A. Mansion, Introduction à la Physique aristotélicienne, Louvain-Paris 1913. J. Hammer-Jensen, Das sog. IV. Buch der Meteorologie des A., Hermes 50 (1915), 113—136 (das Buch stammt nicht von Aristot., sondern ist ein Jugendwerk, wahrscheinlich das erste, des Straton). M. Wallies, Zur doppelten Rezension des siebenten Buches d. aristot. Physik, Rhein. Mus. 70 (1915), 147—149. S. auch Spengel o. S. 121* und die Liter. zu § 50.

De lineis insecabilibus: O. Apelt, Die Widersacher der Mathematik im Altertum, in: Beitr. zur Gesch. der griech. Philos., Leipz. 1891, mit Übers. d. Schrift (271—286). J. C. Wilson, On the geometrical problem in Plato's Meno 86 e sqq., with a note on a passage in the treatise de lineis insecab. 970 a 5, Journ. of philol. 28 (1903), 222—240. M. Hayduck, Jahrbb. f. klass. Philol. 1874, 161 ff.

De mirab. auscult.: K. Praechter, Ps.-Aristot. π. θαυμ. ἀκουσμ. 39, Philol. 64 (1905), 386 f. Derselbe, Byz. Zeitschr. 13 (1904), 2 ff. (Verhältnis zu Paulos Silentiarios). W. Headlam, A marvelous pool [Arist. Mirab. p. 38 Westerm.], Class. rev. 19 (1905), 439. Max Radin, Zu den pseudaristotel. Mirabiles auscultationes, Berl. philol. Wochenschr. 1913, 541. Vgl. auch Ch. Dugas, Bull. de corr. hellén. 34, 116—121; A. J. Reinach, Rev. de philol. 35 (1911), 34; Henr. Oehler, Paradoxogr. Florent. anon. opusc. de aquis mirab. Tub. 1914, Diss. (s. dort die Stellen im Index S. 187).

Quaestiones mechanicae: F. Th. Poselger, Über A.' mechan. Probleme, Abhandl. d. Berl. Akad. 1829. Dieselbe Abhandlung mit einem Vorworte von Mor. Rühlmann, Hannover 1881.

Die Ethiken: Wilh. Gottlieb Tennemann, Bem. üb. die sogen. große Ethik des Arist., Erfurt 1798. F. Schleiermacher, Über die ethischen Werke des Aristoteles, gelesen am 4. Dez. 1817, abgedr. in den Sämtl. Werken III 3 (1835), 306—333. Herm. Bonitz, Obs. crit. in Arist. quae feruntur Magna Moralia et Eth. Eudemia, Berol. 1844. Ad. Trendelenburg, Über Stellen in der nikom. Ethik, in den Monatsber. der Berliner Akad. 1850 und in den Hist. Beiträgen zur Philos. II (Berlin 1855); Zur arist. Ethik, in den Hist. Beitr. III (1867). J. Bendixen, Comm. de Ethicorum Nicomacheorum integritate, Ploenae 1854; Bemerkungen zum 7. Buch der nikom. Ethik, Philol. 10 (1855), 199—210; 263 bis 292; Übersicht über die neueste, die aristotelische Ethik und Politik betreffende Literatur, ebenda 11 (1856), 351—378, 544—582; 14 (1859), 332—372; 16 (1860), 465—522; vgl. 13 (1858), 264—301. H. Hampke, Über das fünfte Buch der nikom. Ethik, ebenda 16 (1860), 60—84. Christian Pansch, De Ethicis Nicomacheis genuino Arist. libro, Bonn 1833, Diss. (vgl. Trendelenburgs Rez. dieser Schrift, insbesondere seine Verteidigung der von Pansch angefochtenen Echtheit des zehnten Buches der nikom. Ethik, Jahrbb. f. wissensch. Kritik 1834, 358 ff., und Spengel, Abh. der bayer. Akad. 3, 518 ff.); Chr. Pansch, De Ar. Eth. Nic. 7, 12—15 et 10, 1—5, Eutin 1858, Pr. H. S. Anton, Quae intercedat ratio inter Eth. Nic. 7, 12—15 et 10, 1—5, Dantisci 1858. F. Münscher, Quaest. crit. et exeget. in Arist. Eth. Nicom., Marburgi 1861 (dazu J. Vahlen, Philol. 21 [1864], 153 f. = Ges. philol. Schriften I 286 f.). R. Noetel, Quaest. Ar. (de libro V. Eth. Nic.), Berol. 1862, G.-Pr; Das 4. Kap. im 1. B. der nikom. Eth., Jahrbb. f. Philol. 119 (1879), 25—38; Aristotelis Ethicorum Nic. libri 3 cc. 9. 10. 11. 12, quae sunt de fortitudine, enarr., Berl. 1884, Pr. z. 50jähr. Jubelf. d. Fr.-Wilh.-Gymn. Posen. F. Häcker, Das 5. Buch der nikom. Ethik, Zeitschr. f. das G.-W. 16, 513—560; Beitr. z. Krit. u. Erklär. des 7. Buches der nikom. Ethik, Berl. 1869, G.-Pr. H. Rassow, Obs. crit. in Aristotelem, Berlin 1858, Pr.; Emend. Aristoteleae, Weimar 1861, Pr.; Beitr. zur Erklär. und Textkritik der nikomach. Ethik des Arist., Weimar 1862, Pr. und (zum 7. B.) 1868, Pr.;

Forschungen über die nikomach. Ethik des Aristot., Weimar 1874. Joh. Imelmann, Obs. cr. in Ar. E. N., Hal. 1864, Diss. Moritz Vermehren, Aristot. Schriftstellen untersucht, Heft I: Zur nikom. Ethik, Lpz. 1864. Fr. Susemihl, Über die nikom. Ethik des A., Verhandl. der 35. Versammlung deutsch. Philol. u. Schulm. 1881. J. Wiggert, De Arist. ethicorum Nic. lib. 7, 12—15, Stargard 1871, G.-Pr. E. Bösser, Commentarius ad Aristot. Ethicorum Nic. libr. 8 et 9, Eutin 1873, G.-Pr. L. Diederichsen, In welchem Verh. stehen das 5., 6. u. 7. B. der nikomach. Ethik zu den vorhergehenden u. die erste Behandlung der ἡδονή u. λύπη zur zweiten? Flensburg 1877, Pr. J. Cook Wilson, Aristotelean studies, I. On the structure of the 7. book of the Nicom. Ethics Ch. 1—10, Oxford 1879. Ch. Schwanebach, Zur Frage nach der Überlieferung des 7. Buches der nikomach. Ethik, Petersb. 1883, Pr. d. reform. Kirchensch. I. Bywater, Contributions to the textual criticism of A.s Nicom. Ethics, Oxf. 1892. J. L. Heath, On the probable order of certain parts of the Nic. Ethics, Journ. of philol. 1884, 41—55. E. Arleth, Über Arist.' Ethik 1, 5, 1097 b 16 ff., Zeitschr. f. Ph. 90 (1887), 88—110. J. Stewart, Notes on the Nicomachean Ethics, 2 vols., Oxf. 1893. S. Ferrari, L'Etica a Nicomaco in relazione alle dottrine greche anteriori ed al pensiero moderno, Mantova 1887. J. Zahlfleisch, Die in den drei unter dem Namen des Arist. uns erhaltenen Ethiken angewandte Methode, Jahrb. f. Philos. u. spek. Th. 10 (1896), 1—22; 149—174. Petrus van Braam, De tribus libris, qui sunt Ethicis Nicomacheis communes cum Ethicis Eudemiis, Traj. ad Rh. 1901. O. Apelt, Zur Eudemischen Ethik, Jahrbb. f. klass. Philol. 149 (1894), 729—752. Derselbe, Zur eudem. Ethik, Eisenach 1902, Pr. Rich. Noetel, Aristotelis Ethic. Nicom. libri 4. capp. 1. 2. 3 enarrantur, Jahrbb. f. klass. Philol. 155 (1897), 433—450. Henry Jackson, On some passages in the seventh book of the Eudemian Ethics attributed to Aristotle, Cambridge 1900. J. C. Wilson, On Arist. Nic. Eth. 7, 14, 2 [1154 a 8 ff.] and 12, 2 [1152 b 33 ff.], Class. rev. 16 (1902), 23—28. Derselbe, Nic. Eth. 5, 8, 7, 1135 b 19, ebenda 17 (1903), 384 f. H. Richards, Arist. Eth. 8, 5, Class. rev. 16 (1902), 396. St. Schindele, Die aristot. Ethik, Philos. Jahrb. 15 (1902), 121 ff. 315 ff.; 16 (1903), 149 ff. 380 ff. J. B. Beare, The meaning of Aristot. Nicom. Eth. 1095 a 2, Hermathena 28, 40—43. R. G. Bury, Arist. Eth. 1, 6, Class. rev. 18 (1904), 17. N. Kaufmann, Zur Aristot. Ethik, Philos. Jahrb. 17 (1904), 375 ff. C. Marchesi, L'Etica Nicom. nella tradizione latina medievale, Messina 1904. L. H. G. Greenwood, Suggestions on the Nicom. Ethics, Class. rev. 19 (1905), 14—18. H. Jackson, On Nicom. Ethics 6, 1, 1139 a 3—6, Class. rev. 19 (1905), 299—300. J. S. Phillimore, A correction in Aristotle Nic. Eth. 4, 1128 a 27, Class. rev. 20 (1906), 15. T. D. Seymour (zu Eth. Nic. 1113 a), Class. rev. 20 (1906), 338 f. C. E. Ruelle, Un faux aiguillage philologique à propos d'un passage d'Aristote (Eth. Nicom. 5, 8, 1132 b 31), Revue des études grecques 20 (1907), 171—175. Peter von der Mühll, Zum 1. Buch der Nikom. Ethik, in: Juvenes dum sumus S. 88—90, Basel 1907 (hält Eth. Nic. 1, 4, 1095 a 14—7, 8, 1097 b 21 und 7, 9, 1907 b 22—c. 11 für Dubletten). A. Lasson, Einige Bemerkungen zur Nikom. Ethik, Bericht über den dritten internation. Kongreß f. Philos. zu Heidelb., Heidelb. 1909, S. 214—226. J. Mac Innes (zu Eth. Nic. 4, 3, 15, 1123 b 31), Class. rev. 24 (1910), 48. 228. J. C. Wilson (zur gleichen Stelle gegen Mac Innes), ebenda 24 (1910), 144; 25 (1911), 132—135. Derselbe, On the meaning of λόγος in certain passages in Aristotle's Nic. Eth., ebenda 27 (1913), 113—117. W. J. Goodrich (zu Eth. Nic. 4, 3, 15, 1123 b 31), ebenda 25 (1911), 197 f. A. R. Lord, On the meaning of λόγος in certain passages in Aristotle's Nic. eth., ebenda 28 (1914), 1 ff. Über die gleiche Frage J. Burnet ebendort 6 f. P. Shorey, On Ar. Nic. eth. 7, 7, 1149 b 31 ff., Class. philol. 8 (1913), 357. Derselbe, Note on Ar. eth. 2, 3, 5, 1104 b 21, ebenda 477 f. Ad. Dyroff, Ein Tragikerfragment (betrifft Eth. Nic. 1, 4, 1096 a 16), Festg. f. Mart. v. Schanz, Würzb. 1912, 79—81. T. O. Achelis, Arist. Eth. Nic. 1094 a 22, Berl. philol. Wochenschr. 1914, 798. K. Uhlemann, Zu Arist. Eth. Nic. 3, 1, Hermes 49 (1914), 137—142. S. auch das Literaturverzeichnis in der Susemihl-Apeltschen Ausgabe (ed. III., Lips. 1912), p. XIX—XXIX. — Petrus von der Mühll, De Arist. Ethicorum Eudemiorum auctoritate, Gott. 1909, Diss. Ernst Kapp, Das Verhältnis der eudem. zur nikomach. Ethik, Berlin 1912, Diss. von Freiburg i. B. H. Jackson (zur eudem. Eth. *B* 8, 1225 a 14, *H* 13, 14, 1246 a 26 — 1248 b 7, Journ. of philol. 32 [1913], 170. 302; derselbe (zu 1215 a 29, b 20, 1224 b 2), ebenda 33 (1914), 298. Spengel s. S. 121*. Vgl. auch d. Lit. zu § 51.

Politik und Politien: W. van Swinderen, De Ar. Pol. libris, Groningen 1824. G. Teichmüller, Zur Frage über die Reihenfolge der Bücher in der arist. Politik, Philol. 16 (1860), 164—166. Herm. Rassow, Bemerkungen über einige Stellen d. Politik d. Arist., Weimar 1864, Pr. W. Oncken, Die Wiederbelebung der arist. Politik in der abendländischen Lesewelt, in: Festschrift zur Begrüßung der 24. Philol.-Versamml. zu Heidelberg, Leipzig 1865, S. 1—18. Ew. Böcker, De quibusdam Pol. Arist. locis, Greifsw. 1867, Diss. F. Susemihl, Über die Komposition der Polit. des Ar., Verh. der 30. Philol.-Versamml. 1875, Lpz. 1876, S. 17—29. H. Henkel, Zur Polit. des Arist., Seehausen 1875, G.-Pr. Fr. Diebitsch, De rerum conexu in Aristotelis libro de republ., Vratislaviae 1875, Diss. A. Lang, The Politics of Aristotle. Introductory essays, Lond. 1886. G. Heylbut, Zur Überlieferung der Politik des A., Rhein. Mus. 42 (1887), 102—110. F. Susemihl, De Politicis Aristoteleis quaestiones criticae, Jahrbb. f. klass. Philol., Suppl. 15 (1886), 331—450 (eine überarbeitete Sammlung seiner früher in verschiedenen Zeitschriften und bei verschiedenen Gelegenheiten erschienenen kritischen Bemerkungen). U. v. Wilamowitz-Moellendorff, Comment. gramm. IV., Gott. 1890, S. 27 (zu Polit. 4, 1289 a 1). Peter Meyer, Des A. Politik u. die *Ἀθηναίων πολιτεία*, Bonn 1891. H. Nissen, D. Staatsschriften des A., Rhein. Mus. 47 (1892), 161—206. *Ἰω. Ἀργυριάδης, Διορθώσεις εἰς τὰ Ἀριστοτέλους Πολιτικά*, Ath. 1893. J. Zahlfleisch, Die ursprüngliche Ordnung der aristotelischen Politik, Zeitschr. f. d. österr. Gymn. 45 (1894), 385—405; 481—497. F. Susemihl, Zur Pol. des A., Jahrbb. f. klass. Philol. 149 (1894), 801—817. Cook Wilson, Zu Arist. Politik 1, 11, 1258 b 27 bis 31, Arch. f. Gesch. d. Philos. 11 (1898), 246—262; 12 (1899), 50—54. C. v. Holzinger, Aristoteles' u. Herakleides' lakonische und kretische Politien, Philol. 52 (1894), 58—117. T. D. Seymour, Note on Arist. Politics 1338 a 24, Class. rev. 17 (1903), 22 f. R. M. E. Meister, Eideshelfer im griech. Recht, Rhein. Mus. 63 (1908), 573 ff. (berührt Polit. 2, 8, 1269 a 1). H. Rabe, Berl. philol. Wochenschr. 1909, 4 f. (Benutzung von Arist. Politik bei Späteren). J. C. Bojatzidis, ebenda 1910, 733—735 (zu Pol. 1290 b 22). *N. A. Βέης* (Lesungen einer Hs. saec. XV. des Meteoronklosters), *Ἀθηνᾶ* 23 (1911), 34—43. Beiträge Vahlens s. jetzt in dessen Ges. philol. Schriften I, S. 177 ff. 288 ff. und vgl. Schönes Zusammenstellung von Vahlens Aristotelesarbeiten (oben S. 122*). S. auch das Literaturverzeichnis in der Ausgabe von Immisch (Leipzig 1909), S. XXXVI—XXXIX. Spengel, s. o. S. 121*. Vgl. auch d. Lit. zu § 52.

Von bedeutenderen Schriften über die *Πολιτεία Ἀθηναίων*, über deren Berliner Fragmente vor der Wiederauffindung des Werkes H. Diels in den philol. u. histor. Abhandl. der Berl. Akad. 1885 gehandelt hatte, sind zu nennen: G. Kaibel, Stil u. Text der *Ἀθ. πολιτεία* des A., Berlin 1893, s. dazu die Besprechung von Diels, Götting. Gelehrt. Anz. 1894, 293—307. Ausführliche Analyse und geschichtliche Beleuchtung des Inhalts bei U. v. Wilamowitz-Moellendorff, Aristoteles und Athen, 2 Bde., Berl. 1893. Im Zusammenhange mit der politischen Schriftstellerei Athens wird das Werk betrachtet von A. v. Mess, Rhein. Mus. 66 (1911), 356 ff. Im übrigen muß für diese mit der aristotelischen Philosophie in keinem engeren Zusammenhange stehende, in ihren Einzelheiten seit ihrer Wiederauffindung außerordentlich viel behandelte Schrift auf die Jahresberichte, und die Literaturzusammenstellungen in den Ausgaben (so in der von Thalheim [Bibl. Teubn.] p. X ff.) verwiesen werden.

Zur *Ὀπουντίων πολιτεία* Oldfather S. 451 ff. der S. 118* unter Philippos von Opus genannten Arbeit.

Ökonomik: E. Egger, Question de propriété littéraire: Les Économiques d'Aristote et de Théophraste, Annales de la faculté des lettres de Bordeaux, T. I 4 (1879), 363—379. U. Wilcken, Zu den pseudoaristotelisch. Oekonomika, Hermes 36 (1901), 187—200. Zum dritten (nach dem latein. Texte zweiten) Buche vgl. K. Praechter, Hierokles d. Stoiker (Leipz. 1901), S. 131 ff. K. Riezler, Das zweite Buch der pseudoaristot. Ökonomik, Berlin 1906, Münchener Diss. Pet. Schneider, Das zweite Buch der pseudoaristot. Ökonomika, Würzburg 1907, Diss., Bamberg 1907, Pr. R. Bloch, Liber secundus yconomicorum Aristotilis, Arch. f. Gesch. d. Ph. 21 (1908), 333—351; 441—468. Otto Schlegel, Beiträge zur Untersuchung über die Quellen u. die Glaubwürdigkeit der Beispielsammlung in den pseudoaristot. Ökonomika, Berlin 1909, Diss. Willy Krämer,

De Aristot. qui fertur Oeconomicorum libro primo, Leipzig 1910, Diss. von Gießen.

Rhetorik: Auf sie beziehen sich außer der schon S. 121* angeführten Abhandlung von Spengel u. a. noch: Max Schmidt, De tempore quo ab Arist. libri de arte rhet. conscr. et ed. sint, Halae 1837. H. Diels, Über das dritte Buch der aristotelischen Rhetorik, Abhandl. d. Berl. Akad. 1886. A. Roemer, Zur Rhetorik des Arist., Blätter f. d. Gymnasialschulwesen 36 (1900), 209—220, s. auch denselben in der ausführlichen Praefatio seiner 2. Ausgabe der Rhetorik, worin er versucht nachzuweisen, daß die jetzige Rhetorik aus zwei Exemplaren entstanden sei. H. Schütz, Krit. Bemerkungen z. A.' Rhetorik, Jahrbb. f. Philol. 137 (1888), 681—695. Herm. Sauppe, Bedeutung der Anführungen aus Aristoteles' Rhetorik bei Dionysios v. Halikarnaß f. d. Kritik d. Aristoteles, in Sauppes Ausgew. Schriften, herausgeg. v. Conr. Trieber, Berl. 1896. U. v. Wilamowitz-Moellendorff, Arist. rhet. 2, 6, p. 1384 b 13, Hermes 34 (1899), 617 f. Derselbe (zu Rhet. 1, 9, 1368 a 17), ebenda 35 (1900), 533 f. Frdr. Marx, Aristoteles' Rhetorik, Berichte der Gesellsch. d. Wissensch. in Leipzig 1900, 241—328. Heinr. Stein (zu Rhet. 3, 9, 1409 a 28), Rhein. Mus. 56 (1901), 629. J. Vahlen, Über einige Zitate in Arist. Rhetorik, Sitzungsber. d. Berl. Akad. 1902, 166—194. Weitere Beiträge Vahlens sind jetzt abgedruckt in dessen Gesammelten philolog. Schriften I, Lpz. u. Berl. 1911 (vgl. auch die Übersicht über Vahlens Aristotelesarbeiten bei Schöne oben S. 122*). R. M. E. Meister, Eideshelfer im griech. Recht, Rhein. Mus. 63 (1908), 560 f. (berührt Rhet. 1, 15, 1376 a 23 ff.). F. M. Cornford, Class. quart. 3 (1909), 281—284 (zu Rhet. 2, 24, 1401 a 12 ff.). H. P. Breitenbach, The De compositione of Dionysius of Halicarnassus considered with reference to the Rhetoric of Aristotle, Class. philol. 6 (1911), 163 ff. Ad. Kantelhardt, De Arist. rhetoricis, Gott. 1911, Diss. A. Kappelmacher (zu Rhet. 3, 9, 1409 b), Wiener Studien 34 (1912), 67—73. H. Richards, Notes on the Rhetoric of A., Journ. of philol. 33, 172 ff. Otm. Schissel von Fleschenberg, *Αὔξησις* im ersten u. zweiten Buch d. arist. Rhetorik, in: Aus der Werkstatt des Hörsaals, Innsbruck 1914, 87—119. S. auch P. Wendland, Anaximenes von Lampsakos, Berlin 1905, S. 32 ff. 35 ff. 60. 65 ff. W. Süß, Ethos, Lpz. u. Berl. 1910, S. 125 ff. — O. Angermann, De Aristotele rhetorum auctore, Lipsiae 1904, Diss. P. Thielscher, Ciceros Topik u. Aristoteles, Philol. 66 (1908), 52—67. Nachwirkungen der aristotelischen Rhetorik berührt H. Rabe, Aus Rhetorenhandschriften, Rhein. Mus. 64 (1909), 539 ff. S. auch d. Lit. zu § 52.

Rhetorik an Alexander: Leonh. Spengel, Aristoteli abiudicanda est ars rhetorica ad Alexandrum, in des Verf. *Συναγωγὴ τεχνῶν*, Stuttg. 1828, 183—191. Derselbe, Die *Ῥητορικὴ πρὸς Ἀλέξανδρον* ein Werk des Anaximenes, Zeitschr. f. d. Altertumsw. 1840, Nr. 144. 145. Derselbe, Die Rhetorica (des Anaximenes) ad Alexandrum kein Machwerk der spätesten Zeit, Philol. 18 (1862), 604—646. H. Usener, Quaestiones Anaximeneae, Gott. 1856, Univ.-Schr. = Kl. Schr. I. 2 ff. Adalbert Ipfelkofer, Die Rhetorik des Anaximenes unter den Werken des Aristoteles, Würzburg 1889, Diss. von Erlangen und Würzburger Pr. Susemihl, Gesch. d. griech. Literatur in d. Alexandr. II 451 ff. P. Wendland, Anaximenes, Berlin 1905 S. 26 ff. R. Wilke, Zur Überlieferung der *Ῥητορικὴ πρὸς Ἀλέξανδρον*, Hermes 46 (1911), 33—56. Fr. Eisemann, Anaximenea, Lpz. 1912, Diss. W. Süß, Ethos, S. 107 ff.

Poetik: Fr. Susemihl, eine Reihe von Studien zur aristotelischen Poetik im Rhein. Mus. und in den Jahrbb. f. klass. Philol. (s. d. Verzeichnis bei Engelmann-Preuß und Klußmann). Joh. Vahlen, Zur Kritik aristot. Schriften (Poetik u. Rhetorik), Sitz. d. Wiener Akad. 38 (1861), 59—148; Arist. Lehre von der Rangfolge der Teile der Tragödie, in: Symbola philologorum Bonnensium in honorem Frid. Ritschelii collecta, Leipz. 1864, S. 155—184, beide Abhandlungen jetzt mit anderen Beiträgen Vahlens zur Poetik abgedruckt in des Verfassers Gesammelten philologischen Schriften I, Leipzig und Berlin 1911. Beiträge zu Aristoteles' Poetik, Wien 1865—1867 (aus d. Sitzungsber. d. Akademie). Neudruck besorgt von Herm. Schöne, Leipzig und Berlin 1914. Hier S. VII f. die weiteren Abhandlungen Vahlens zur aristotelischen Poetik. Gustav Teichmüller, Arist. Forschungen, I: Beitr. zur Erklärung der Poetik des Aristoteles, Halle 1867; II: Arist. Philos. der Kunst, ebd. 1869. Aug. Krohn, Zur Kritik aristotelisch. Schriften, I: Zur Poetik, Brandenburg 1872, Pr. d. Ritter-Akademie. W. Friedrich, Quaestiones in Aristot. libr. qui inscriptus est *π. ποιητ.*, Mühl-

hausen 1872, G.-Pr. Il commento medio di Averroe alla poet. di Arist. per la prima volta pubbl. in Arabo e in Hebraico e recato in Italiano da Fausto Lasinio, P. I u. II, Pisa 1872. R. Büchsenschütz, Studien zu Arist.' Poetik, Berl. 1881, Festschr. des Friedr. Werderschen Gymn. D. Margoliouth, Analecta orientalia ad Poeticam Aristoteleam, Lond. 1887. Averrois paraphrasis in libr. poeticae Ar. ed. Fr. Heidenhain, Lpz. 1889. H. Omont, La Poétique d'Ar., manuscrit 1741 . . . de la Bibliothèque nationale, Par. 1891. Th. Gomperz, D. Schlußkapitel der Poetik, Eranos Vindobonensis, 1893, S. 71—82 (Text, Uebersetz. u. Erklär.). R. P. Hardie, The Poetics of A., Mind N. S. 4 (1895), 350—364. O. Immisch, Kyklos bei A., Griech. Studien H. Lipsius dargebr., 1894, S. 108—119; derselbe, Zur arist. Poetik, Philol. 55 (1896), 20—38 (ein Kapitel dem Text nach geprüft an einer Übersetzung des arabischen Textes der Poetik). Th. Gomperz, Zu Ar.' Poetik, I. II. III, Sitzungsber. d. Wiener Akad. 1888. 1896. Joh. Vahlen, Hermeneutische Bemerkungen zu Ar.' Poetik, Sitzungsber. d. Berliner Akad. 1897, 626—643; 1898, 258—277 (gegen Gomperz). Th. Gomperz, Beiträge zur Krit. u. Erklär. griech. Schriftsteller, Sitz. d. Wiener Akad. 1898. Margoliouth (zu Poet. 1455 a 34), Class. rev. 15 (1901), 54. J. C. Wilson, On Arist. Poetics 8, p. 1451 a 22 ff., Class. rev. 15 (1901), 148 f. A. Elter, De Aristotelis arte poetica, in: A. Elter et L. Radermacher, Analecta Graeca, Bonnae 1899, Pr., Sp. 28 ff. Aristot. locum de poetica 19, 1456 a 33 bis 1456 b 8, explicavit et emendavit Valent. Wróbel, Leopoli 1900. J. Tkač, Über d. arab. Kommentar des Averroes zur Poetik des Aristoteles, Wiener Studien 1902, 70—98. L. E. Lord, Literary criticism of Euripides in the earlier scholia and the relation of this criticism to A.'s poetics and to Aristophanes, 1908, Diss. der Yale-Univ. B. P. Kurtz (zu Poet. 24), Transact. and proceed. of the Amer. philol. assoc. 39 (1908), p. LV. Siegm. Gayer, Wie verhalten sich die griech. Tragiker zu den Worten in der Poetik des Aristoteles 1455 b 15 *ἐν μὲν οὖν τοῖς δράμασι τὰ ἐπεισόδια σύντομα*? Dillingen 1908, Pr. J. Vahlen, Über eine Stelle in Aristot.' Poetik (1, 1447 a 28), Sitzungsber. d. Berl. Akad. 1910, 951—959. St. Haupt, Die zwei Bücher des A. *Περὶ ποιητικῆς τέχνης*, Philol. 69 (1910), 252—263. S. H. Butcher (zu Arist. poet. c. 1), Class. rev. 24 (1910), 165. W. H. Fyfe, Seven passages in A.'s poetics, ebenda 233—235. A. D. Cope und Ham. Fyfe (zu 1458 b 9 *ἰαμβοποιήσας*), ebenda 25 (1911), 30. B. Pennacchietti, Osservazioni sulla Poetica d'A., Catania 1911. W. Ridgeway, Three notes on the poet. of Ar., Class. quart. 6 (1912), 235—245. P. van Braam, ebenda 266 bis 272 (berührt Poet. 13, 1453 a 10. 16). N. Terzaghi, De duobus Ar. de arte poet. locis, Boll. di filol. class. 18 (1912), 231—233. J. C. Wilson (zu 8, 1451 a 22 ff.; 1, 1447 b 13—16), Class. rev. 27 (1913), 7—9. G. M. Willis, A.'s poet. 20, ebenda 217 ff. D. S. Margoliouth, Some notes on A.'s poetics, ebenda 220 ff. B. Perrin (zu den Arten der *ἀναγνώρισις*, Poet. 16, 1454 b 19 ff.), Amer. journ. of philol. 30, 371. O. Immisch, Ad A. poet. c. 18, Rhein. Mus. 69 (1914), 744.

De Melisso, Xenophane, Gorgia: S. Text S. 87 f. A. Kurfess, Varia, Mnemos. 41 (1913), 111 ff. (zu 977 a 20).

Divisiones: S. die Vorrede von Mutschmanns Ausgabe. P. Boudreaux, Un nouveau manuscrit des Divisiones Aristoteleae, Rev. de philol. 33 (1909), 221 bis 224. S. auch E. Hambruch, Logische Regeln d. platon. Schule in der aristotel. Topik, Berl. 1904, Pr.

Fragmente. Verlorenes. Fälschungen (außer den oben bereits berücksichtigten). Emil Heitz, Die verlorenen Schriften des Ar., Leipzig 1865. Jak. Bernays, Die *Dialoge* des A. in ihrem Verhältnis zu seinen übrigen Werken, Berlin 1863. Derselbe, Aus dem aristotelischen Dialog *Eudemos*, Rhein. Mus. 16 (1861), 236 bis 246 = Ges. Abhandl. I 130—140. Derselbe, Aus Aristot.' Schrift *περὶ φιλοσοφίας*, ebenda 18 (1863), 148—149 = Ges. Abhandl. I 148—150. Ingr. Bywater, A.'s dialogue *„on philosophy"*, Journ. of philol. 7 (1877), 64—87. Joh. Vahlen, Zum aristot. Dialog Eudemos, Rhein. Mus. 22 (1867), 145 ff. = Ges. philol. Schr. I 295 ff. A. Kail, De A. dialogis qui inscribuntur „de philosophia" et „Eudemus", Diss. philol. Vindob. vol. 11 pars 2, Vindob. 1913. Zum *Ἐρωτικός* Th. Gomperz, Wiener Studien 2 (1880), 8 f. = Hellenika II, S. 248 f. P. W. Forchhammer, A. u. die *exoterischen Reden*, Kiel 1864. H. Diels, Über die exoterischen Reden des Arist., Sitz. d. Berl. Akad. 1883 I, 477—494. R. Hirzel, Der Dialog I 272 ff. I. Bywater, On a lost dialogue of A., Journ.

of philol. 2 (1869), 55—69 (A.' *Protreptikos* Quelle eines Abschnittes im Protreptikos des Iamblich und benutzt in Boëth. de cons. philos.). H. Usener, Vergessenes, II, Rhein. Mus. 28 (1873), 392 ff. = Kl. Schr. III 11 ff., Anecd. Holderi S. 51 (A.' Protreptikos verwertet von Cicero im Hortensius u. dem 6. B. de republica, von Iamblich im Protr. u. Boëthius in seiner Trostschrift). Rud. Hirzel, Über d. Protr. des A., Hermes 10 (1876), 61—100, 256. H. Diels, Zu A.' Protr. und Ciceros Hortensius, Arch. f. Gesch. d. Philos. 1 (1888), 477—497. Vom Protreptikos handeln ferner Jak. Bernays, Die Dialoge des A., 116—122, P. Hartlich, De exhort. a Graecis Romanisque script. hist. et indole, Leipzig. Stud. 11 (1889), 236 ff., U. v. Wilamowitz-Moellendorff, Arist. u. Athen I 327. Otto Schumann, De Aristotelis quae feruntur fragmentis dialogi *de nobilitate*, Magdeburg 1911, in: Festschr. z. 25jähr. Bestehen d. Kön.-Wilh.-Gymn. zu Magdeburg. Theod. Preger, Zum arist. *Peplos*, Abh. W. v. Christ dargebr., München 1891, 53—62. E. Wendling, De peplo Aristotelico, Straßburg 1891, Diss. (die Schrift aristotelisch mit Ausnahme der Epigramme). G. Jachmann, De Arist. *Didascaliis*, Gott. 1909, Diss. G. Ammendola, I *problemi Omerici* di Aristotele, Napoli 1907. W. A. Oldfather, Die Quellen d. aristotelischen *'Οπουντίων πολιτεία*, Philol. 67 (1908), 451—457. Jak. Bernays, Grundz. d. verlorenen *Abhandlung des Aristoteles über die Wirkung der Tragödie*, s. oben S. 121* f. Derselbe, Aristoteles' *Elegie an Eudemos* [fr. 673 Rose ed. min.], Rhein. Mus. 33 (1878), 232—237 = Ges. Abhandl. I S. 141 ff. Dazu Th. Gomperz, Wiener Studien 2 (1880), 1 f. = Hellenika II S. 239 f. O. Immisch, Ein Gedicht des Aristot., Philol. 65 (1906), 1—23 (S. 2 die frühere Literatur). O. Weinreich, Ein Gedicht des A., Philol. 72 (1913), 546. Zu den Angaben der Aristoteleserklärer über die von Artemon herausgegebenen und mit einer Einleitung versehenen *Briefe* des A. vgl. Hugo Rabe, Rhein. Mus. 64 (1909), 290 Anm. 1. Eine (unhaltbare) Vermutung über Beziehungen des Byzantiners Arethas zu den aristotelischen Briefen äußert J. Dräseke, Byzant. Zeitschr. 20 (1911), 141. S. dazu A. Baumstark, Byzant. Zeitschr. 22 (1913), 60—62. A. Hilka, Zur Alexandersage. Zur Textkritik von Alexanders Brief an Aristoteles über die Wunder Indiens, Breslau 1909, Pr. Joh. Brinkmann, Die apokryphen *Gesundheitsregeln des Arist. für Alexander d. Gr.* in der Übers. d. Johann von Toledo, Leipzig 1914, Diss. R. Förster, De Aristot. quae feruntur *secretis secretorum* comm., Kiel 1888, Pr. Zur Überlieferung der Schrift derselbe, Zentralbl. f. Bibliotheksw. 6, 11 f. Vgl. dazu Rhein. Mus. 55 (1900), 455. G. Kriesten, Über eine deutsche Übersetzung d. pseudo-aristotelischen „Secretum secretorum" aus dem 13. Jahrh., Berl. 1907, Diss. Über die *Physiognomonika* s. Rich. Foerster, De Aristotelis quae feruntur Physiognomonicorum indole ac condicione, Philol. Abhandlungen, M. Hertz zum 70. Geburtst. dargebr., Berl. 1888, 283—303 (s. auch die Proleg. d. Ausg. d. Script. physiogn. [oben Text S. 17]). Ed. Taube, Arist. de arte physiogn. ad Alexandrum scriptor, Gleiwitz 1866, Pr. Ign. Henrychowski, Aristotelis, Polemonis, Adamantii doctrinae physiogn. in harmoniam redactae et emendatae, Vratisl. 1868. N. Kaufmann, Die Physiognomik des Arist., Luzern 1893 (mit unzureichenden Gründen für die Echtheit). Jul. Ruska, Untersuchungen über das *Steinbuch* des Aristoteles, Heidelb. 1911, Habil.-Schrift; als Buch Heidelberg 1912.

Über die dem Neuplatonismus (Auszug aus Plotins Enn. IV, V u. VI) entstammte pseudo-aristotelische Schrift: *Theologia*, die, im neunten Jahrhundert n. Chr. ins Arabische übersetzt, in lateinischer Übertragung den Scholastikern bekannt war, zuerst in Rom 1519 gedruckt wurde und sich u. a. auch in Du Vals Ausgabe des Arist. 1629, II, S. 1035 ff. und 1639, IV, S. 603 ff. abgedruckt findet, von Fr. Dieterici aus arabischen Handschriften 1882 herausgegeben und ins Deutsche 1883 übersetzt ist, handeln: Val. Rose, Deutsche Literaturzeitung 1883, 843—846; Haneberg, Sitzungsber. der Münch. Akad. 1862, I, S. 1—12; derselbe bespricht ebenda 1862, I, S. 361—388 das in früheren lateinischen Ausgaben des Aristoteles, Venet. 1496 und 1550—1552 als ein aristotelisches Werk mit abgedruckte, aus neuplatonischen Schriften, insbesondere der Institutio theologica des Proklos geflossene Buch *De causis*. Über diese Schrift handelt besonders O. Bardenhewer, Über den Ursprung des von den Scholastikern benutzten Textes des Buches De causis, Jahresber. d. Görresges. für das Jahr 1878 (Köln 1879), 50—77; Die pseudoaristot. Schrift über das reine Gute, bekannt unter dem Namen Lib. de causis, Freib. i. Br. 1882. Über beide pseudaristot. Schriften

vgl. auch Grundriß II [10], S. 369 f. Für den Verfasser des syrischen Originals der „Theologie" hält Ant. Baumstark, Oriens Christianus II, Heft 1, den Johannân von Euphemeia (Referat von Joh. Dräseke, Wochenschr. f. klass. Philol. 1902, 1270 f.).

Zu *Aristot. fragm. 507* (Plut. quaest. Gr. 14) E. Herkenrath, Berlin. philol. Woch. 1910, 1270.

Von weiteren Arbeiten, die sich auf Stellen bei A. beziehen, seien hier noch erwähnt: H. Rassow, Zu A., Rhein. Mus. 43 (1888), 583–596. E. Zeller, Über die richtige Auffassung einiger aristot. Zitate, Sitzungsber. d. Berl. Ak. 1888, Nr. 51 = Kl. Schr. I 445—453. F. Susemihl, Quaestionum Aristotelearum criticarum et exegeticarum p. II, III u. IV, Greifsw. 1891. 1895. J. Zahlfleisch, Aristotelisches, Philol. 53 (1894). 38—45. I. Bywater, Aristotelia, Journ. of philol. 14 (1885), 40 ff.; 28 (1903), 241 ff.; 32 (1913), 107 ff. (bes. zu Metaph. u. Rhetorik). H. Richards, Varia, Class. rev. 21 (1907), 197. Kappelmacher, Die A.-Zitate des Pseudo-Demetr. *π. ἑρμην.*, Wiener Studien 24 (1902), 452—456. H. Diels, Aristotelica: 1. Ein neues und ein altes Wort (*μυρυχώτερον* [Metaph. *Α* 10 (dazu Praechter, Hermes 42 [1907], 647)], *παλάσσειν*). 2. Ein falsches Experiment (Olymp. zur Meteor. p. 158, 27 Stüve), Hermes 40 (1905), 301—316. G. Ammendola, Note critiche ad Aristotele, Napoli 1907. Vern. Guil. Jaeger, Emendationum Aristotelearum specimen, Berol. 1911, Diss. H. Jackson, Journ. of philol. 32 (1913), 302. J. C. Wilson, ebenda 137 ff. A. Platt, ebenda 274 ff.

Zu § 48. Aristoteles' System im allgemeinen. Einteilung der Philosophie. Logik. Neuere Schriften über *das gesamte System, die Methode und die Bedeutung des Aristoteles* sind außer den allgemeinen ausführlichen Werken, namentlich denen von Brandis, Zeller und Gomperz: Franz Biese, Die Philosophie des Aristoteles, Bd. I: Logik und Metaphysik, Bd. II: Die besonderen Wissenschaften, Berlin 1835—1842. A. Rosmini-Serbati, Aristotele esposto ed esaminato, Turin 1858. G. Grote, Aristotle, ed. by Alex. Bain and G. C. Robertson, 2 vols. (nicht vollendet), London 1872, 3. ed. 1884. E. Wallace, Outlines of the philos. of Arist., Oxf. 1875, 3. ed. 1883. A. Grant, Aristoteles, autorisierte Übersetzung von I. Imelmann, Berlin 1878 (aus der Sammlung: Ancient classics for english readers, Edinburg und London). Rudolph Eucken, Die Methode der aristotel. Forschung, Berl. 1872. Derselbe, Über die Bedeutung der aristotel. Ph. f. d. Gegenwart, Berl. 1872. Salvat. Talamo, L'Aristotelismo nella storia della filosofia, Napoli 1873. Derselbe, L'Aristotelismo della Scolastica, Napoli 1875. Math. Schneid, Aristoteles in der Scholastik, Eichstädt 1875. Ch. Waddington, De l'autorité d'Aristote au moyen âge, Séances et trav. de l'Acad. d. sc. mor. et polit. N. s. 8 (1877), 455—484; 753—758; separat Paris 1878. Ch. Gidel, La légende d'Aristote au moyen âge, in: Nouvelles études sur la littérat. grecque moderne, Paris 1878, S. 331—384. Conr. Hermann, Aristoteles in seiner Bedeutung f. d. Philosophie der Gegenwart, Philos. Monatshefte 10 (1874), 241—248. Besondere Beziehungen des Arist. fassen ins Auge: K. Zell, Ansichten der Alten über die gemischte Staatsverfassung. Aristoteles in seinem Verh. zur griech. Volksreligion, in: Ferienschriften N. F. 2. Hälfte, 2. Aufl., Heidelberg 1873, S. 291—392. A. Bullinger, Des Aristot. Erhabenheit über allen Dualismus und die vermeintlichen Schwierigkeiten seiner Geistes- und Unsterblichkeitsl., München 1878; derselbe, Arist. u. Prof. Zeller in Berlin, München 1881; ders., Metakrit. Gänge, betr. Ar. u. Hegel, Münch. 1887. E. Brentano, Aristophanes und Aristoteles, Frankfurt a. M. 1873, Pr. C. Schwabe, Aristophanes u. Aristoteles als Kritiker des Euripides, Crefeld 1878, Realsch.-Pr. J. Frohschammer, Über die Prinzipien der aristot. Philos. u. die Bedeut. der Phantasie in derselben, München 1881. Azarias, Ar. and the Christian church, Lond. 1887. Ed. Zeller, A. u. Philolaos, Hermes 10 (1876), 178—192 = Kl. Schr. I 136—151. O. Gilbert, A. u. die Vorsokratiker, Philol. 68 (1909), 368 bis 395. Derselbe, A.' Urteil über die pythagor. Lehre, Arch. f. Gesch. d. Philos. 22 (1909), 28–48; 145—165. P. Natorp, A. u. d. Eleaten, Philos. Monatshefte 26, 1–16; 147—169 (es wird hier namentlich Phys. 1, 184 b 25—187 a 10 besprochen). Das Verhältnis der aristotelischen Philosophie zur platonischen behandelt besonders, betont aber dabei die Abhängigkeit der ersteren von der letzteren zu stark G. Teichmüller in seinen Studien zur Gesch. d. Begr., Berl.

1874, S. 226–543: Platon u. Aristoteles. J. Bulliot, Aristote et Platon suivant Zeller, Rev. de philos. 4, 201 ff. J. M. Watson, Ar.'s criticisms of Plato, Oxford 1909. Ch. Werner, Aristote et l'idéalisme Platonicien, Paris 1910. A. Deschamps, Séanc. et trav. de l'Acad. des scienc. mor. et pol. 1912, 538 ff. (zu Ar.' Kritik d. platon. Kommunismus). Über das Verhältnis des A. zu Platon s. auch die zu § 49 verzeichneten Arbeiten über seine Stellung zur Ideenlehre und A. Mannheimer oben S. 119* unter Xenokrates. C. Huit, Aristote a-t-il connu le „Sophiste"? Rev. de philosophie 4, 209 ff. A. E. Taylor, Aristotle and his predecessors, London 1907. Ad. Dyroff, Über die Abhängigkeit des Aristoteles von Demokritos, Philol. 63 (1904), 41–53. Aus der umfangreichen Literatur über Aristoteles' Einwirkungen auf Spätere seien hier außer den S. 131* verzeichneten Abhandlungen von Eucken, Talamo, Schneid, Waddington, Gidel und Hermann folgende Arbeiten genannt: A. Baumstark, A. bei den Syrern vom V.–VIII. Jahrh., Leipz. 1900. C. Pascal, Aristotele e Lucrezio (estr. d. Atti del Congr. intern. di scienze storiche, Roma 1903, vol. II seg. 1), Roma 1905. O. Angermann, De Aristotele rhetorum auctore, Lipsiae 1904, Diss. O. Alberts, Aristotelische Philosophie in der türkischen Literatur des 11. Jahrh., Halle a. S. 1899, neue Folge, ebenda 1900. J. Mariétan, Le problème de la classification des sciences d'Aristote et St. Thomas, Paris 1902. C. Piat, Aristote, Paris 1903; deutsch von Emil Prinz zu Öttingen-Spielberg, Berlin 1907. Mart. Grabmann, Gesch. d. scholastischen Methode I, Freib. i. B. 1909; hierin S. 92–116: Aristotelismus d. christl. griech. u. orient. Literatur. Th. G. Ad. Kater, J. L. Vives u. seine Stellung zu A., Erlangen 1908, Diss. Alb. Görland, A. u. Kant bezügl. d. Idee d. theoret. Erkenntnis, Gießen 1909 (Philos. Arb. her. von Cohen u. Natorp II 2). Em. Wolff, Francis Bacon und seine Quellen I: Bacon u. d. griech. Philosophie, Berlin 1910, S. 161–238. S. Horovitz, Die Stellung d. A. bei d. Juden d. Mittelalters, Leipz. 1911. Ch. Sentroul, Kant u. A., ins Deutsche übertr. von Ludw. Heinrichs, Kempten und München 1911. P. Petersen, Goethe u. Aristoteles, Braunschweig 1914. Ignaz Goldziher, Kultur d. Gegenwart Teil I Abt. V S. 72 ff. (Einfluß d. arist. Philosophie auf die jüdische). P. Petersen, Die Philosophie Fr. Ad. Trendelenburgs; ein Beitrag z. Gesch. d. Aristoteles im 19. Jahrh., Hamburg 1913. — F. Mauthner, Aristoteles, ein unhistor. Essay, Berlin 1904 (nicht ernst zu nehmen). Rud. Burckhardt, Mauthners Aristoteles, Basel 1904. Fr. Brentano, A. u. seine Weltanschauung, Leipz. 1911. Alb. Goedeckemeyer, Die Gliederung der aristot. Philosophie, Halle a. S. 1912. Über A.' Einfluß auf Mittelalter und Neuzeit sind auch Band 2–4 dieses Grundrisses zu vergleichen (s. dort die Register unter Aristoteles).

Über die aristotelische Politik, Dialektik und Rhetorik handelt Ch. Thurot, Études sur Aristote, Paris 1860. Vgl. F. Meunier, Ar. a-t-il eu deux doctrines, l'une ostensible, l'autre secrète? Paris 1864. Auf den Platonismus und Aristotelismus, insbesondere auf die Ideenlehre und Wesenslehre, geht der Hauptinhalt der Abhandlung von O. Caspari, Die Irrtümer der altklass. Philosophie in ihrer Bedeutung für das phil. Prinzip, Heidelberg 1868. — E. Arleth, Beiträge zur Erklär. des Ar., in: Symbolae Pragenses, 1893.

Von neueren Spezialschriften, welche die *Logik und Erkenntnistheorie* betreffen, sind zu nennen: F. Joh. Chr. Francke, De Arist. iis argumentandi modis, qui recedunt a perfecta syllogismi forma, Rostockii 1824. Ad. Trendelenburg, De Arist. categoriis prolusio academica, Berol. 1833; Geschichte der Kategorienlehre, Berlin 1846, S. 1–195, 209–217; Elementa logices Aristoteleae, Berol. 1836; ed. 9., 1892; dazu: Erläuterungen, Berlin 1842, 3. Aufl. 1876. Phil. Gumposch, Über die Logik und die logischen Schriften des Aristoteles, Leipz. 1839. Herm. Rassow, Aristotelis de notionis definitione doctrina, Berol. 1843. H. Hettner, De logices Aristotelicae speculativo principio, Hal. 1843. A. Vera, Platonis, Aristotelis et Hegelii de medio termino doctrina, Paris 1845. A. L. Gastmann, De methodo philos. Arist., Groning. 1845. C. L. W. Heyder, Kritische Darstellung und Vergleichung der aristotelischen und hegelschen Dialektik, 1. Bd., 1. Abt.: Die Methodologie der arist. Philosophie und der früheren Systeme, Erlangen 1845. G. Ph. Chr. Kaiser, De logica Pauli Apostoli logices Aristoteleae emendatrice, Erlangae 1847, Progr. Karl Prantl, Über die Entwicklung der aristotelischen Logik aus der platonischen Philosophie, in den Abhandl. der Münch. Akad., phil.-hist. Kl., Bd. 7, Abt. 1 (1853), 129–211 (zu

vergleichen sind die betreffenden Abschnitte in Prantls Geschichte der Logik). H. Bonitz, Über die Kategorien des Aristoteles, Sitz. d. Wiener Akad., histor.-philol. Kl. 10 (1853), 591—645. A. F. C. Kersten, Quo jure Kantius Aristot. categorias reiecerit, Progr. des Kölln. Realgymn., Berlin 1853. E. Essen, Die Definition nach Aristoteles, G.-Pr., Stargard 1864. J. Hermann, Quae Arist. de ultimis cognoscendi principiis docuerit, Berol. 1864. Wilh. Schuppe, Die aristotelischen Kategorien, Gymn.-Pr., Gleiwitz 1866, Berlin 1871. A. Wentzke, Die Kategorien des Urteils im Anschl. an Arist. erl. u. begründet, G.-Pr., Culm 1868. Friedr. Zelle, De discrimine inter Aristotelicam et Kantianam logices notionem intercedente, Berlin 1870, Hallesche Diss. (deutsch geschr.). Fr. Ferd. Kampe, Die Erkenntnistheorie des Aristoteles, Leipzig 1870. Luthe, Die aristotelischen Kategorien, Realschul-Pr., Ruhrort 1874. Cl. Baeumker, Des Aristot. Lehre von dem äußeren und inneren Sinnesvermögen, Leipz. 1877, Diss. v. Münster. R. Biese, Die Erkenntnisl. des Arist. u. Kants in Vergleichung ihrer Grundprinzipien hist.-krit. dargestellt, Berlin 1877. A. Tegge, De vi atque notione dialecticae Aristoteleae. Treptow 1877. J. Neuhäuser, Aristoteles' L. von dem sinnl. Erkenntnisvermögen und seinen Organen, Leipz. 1878. G. Zillgenz, De praedicamentorum quae ab Ar. auctore categoriae nominabantur, fonte atque origine, in: Festschrift f. Urlichs, Würzb. 1881, S. 83—105. A. Casalini, Le Categorie di Arist., Firenze 1881. G. L. Fonsegrive, Théorie du syllogisme catégorique d'après Aristote, Annales de la Fac. d. lettres d. Bordeaux 3 (1881), 395—410. G. Bauch, Aristotelische Studien. I. Der Ursprung der aristotel. Kateg. II. Zur Charakteristik der aristot. Schrift κατηγορίαι, Doberan 1884, Pr. L. Mabilleau, La logique d'A., Cours de la Faculté des Lettres de Toulouse, 1884. M'Leod Innes, On the universal and particular in A.'s theory of knowledge, Cambr. 1886. L. Haas, Z. d. logisch. Formalprinzipien des A., Burghausen 1887, Pr. M. Consbruch, Ἐπαγωγή u. Theorie der Induktion bei A., Arch. f. Gesch. d. Ph. 5 (1892), 302—321. Paul Leuckfeld, Zur logischen Lehre von der Induktion. Geschichtl. Untersuchungen. I. Aristoteles. Arch. f. Gesch. d. Ph. 8 (1895), 33 ff. O. Apelt, D. Kategorienl. des Arist., Beiträge (s. oben S. 41*), S. 101—216. Alfr. Gercke, Urspr. d. arist. Kategorien, Arch. f. Gesch. d. Ph. 4 (1891), 424—441. K. Wotke, Üb. d. Quelle der Kategorienlehre des A., in: Serta Harteliana, Wien 1896, S. 33—35. P. Tannery, Sur un point de la méthode d'Ar., Arch. f. Gesch. d. Ph. 6 (1893), 460—474. G. Caldi, Metodologia generale della interpretazione scientifica (la logica di A.), Torino-Palermo 1893. Heinr. Maier, D. Syllogistik des Arist. 1. T.: Die logische Lehre des Urteils, Tübing. 1896; 2. T.: Die logische Theorie des Syllogismus u. die Entstehung der arist. Logik. 1. Hälfte: Formenlehre und Technik des Syllogismus; 2. Hälfte: Die Entstehung der arist. Logik, ebd. 1900 (sehr gründliche und weit ausgeführte Untersuchungen). Piat, Les catégories d'Aristote, Rev. de philos. 1 (1901). Ch. Willems, Die obersten Seins- und Denkgesetze nach Ar. u. d. hl. Thomas v. Aquin, Philos. Jahrb. 15 (1902), 30—39; 150—160. W. A. Hammond, Aristoteles über Imagination, Proceed. of the Americ. philol. associat. XXXII, p. XXX—XXXI (1901). E. Thouverez, La IVme figure du syllogisme, Arch. f. Gesch. d. Philos. 15 (1902), 49—110 (berührt mehrfach die arist. Syllogistik). R. Witten, Die Kategorien des Arist., Arch. f. Gesch. d. Philos. 17 (1904), 52—59. M. Consbruch, Die Erkenntnis der Prinzipien (ἀρχαί) bei Arist., in: Festschrift des Stadtgymn. zu Halle zur 47. Philologenvers., Halle 1903, S. 75—98. E. Hambruch, Logische Regeln der platon. Schule in der arist. Topik, Berlin 1904, Pr. G. Razzoli, L'immaginazione nella teoria aristotelica della conoscenza, Milano 1903. P. Czaja, Welche Bedeutung hat bei A. die sinnliche Wahrnehmung und das innere Anschauungsbild f. d. Bildung des Begriffes, Philos. Jahrb. 17 (1904), 404—415; 18 (1905), 45—60. W. Andres, Die Prinzipien des Wissens nach Aristoteles, Breslau 1905, Diss. M. Altenburg, Die Methode der Hypothesis b. Platon, A. u. Proklus, Marb. 1905, Diss. I. Husik, Arist. on the law of contradiction and the basis of the syllogism, Mind N. S. 15 (1906), 215—222. Heinr. Maier, Zur Syllogistik des Arist., Arch. f. Gesch. d. Philos. 20 (1907), 46—55. Heinr. Gomperz, Zur Syllogistik des Arist., Arch. f. Gesch. d. Philos. 20 (1907), 171 f. Lukasiewicz (über den Satz des Widerspruchs bei A.). Bulletin de l'Acad. des sciences de Cracovie 1908. M.-D. Roland-Gosselin, De l'induction chez A., Rev. d. sciences philos. et théol. 4 (1910), 39—48. W. Lewinsohn, Zur Lehre von Urteil u. Verneinung bei Aristot., Arch. f. Gesch. d. Philos. 24 (1911), 197—217. U. della Seta, La

dottrina del sillogismo in Aristotele e le obbiezioni a cui fu fatta segno a cominciare dagli scettici antichi fino ai logici moderni. specialmente inglesi, Roma 1911. A. Cappellazzi, Le categorie di A. e la filosofia classica, Crema 1911. P. Ercole, La logica aristotelica, la logica kantiana ed hegeliana etc., Mem. della R. Accad. delle scienze, Torino 1912. P. E. Gohlke, Die Lehre von der Abstraktion bei Plato und A., Halle a. S. 1914, Berliner Diss. W. v. Goßler s. unter Sokrates S. 69*. Zu A.' Sprachphilosophie Muller (oben S. 31* unter V) S. 34 ff.

Zu § 49. Die aristotelische Metaphysik oder erste Philosophie. (Zu berücksichtigen sind die oben S. 123* aufgeführten Arbeiten zur arist. „Metaphysik".) Als Einleitung in die aristotelische Metaphysik zu erwähnen: J. Barthélemy St. Hilaire, De la métaphysique, sa nature et ses droits dans ses rapports avec la religion et avec la science. Pour servir d'introduction à la Métaphys. d'Aristote, Paris 1879. übers. von E. P. Görgens, Berlin 1880. W. Luthe, Begr. u. Aufg. der Metaphysik (*σοφία*) des Ar., Pr. von Düsseldorf, Lpz. 1884. A. Bullinger, Ar.' Metaph. in bezug auf Entstehungsweise, Text u. Gedanken, München 1892. A. Mosses, Zur Vorgesch. der vier aristotelischen Prinzipien bei Platon, Bern 1893, Diss. J. Watson, The Metaphysic of Aristotle, Philos. Review 7 (1898), 23—42. C. Sentroul, L'objet de la métaphysique selon Kant et selon Aristote, Louvain 1905. F. Ravaisson, Essai sur la métaphysique d'Aristote, Paris 1913.

Über das *Verhältnis der aristotelischen Grundlehren zu den platonischen* handeln: Chr. Herm. Weisse, De Platonis et Aristotelis in constituendis summis philos. principiis differentia, Lips. 1828, und stellenweise in den Erläuter. zu sein. Übers. d. Psychol. u. Kosmol., Lpz. 1829. M. Carrière, De Aristotele Platonis amico eiusque doctrinae iusto censore, Gott. 1837. Th. Waitz, Platon und Aristoteles, Verhandl. der 6. Philologen-Versammlung in Cassel 1843, Cassel 1844, S. 75—78. F. Michelis, De Aristotele Platonis in idearum doctrina adversario, Braunsberg 1864. Vgl. Ed. Zeller, Platon. Studien, Tübingen 1837, S. 197—300: Die Darstellung der platon. Philosophie bei Aristoteles. Ueberweg, Platon. Untersuchungen, Wien 1861, S. 177—180. W. Rosenkrantz, Die platonische Ideenlehre und ihre Bekämpfung durch Aristoteles, Mainz 1869 (aus Rosenkrantz, Wissenschaft des Wissens, Mainz 1868—1869, besonders abgedruckt). P. Blume, Wie beurteilt Arist. Eth. Nic. I die platon. Ideenlehre? Rostock 1869, Diss. A. Spielmann, Die aristot. Stellen vom *τρίτος ἄνθρωπος*, Brixen 1891. O. Kluge, Darstellung und Beurteilung der Einwendungen d. Aristot. gegen die platonische Ideenlehre, Greifswald 1905, Diss. S. auch oben S. 107*. 109* f., insbesondere über die Darstellung der platonischen Ideenlehre bei Arist. Natorp und seine Gegner. L. Robin, La théorie platonicienne des idées et des nombres d'après Aristote, Paris 1908.

Mit der indischen Philosophie bringt die aristotelische in Verbindung: C. B. Schlüter, Aristoteles' Metaphysik eine Tochter der Sankhya-Lehre d. Kapila, Münster 1874. Joh. Zahlfleisch, Einige Gesichtspunkte f. d. Auffassung und Beurteilung der aristotelischen Metaphysik, Arch. f. Gesch. d. Ph. 12 (1899), 434—492; 13 (1900), 81—118, 502—540. Wlad. Tatarkiewicz, Die Disposition d. arist. Prinzipien, Marb. 1910, Diss. (Philos. Arb. her. v. H. Cohen u. P. Natorp IV 2, Gießen 1910).

Bedeutung des Seienden: Franz Brentano, Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Arist., Freiburg i. Br. 1862. Hayd, Die Prinzipien alles Seienden bei Aristoteles und den Scholastikern, Freising 1871, Gymn.-Pr. Bernard. Weber, De *οὐσίας* ap. Aristot. notione eiusque cognoscendae ratione, Bonnae 1887, Diss. H. Dimmler, Aristot. Metaph. auf Grund der Usia-Lehre entwicklungsgeschichtlich dargest., Kempten 1904.

Begriff des Einen: G. v. Hertling, De Aristotelis notione Unius comment. Freiburg 1864, Berliner Diss.

Form und Materie: F. A. Trendelenburg, *Τὸ ἑνὶ εἶναι, τὸ ἀγαθῷ εἶναι, τὸ τί ἦν εἶναι* bei Aristoteles, Rhein. Mus. 2 (1828), 457 ff. (vgl. dessen Ausg. der Schrift de anima, S. 192 ff., 471 ff.; Gesch. der Kategorienlehre, S. 34 ff.); ferner Biese, Heyder, Kühn, Rassow, Waitz und Schwegler in den oben an-

geführten Schriften (die Stellen weist Schwegler zur Metaph., Bd. 4, S. 369 f. nach). P. Natorp, Platos Ideenl. S. 2. Th. Gomperz, Griech. Denker II S. 149. C. Th. Anton, De discrimine inter Aristotelicum *τί ἐστι* et *τί ἦν εἶναι*, Görlitz 1847, Pr. A. de Roaldes, Les penseurs du jour et Aristote, traité des êtres substantiels, Meaux 1868. G. v. Hertling, Materie und Form und die Definition der Seele bei Arist., Bonn 1871. Über den aristotelischen Terminus *ὅ ποτε ὄν* (der auf das Substrat, *ὑποκείμενον*, geht, z. B. *ὅ ποτε ὂν φερόμενόν ἐστι*, was irgend seiend, etwa ein Stein, ein Holzstück, ein Punkt usw. seiend, ein sich Fortbewegendes ist) handelt Ad. Torstrik, Rhein. Mus. 12 (1857), 161 bis 178. G. Teichmüller, Aristotelische Forsch. III: Gesch. des Begriffs der Parusie. Halle 1873. Erich Neubauer, Der arist. Formbegriff, Heidelb. 1909, Diss. Is. Husik, A recent view of matter and form in A., Bericht über den III. internat. Kongreß f. Philos., Heidelb. 1909, 227—232; Arch. f. Gesch. d. Philos. 23 (1910), 447—471. Derselbe, Matter and form in Arist., Berlin 1912. D. Neumark, Materie u. Form bei Arist., Arch. f. Gesch. d. Philos. 24 (1911), 271 ff., 391 ff. Derselbe, Materie u. Form bei Arist., Berlin 1913 (Anhang zu des Verf. Gesch. der jüd. Philos. des Mittelalters). Derselbe (gegen Husik), Arch. f. Gesch. d. Philos. 26 (1913), 195 ff.

Bedeutung der ὕλη: G. Engel, Rhein. Mus. 7 (1850), 391—418. Joh. Scherler, Darstellung u. Würdigung des Begriffs der Materie bei Arist., Potsdam 1873, Diss. v. Jena. J. Reitz, Die aristot. Materialursache, Philos. Jahrb. 7 (1895), 281—294. S. namentlich Cl. Baeumker, Probl. der Materie (oben S. 29*), S. 210—302.

Das Unstoffliche: A. Mager, Der Begriff des Unstofflichen bei A., Arch. f. Gesch. d. Philos. 27 (1914), 385—400.

Entelechie: Ancillon (Père), Recherches critiques et philosophiques sur l'entélechie d'Aristote, Abh. der Berl. Akad. philos. Kl. aus den Jahren 1804 bis 1811, Berl. 1815. G. Teichmüller, Begriff u. Arten der Entelechie, in: Arist. Forsch. III, Gesch. des Begr. der Parusie, S. 95—123. Rud. Hirzel, Über Entelechie und Endelechie, Rhein. Mus. 39 (1884), 169—208. Baudin, L'acte et la puissance dans Aristote (extrait de la rev. Thomiste), Paris 1900. F. C. S. Schiller, Sur la conception de l'*ἐνέργεια ἀκινησίας*, Bibl. du Congr. internat. de philos. tom. 4, Paris 1902.

Notwendigkeit und Zufall: Ferd. Küttner, Quaestio necessitatis quam definitionem quem finem ultimum A. statuerit, Berol. 1853, Diss. Eug. Pappenheim, Quaestionis de necessitatis apud A. notione partes quaedam, Berol. 1856, Diss. Derselbe, Disputationes Aristoteleae, Berol. 1864, Pr. Osc. Weißenfels, De casu et substantia Arist., Berol. 1866, Diss. G. Heyne, De Arist. casu et contingente. Halis 1866, Diss. J. Zahlfleisch, Über die aristot. Begriffe *ὑπάρχειν, ἐνδέχεσθαι ὑπάρχειν* und *ἐξ ἀνάγκης ὑπάρχειν*, Ried 1878, Gymn.-Progr. A. Torstrik, *Π. τύχης καὶ αὐτομάτου*, Hermes 9 (1874), 425—470. G. Milhaud, Le hasard chez Aristote et chez Cournot, Rev. de métaph. et de mor. 1902, 667—687. W. A. Heidel, The Necessary and the Contingent in the Aristotelian System, Chicago 1896. J. Chevalier, La notion du Nécessaire chez A., Paris 1915.

Kausalität und Zweck: M. Carrière, Teleologiae Arist. lineamenta, Berlin 1838, Diss. Gustav Schneider, Quae sit causae finalis apud Arist. vis atque natura, Berol. 1865, Diss., und ausführlicher: De causa finali Aristotelea, Berol. 1865. Konr. Adrian, Aristotelis systema causarum ad motum circularem refertur, Münster 1886, Diss. Vgl. Trendelenburg, Log. Untersuch., 2. Aufl., Lpz. 1862, II, S. 65 f. J. Lindsay, Plato and A. on the problem of efficient causation, Arch. f. Gesch. d. Philos. 19 (1906), 509—514. L. Robin, Sur la conception aristotélicienne de la causalité, ebenda 23 (1910), 1—28; 184—210.

Raum und Zeit: G. R. Wolter, De spatio et tempore praecipue Aristotelis ratione habita, Bonn 1848, Diss. E. Dühring, Abhandl. über Raum, Zeit und Kausalität, Berlin 1861. Ad. Torstrik, Über des Arist.' Abhandl. von der Zeit (Phys. Δ, 10 ff.), Philol. 26 (1867), 446—523. E. Gottschlich, Über Einheit und Verschiedenheit der Zeit bei Arist., Philos. Monatsh. 9 (1873), 285—290. K. Sperling, Über Arist.' Ansicht von der psychol. Bedeutung der Zeit, Mar-

burg 1888, Diss. G. Wunderle, Die Lehre des Arist. von der Zeit, Fulda 1908, Münchener Diss. H. Bergson, Quid A. de loco senserit, Paris 1889, Thesis.

Über die *Gotteslehre* des Aristoteles handeln: Vater, Vindiciae theologiae Arist., Hal. 1795. Jul. Simon, De deo Arist., Paris 1839; ders., Études sur la théodicée de Platon et d'Aristote, Paris 1840. Krische, Forschungen I, S. 285 bis 311. C. Zell, De Arist. patriarum religionum aestimatore, Heidelb. 1847, Univ.-Schr. = Zell, Opusc. acad. Latina, Frib. 1857, S. 157—179; Arist. in seinem Verhältnis zur griech. Volksreligion (s. oben S. 131* zu § 48); Das Verhältnis der arist. Philos. zur Religion, Mainz 1863. E. Reinhold, Arist. theologia contra falsam Hegelianam interpretationem defenditur, Jen. 1848, Pr. O. H. Weichelt, Theologumena Aristotelia, Berol. 1852, Diss. E. v. Reinöhl, Darstellung des aristot. Gottesbegriffs, Vergleichung desselben mit dem platonischen usw. in d. Verf. Kleineren philos. Schriften, Jena 1854. A. L. Kym, Die Gotteslehre des Aristoteles und das Christentum, Zürich 1862; auch in dessen Metaphys. Untersuch. Abh. 6. J. P. Romang, Die Gottesl. des Arist. u. d. Chr., Protest. Kirchenzeitung 1862, Nr. 42. F. G. Starke, Aristotelis de unitate Dei sententia, Neu-Ruppin 1864, G.-Pr. Phil. Bloch, De notione dei Arist., Vratisl. 1865, Diss. L. F. Goetz, Der arist. Gottesbegriff, in: Festgabe den alten Crucianern zur Einweihung des neuen Schulgeb. gewidmet usw., Dresden 1866, S. 37—67; 2. Abschn., Dresden 1870, G.-Pr. Derselbe, Der aristot. Gottesbegr., mit Bezug auf die christliche Gottesidee, Lpz. 1871. Konr. Elser, Die Lehre des Aristot. über das Wirken Gottes, Münster 1893. E. Rolfes, Die aristot. Auffass. vom Verh. Gottes zur Welt und zum Menschen, Berlin 1892. Derselbe, Die angebliche Mangelhaftigkeit der arist. Gotteslehre, Jahrb. f. Ph. u. spek. Theol. 11 (1897), 129—139; 333 bis 351. Gloßner, Die arist. Gotteslehre in doppelter Beleuchtung, Jahrb. f. Ph. u. spek. Theol. 13 (1899), 274—301. G. Wunderle, Zur Lehre des A. von der Ewigkeit Gottes, Festschr. für Cl. Baeumker, Münster i. W. 1913, S. 25–34. A. Boehm, Die Gottesidee bei Arist., Straßb. 1915, Diss.

Zu § 50. Die aristotelische Naturphilosophie. Über den Inhalt der naturwissenschaftlichen Schriften des Aristoteles handelt G. H. Lewes, Aristotle, a chapter from the history of science, London 1864, deutsch von Jul. Victor Carus, Leipzig 1865; vgl. den Bericht darüber von J. B. Meyer in den Gött. gel. Anz. 1865, 1445—1474. A. Mansion, Introduction à la physique aristotélicienne, Louvain 1913.

Über den Charakter der aristotelischen *Physik überhaupt:* C. M. Zevort, Comm. in Aristot. plac. de physica auscultatione, Paris 1846. Barthélemy St. Hilaire, in der Einleitung zu seiner Ausgabe der Phys., Paris 1862. Ch. Lévêque, La physique d'Aristote et la science contemporaine, Paris 1863. C. Piat, Le naturalisme Aristotélicien, Arch. f. Gesch. d. Philos. 16 (1903), 530—544. Über die Lehre des Aristoteles von der *Ewigkeit der Welt:* H. Siebeck, Ztschr. f. ex. Philos. 9 (1869), 1—33; 131—154 (auch in dessen Untersuch. z. Philos. d. Griech., Halle 1873, in der 2. Aufl. weggefallen). E. Zeller, Über die Lehre des Ar. von der Ewigkeit der Welt, Abhandl. der Berl. Akad. philos.-hist. Kl. 1878, 97—109, mit Zusätzen in: Vorträge u. Abhandlungen, 3. Sammlung, S. 1—36. Über das *Unendliche:* J. Theodor, Der Unendlichkeitsbegr. bei Kant u. Arist. Eine Vergleichung der kantischen Antinomien mit der Abhandlung des Aristot. über das *ἄπειρον*, Breslau 1876. R. Stölzle, Über die Lehre vom Unendlichen bei Arist., Würzburg 1882. Leo Reiche, Das Problem des Unendlichen bei A., Breslau 1911, Diss. Die Schrift von F. S. Petz, Kosmos u. Psyche, s. oben S. 112*. Die *Arten des Werdens und der Veränderung* bei Aristoteles behandelt C. Hüttig, G.-Pr., Züllichau 1874. Die Lehre des Ar. von *dem Leben und der Beseelung des Universums* H. Siebeck, Ztschr. f. Phil., N. F. 60 (Halle 1872), 1—89. H. Wernekke, Giordano Brunos Polemik gegen die aristot. Kosmologie, Dresden 1871, Leipziger Diss. N. Kaufmann, Die teleolog. Naturphilosophie bei A. u. ihre Bedeutung in der Gegenwart, Pr., Luzern 1883, 2. Aufl., Paderb. 1893. J. Schmitz, De *φύσεως* ap. Arist. notione eiusque ad animam ratione, Bonn 1884, Diss. Joh. Zahlfleisch, Zur Kritik der Anschauungen des Arist. in bezug auf physikal. Wissen, Ztschr. f. Ph. u. ph. Kr. 100 (1892), 177—202. A. v. Rüpplin, *Die Zwecktätigkeit* der Natur nach Arist. Phys. 2, 8, 9, in:

Natur u. Offenbarung 31 (1884). Alb. Görland, A. u. die *Arithmetik*, Marb. 1898, Diss.; A. u. die *Mathematik*, Marb. 1899. G. Milhaud, Aristote et les mathématiques, Arch. f. Gesch. d. Philos. 16 (1903), 367—392. J. L. Heiberg, Mathematisches zu Aristot., in: Abhandlungen zur Geschichte der mathemat. Wissenschaften 18. Heft. Hans Meyer, Der *Entwicklungsgedanke* bei Aristot., München 1909, Habil.-Schrift (auch als Buch Bonn 1909 erschienen). *Theorie vom πνεῦμα*: G. L. Duprat, Arch. f. Gesch. d. Philos. 12 (1899), 305—321. W. W. Jäger, Hermes 48 (1913), 43 ff. *Bedeutung von ὄγκος* bei Arist.: E. Arleth, Wiener Studien 22 (1900), 11—17.

Bewegung: M. Kappes, Die arist. Lehre über Begriff u. Ursache d. κίνησις, Freib. i. B. 1887, Diss. *Continuum:* G. Schilling, Arist. de continuo doctr., Gießen 1840, Diss. *Mathematische Kenntnisse* des Aristoteles: A. Burja, Mém. de l'acad. de Berlin 1790—1791. *Mechanik:* Ruelle, Étude sur un passage d'Aristote relatif à la mécanique, Revue archéolog. 14 (1857), 7—21. *Meteorologie:* J. L. Ideler, Meteorologia veterum Gr. et Rom., Berl. 1832, und Suhle, G.-Pr., Bernburg 1864. O. Gilbert und W. Capelle s. oben S. 30*. Mehrfach berührt ist die Meteorologie auch in der S. 31* genannten Abhandlung E. Oders. Über A.' Stellung zur Astrometeorologie Erw. Pfeiffer, Studien z. antiken Sternglauben (*Στοιχεῖα* Heft II), Leipz. Berlin 1916, S. 47. Lehre vom *Licht:* E. F. Eberhard, Pr., Coburg 1836, und Prantl, Arist. über die Farben, erläutert durch eine Übersicht der Farbenlehre der Alten, München 1849; J. Ziaja, Die aristot. Anschauung von dem Wesen und der Bewegung des Lichtes, Breslau 1896, Pr. S. auch Haas oben S. 29*. *Gestirnkunde:* A. Pluzanski, Aristotelea de natura astrorum opinio, Paris 1887. S. auch Pfeiffer unter Meteorologie. *Geographie:* Bernh. L. Königsmann, De Arist. geographia prolusiones VI, Schleswig 1803—1806. G. Sorof, De Arist. geographia capita duo, Halle 1886, Diss. P. Bolchert, A.' Erdkunde von Asien u. Libyen (Quellen u. Forschungen zur alten Gesch. u. Geogr., herausgegeb. von W. Sieglin, Heft 15), Berlin 1908 (auch Diss. v. Straßb. 1908). E. Goldbeck, Die geozentrische Lehre des Arist. u. ihre Auflösung, Berl. 1911, Pr. F. Angelitti, La forma della terra secondo Aristotele nel trattato De caelo, Riv. di astron. e scienze affin., Torino 1913. P. Friedländer, Die Anfänge der Erdkugelgeographie [betrifft Platon und Aristoteles], Jahrb. d. archäol. Instit. 29 1914), 98 ff. H. Berger s. oben S. 30*.

Naturwissenschaften: Th. E. Lones, A.'s researches in natural science, wondon 1912. Im besonderen *Chemie:* J. Lorscheid, A.' Einfluß auf die Entwicklung der Chemie, Münster 1872, Pr. H. H. Joachim, A.'s conception of chemical combination, Journ. of philol. 29 (1904), 72—86. *Botanik:* F. Wimmer, Phytologiae Arist. fragm., Breslau 1838. Jessen, Über des Aristot. Pflanzenwerke, Rhein. Mus. 14 (1859), 88—101. *Biologie:* H. Philibert, Le principe de la vie suivant A., Chaumont 1865. Royer, De vita secundum A., Dijon 1879, Thesis von Paris. G. Pouchet, La biologie aristotélique, Paris 1885. H. Stadler, Biologie einst und jetzt (eingehend über die Biologie des A.), Blätter f. d. Gymnasialschulw. 45 (1909), 409 ff. D'Arcy W. Thompson, On A. as a biologist, London 1913. A. Thienemann, A. und die Abwasserbiologie, in: Festschr. der Medizin.-naturw. Ges. in Münster zur 84. Vers. deutscher Naturf. und Ärzte, Münster i. W. 1912. Die aristotelische *Zoologie* betreffen (außer den von Joach. Gottlob Schneider seiner Ausgabe der Historia animalium, Lpz. 1811, beigefügten Erläuterungen): A. F. A. Wiegmann, Observ. zoologicae criticae in Arist. historiam animalium, Berol. 1826. Joh. Müller, Über den glatten Hai des Arist. und über die Verschiedenheiten unter den Haifischen und Rochen in der Entwicklung des Eies, Abh. der Akad. d. Wiss. zu Berlin aus d. J. 1840, Berl. 1842, 187—257. Jürgen Bona Meyer, De principiis Arist. in distribut. animalium adhibitis, Berol. 1854, Diss.; Arist. Tierkunde, Berl. 1855. C. J. Sundeval, Die Tierarten des Arist., Stockholm 1863. Aubert, Die Kephalopoden des Arist. in zoologischer, anatomischer und geschichtlicher Beziehung, Ztschr. f. wiss. Zoologie 12 (Lpz. 1862), 372 ff. K. Hammerschmidt, Die Ornithologie des A., Speier 1897, Pr. Derselbe, A. als Zoologe, Blätter f. d. Gymnasialschulw. 35 (1899), 561—577. Th. Watzel, Die Zoologie des Arist., Reichenb. 1878, 79, 80 (drei Programme). L. Heck, Die Hauptgruppen des Tiersystems bei Aristoteles und seinen Nachfolgern, Lpz. 1885, Diss. N. Polek, Die Fischkunde des

A. u. ihre Nachwirkung in der Literatur, in: Primitiae Czernovicienses, Czernowitz 1909, 31–45. A. Platt, On the Indian dog (zu Aristot. de part. anim. 1, 3, 643 b 6), Class. quart. 3 (1909), 241. A. Steier, Arist. u. Plinius, Studien z. Gesch. d. Zoologie, Würzburg 1913 (S.-A. aus d. Zoolog. Annalen 5 [1913], 221—305). W. Reese, Die griech. Nachrichten über Indien bis zum Feldzuge Alex. d. Gr., Lpz. 1914. M. K. Stephanidis, *Περὶ πέψεως κατ' Ἀριστοτέλην*, *Ἀθηνᾶ* 23 (1911), 68—72. Sh. Ow. Dickerman, De argumentis quibusdam apud Xenophontem, Platonem, Aristotelem obviis e structura hominis et animalium petitis, Halis Sax. 1909, Diss. G. Rudberg (Kleinere Aristotelesfragen III: Zu den Aderbeschreibungen des A.), Eranos (Acta philol. Suec.) 13, 51 ff. *Anthropologie:* Andr. Westphal, De anatomia Aristotelis, imprimis num cadavera secuerit humana, Gryphiswaldae 1745. L. M. Philippson, *Ὕλη ἀνθρωπίνη*, s. oben S. 31*. Franz Boll, Die Lebensalter, Neue Jahrb. f. d klass. Altert. usw. 31 (1913), 89 ff., auch gesondert erschienen Leipz. u. Berl. 1913 (hier S. 98 ff. über die aristot. Theorie).

Psychologie: Karl Zell, Aristot. über den Sinn des Geschmackes, in: Ferienschriften, 3. Sammlung, Freib. 1833, S. 1–31. Joh. Heinr. Deinhardt, Der Begriff der Seele mit Rücksicht auf Aristoteles, Hamburg 1840. Gust. Hartenstein, De psychologiae vulgaris origine ab Aristotele repetenda. Lips. 1840 (auch in H.s Hist.-philos. Abhandl., Leipz. 1870, S. 107—126 wiederabgedruckt). Barthélemy St. Hilaire bei seiner oben Text § 47 angef. Ausg. nebst Übersetzung der Schrift de anima, Paris 1846. Wilh. Schrader, Arist. de voluntate doctrina, Brandenburg 1847, G.-Pr.; Die Unsterblichkeitslehre des Aristoteles, N. Jahrbb. f. Philol. u. Päd. 81 (1860), 89—104. W. Wolff, Von dem Begr. des Aristot. über die Seele und dessen Anwendung auf die heutige Psychologie, Bayreuth 1848, Pr. Ch. Waddington, La psychologie d'A., Paris 1848. J. T. Gsell-Fels, Psychol. Plat. et Arist., Würzburg 1854, Diss. Hugo Anton, Doctrina de nat. hom. ab Arist. in scriptis ethicis proposita, Berol. 1852, Diss.; De hominis habitu naturali quam Arist. in Eth. Nic. proposuerit doctrinam, Erf. 1860, Pr. W. F. Volkmann, Die Grundzüge der aristot. Psychologie, Prag 1858, Verh. d. böhm. Ges. d. Wiss. 10, Prag 1859. Herm. Beck, Arist. de sensuum actione, Berol. 1860, Diss. K. Pansch, De Aristotelis animae definitione, Gryphisw. 1861, Diss. Wilh. Biehl, Die aristot. Definit. der Seele, Verh. der Augsburger Philologen-Vers. vom Jahre 1862, Lpz. 1863, S. 94—102. A. Gratacap, Aristot. de sensibus doctrina, Diss. philos., Montpellier 1866. Leonh. Schneider, Die Unsterblichkeitslehre des Aristot., Passau 1867. Eug. Eberhard, Die arist. Def. der Seele u. ihr Wert für die Gegenwart, Berl. 1868. H. Siebeck, Aristotelis et Herbarti doctrinae psychologicae quibus rebus inter se congruant, Halle 1872, Diss. Herm. Schell, Die Einheit des Seelenlebens aus den Prinzipien der aristot. Philos. entwickelt, Freiburg i. B. 1873. K. Schlottmann, Das Vergängliche u. Unvergängliche in der menschl. Seele nach Aristot., Ost.-Pr. d. Univers. Halle 1873. Is. Baumann, Quae de anima eiusque partibus Aristot. in libris Ethicorum Nic. proposuerit, Halle 1874, Diss. P. Meyer, *Ὁ θυμός* ap. Aristot. Platonemque, Bonn 1876, Diss. E. Maillet, De voluntate ac libero arbitrio in moralib. A. opp., Paris 1877. I. A. Barelas, *Ὁ ὁρισμὸς τῆς ψυχῆς κατὰ τὰς Ἀριστοτελείους ἀρχάς*, Lpz. 1878, Diss. J. Ziaja, Die aristot. Lehre vom Gedächtnis u. v. d. Assoziation der Vorstellungen, Leobschütz 1879, G.-Pr. G. B. Barco, Aristotele: esposizione critica della psicologia Greca, Tur. u. Rom 1879. B. Ritter, Die Grundprinzipien der aristot. Seelenlehre, Jena 1880, Diss. Joh. Schmidt, Die psycholog. Lehren des Aristot. in seinen kleinen naturwissensch. Schriften, Prag 1881, G.-Pr. J. Zahlfleisch, Anmerkungen zur Seelenlehre des Aristot. mit besonderer Berücksichtigung des Trendelenburgschen Kommentars, Ried 1881, Pr. Joh. Dembowski, Quaestiones Aristotelicae duae, I. de *κοινοῦ αἰσθητηρίου* natura et notione, II. de natura et notione *τοῦ θυμοῦ*, quatenus est pars *ὀρέξεως*, Regiom. 1881, Diss. K. E. Güthling, Die Lehre des Aristot. von den Seelenteilen, Liegn. 1882, Pr. E. Zeller, Über die Lehre des Arist. von der Ewigkeit des Geistes, Sitz. d. Berl. Ak. 1882, 1033—1055 = Kl. Schr. I, 263—290. Fr. Brentano, Über den Creatianismus des Arist., Sitz. d. Wiener Ak. 1882, I. 95—126; derselbe, Offener Brief an Herrn Prof. E. Zeller aus Anlaß seiner Schrift über die L. des Arist. v. d. Ewigkeit des Geistes, Lpz. 1883. A. E. Chaignet, Essai sur la psychologie d'Aristote, contenant l'histoire de sa vie et de ses écrits, Par. 1883. Fr. O. Schieboldt, De

imaginatione disquisitio ex A. libris repetita, Lpz. 1882. H. Hildebrand, Aristoteles' Stellung zum Determinismus u. Indetermin., Lpz. 1884, Diss. E. Lecoultre, Essai sur la psychologie des actions humaines d'après les systèmes d'Aristote et de St. Thomas d'Aquin, Paris 1884, Thèse. V. Knauer, Grundlinien zur aristot.-thomistischen Psychologie, Wien 1885. C. F. Heman, Zur Geschichte der Lehre von der Freiheit des menschlichen Willens. I: Des Arist. Lehre von der Freiheit des menschl. Willens, Lpz. 1887. Aug. Elfer, Aristotelis doctrina de mente humana ex commentariorum Graecorum sententiis eruta, pars prior Alexandri Aphrod. et Ioannis Grammatici Philoponi commentationes continens, Bonn 1887, Diss. F. Susemihl, Zu Ar.' Psychol., Philol. 46 (1887), 86. Joh. Schmidt, Aristotelis et Herbarti praecepta quae ad psychologiam spectant inter se comparantur, Wien 1887, Pr. V. Wrobel, Arist. de perturbationibus animi doctrina, Pr. von Sanok 1886, Lpz. 1887. W. Goodwin, Plato's and Ar.'s doctrines of the immortality of the soul, in: The Platonist 3 (1887), 606—610. A. Biach, Ar.' L. von d. sinnl. Erkenntnis in ihrer Abhängigkeit von Platon, Philos. Monatsh. 26 (1890), 270—287. H. Poppelreuter, Zur Psychol. d. Ar., Theophrast, Straton, Leipz. 1891, Pr. E. Rolfes, Der Beweis des A. f. die Unsterblichkeit der Seele, Jahrb. f. Ph. u. spek. Theol. 9 (1895), 181—200; derselbe, Die vorgebliche Präexistenz des Geistes bei Arist., Philos. Jahrb. 8 (1895), 1—19, 284—300; derselbe, Die substantiale Form u. der Begriff der Seele bei Arist., Paderborn 1896. P. Marcht, Des Arist.' Lehre von der Tierseele I—IV, Pr., Metten 1897—1900. F. Regener, Aristot. als Psychologe, Pädagog. Magazin Heft 161. S. auch J. Freudenthal, Über den Begriff des Wortes *φαντασία* oben S. 122* unter b.

Die Lehre vom *νοῦς* behandeln u. a.: F. H. Chr. Ribbentrop, Aristotelis *νοῦς*, Bresl. 1840, Diss. Jul. Wolf, Arist. de intellectu agente et patiente doctrina, Berol. 1844. Wilh. Biehl, G.-Pr., Linz 1864. Franz Brentano, Die Psychologie des Aristot., insbesondere seine Lehre vom *νοῦς ποιητικός*, nebst einer Beilage über das Wirken des arist. Gottes, Mainz 1867. Ant. Bullinger, Ar.' Nus-Lehre, Pr. d. k. Stud.-Anst. zu Dillingen 1882; derselbe, Zu Ar.' Nus-Lehre, München 1884. Vgl. auch Prantl, Gesch. d. Log. I, S. 108 ff., und F. F. Kampe, Die Erkenntnistheorie des Aristot., Leipz. 1870, S. 3—60. O. Weißenfels, Quae partes ab Ar. *τῷ νῷ* tribuantur, Pr. d. Französ G., Berlin 1870. Michaelis, Zur arist. L. vom Nus, Neu-Strelitz 1888, Pr. R. Bobba, La dottrina dell' Intelletto in A., Torino 1896. W. A. Hammond, The significance of the creative reason in A.'s philosophy, Philos. rev. 11 (1902), 238—248. Wilh. Andres, Die Lehre des A. vom *νοῦς*, Groß-Strehlitz 1906. P. Bokownew, Der *νοῦς παθητικός* bei A., Archiv f. Gesch. d. Philos. 22 (1909), 493—510. Franz Brentano, A.' Lehre vom Ursprung des menschlichen Geistes, Leipzig 1911. H. Kurfess, Zur Gesch. d. Erklärung d. aristot. Lehre vom sog. *νοῦς ποιητικός* und *παθητικός*, Tüb. 1911, Diss. Benzion Kellermann, Das Nusproblem, Philos. Abhandlungen Herm. Cohen zum 70. Geburtstag dargebracht, Berlin 1912, S. 152—169.

Zu § 51. Die aristotelische Ethik. Über die aristotelische *Ethik im allgemeinen* handeln: Schleiermacher an verschiedenen Stellen seiner Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittenlehre, Berl. 1803 (vgl.: Über die wiss. Behandlung des Tugendbegriffs, in den Abhandl. der Akad., Berlin 1820). K. L. Michelet, Die Ethik des Aristoteles in ihrem Verhältnis zum System der Moral, Berl. 1827 (vgl. dessen System der philos. Moral, 1828, S. 195—237). Hartenstein, Über den wiss. Wert der arist. Ethik, Berichte über die Verhandlungen der K. Sächs. Gesellsch. der Wiss. zu Leipzig, philol.-hist. Kl. 1859, 49 bis 107, wiederabg. in H.s Hist.-philos. Abhandl., Lpz. 1870. Trendelenburg, Über Herbarts praktische Philos. u. die Ethik der Alten, Abh. der Berl. Akad. a. d. J. 1856, auch im 3. Bande der Hist. Beitr. z. Philos., S. 122—170; vgl. ebd, Bd. 2 die 10. Abhandlung: Über einige Stellen im 5. u. 6. Buche der nikomach. Ethik, und in Bd. 3 die 9. Abh.: Zur arist. Ethik, S. 399—444. Ch. E. Luthardt, Die Ethik des Arist. in ihrem Unterschied von der Moral des Christentums, Lpz. 1869, 70, 76. E. Moore, Introduction to Aristotle's Ethics, London 1871. R. P. Paul, An analysis of Aristotle's Ethics, Lond. 1874. Joh. Klein, Das Empirische in der nik. Ethik des Arist., Pr. d. Ritterakad., Brandenb. 1875.

P. Rée, *Τοῦ καλοῦ* notio in Aristotelis ethicis quid sibi velit, Halle 1875, Diss. F. M. Zanotti, La filos. morale di A.; compendio con note, Torino 1882, 2. ed. 1883. A. Hägerström, Aristoteles etisca Grundtankar och deras teoretisca Förutsättningar, Upsala 1893, Diss. L. Filkuka, Die metaphys. Grundlagen der Ethik des A., Wien 1895. E. Arleth, Die metaphys. Grundlagen der arist. Ethik, Prag 1903. M. Gillet, Du fondement intellectuel de la morale d'après Aristote, Freiburg i. d. Schweiz 1905, Diss. St. Schindele, Die arist. Ethik, Philos. Jahrb. 15 (1902), 121—139, 315—330; 16 (1903), 149—162, 380—395. J. Mc. Cunn, The ethical doctrine of Aristotle, Intern. Journ. of Ethics 16, 288—311. Th. Marshall, Aristotle's theory of conduct, London 1906. P. R. Trojano, Ateologia teleologia ed umanismo nell' etica aristotelica, Riv. di filos. 1909, 35—44. — Über das Verhältnis der kantischen Moral zur aristotelischen handeln: Traug. Brückner, De tribus ethices locis, quibus differt Kantius ab Aristotele, Berl. 1866, Diss., und Trendelenburg im 3. Bde. seiner Historischen Beitr., S. 171—214.

Über die *ethischen Prinzipien* des Aristoteles handeln: Ueberweg, Das arist., kantische und herbartsche Moralprinzip, Fichtes Z. 24 (Halle 1854), 71 ff., L. Ollé-Laprune, De Aristoteleae ethices fundamento, Par. 1880, J. Muenzer, Aristotelis Ethica cum Stoicorum collata, Berol. 1873, Marjan Makarewicz, Die Grundprobleme der Ethik bei Aristot., Lpz. 1914; über die *Methode und die Grundlagen* der aristot. Ethik: Rud. Eucken, G.-Pr., Frankfurt a. M. 1870; über die *Werttheorie* bei Arist. und Thomas von Aquino: Joh. Žmavc, Arch. f. Gesch. d. Ph. 12 (1899), 407—433; über *Beziehungen zwischen der Ethik und Politik:* J. Munier, G.-Pr., Mainz 1858, Schütz, Potsd. 1860; über das *höchste Gut:* H. Kruhl, Pr., Breslau 1832, 1838, Axel Nybläus, Lund 1863, Wenkel, Die Lehre des Arist. über das höchste Gut oder die Glückseligkeit, G.-Pr., Sondershausen 1864; über die *Eudämonie:* Herm. Hampke, De eudaemonia, Arist. moralis disciplinae principio, Brandenb. 1858, Berliner Diss., E. Laas, *Εὐδαιμονίας* Ar. in ethicis principium quid velit et valeat, Berl. 1859, Diss. (vgl. dessen Aristotelische Textesstudien, Pr. d. Fried.-G. u. R.-Sch., Berlin 1863), G. Teichmüller, Die Einheit der aristot. Eudämonie, aus den Mélanges gréco-romains, t. II, St. Petersb. 1859, S. Krüger, Aristot. Lehre über menschl. Glückseligkeit, Rostock 1860, Chr. A. Thilo, Ztschr. f. exakte Philos. 2 (1861), 271—309, Karl Knappe, Grundzüge der arist. Lehre von der Eudämonie, Wittenb. 1864 bis 1866, G.-Pr., G. Riva, Il concetto di A. sulla felicità terrestre secondo il lib. 1 e 10 dell' Etica Nic., Prato 1883, van der Wyck, Over het begrip der eudaimonia by A., Verslagen en Mededeelingen der koninkl. Akad., Amsterdam 1892, Emil Arleth, *Βίος τέλειος* in der arist. Ethik, Arch. f. Gesch. d. Philos. 2 (1889), 13—21, S. Huber, Die Glückseligkeitslehre des A. u. des hl. Thomas v. A., Freising 1893, Diss. v. Münster; über die *Lust:* O. Kalmus, Ar. de volupt. doctr., Pyritz 1862, G.-Pr., Leonh. Diederichsen, In welchem Verh. stehen das 5., 6. u. 7. B. d. nik. Eth. zu den vorhergehenden und die erste Behandlung der *λύπη* u. *ἡδονή* zur zweiten?, Flensb. 1877, G.-Pr., G. Kaas, Die Lehre des Arist. v. d. Lust, Graz 1878, G.-Pr., Demetr. Olympios, *Ἀριστοτέλους διδασκαλία π. ἡδονῆς,* Lpz. 1879, Diss., S. v. Monsterberg-Münckenau, De concentu trium Aristotelis de voluptate commentat. (Eth. Nic. 7, 12—15; ebd. 10, 1—5; Rhet. 1, 11), Breslau 1889, Pr., A. Lafontaine, Le plaisir d'après Platon et Ar., Paris 1902; über die *ἕξις* (de *ἕξει* Aristotelea): C. Butzki, Halis 1881, Diss.; über die *Tugend:* H. Kruhl, Lauban 1839, Pr., und Nieländer, Herford 1861, G.-Pr.; über die Lehre von den *Pflichten:* Carl Aug. Mann, Berol. 1867, Diss.; über *μεσότης* und *ὀρθὸς λόγος*: G. Glogau, Hal. 1869, Diss., G. A. Exham, Aristotle's doctrin of the mean, Hermathena 30, 110—128, Hermann Kalchreuter, Die *μεσότης* bei und vor Aristoteles, Tüb. 1911, Diss.; über die *Sinnlichkeit:* Roth, Theol. Stud. u. Krit. 1 (1850), 225 ff.; über die *Gerechtigkeit:* A. G. Kästner, Lips. 1737, Clem. Aug. v. Droste-Hülshoff, Bonn 1826, Diss., Herm. Ad. Fechner, Lpz. 1855, Breslauer Diss., Trendelenburg (in den oben S. 125* angeführten Abhandlungen), Freyschmidt, Die arist. Lehre von der Gerechtigkeit u. das moderne Staatsrecht, Berl. 1867, G.-Pr., M. Wetzel, Die Lehre des Ar. v. d. distributiv. Gerechtigk. u. die Scholastik, Warb. 1881, Pr.; vgl. auch die Abhandlungen von H. Hampke, Philol. 16 (1860), 60—84, und F. Häcker, Ztschr. f. d. G.-W. 16 (1862), 514—560 über das fünfte Buch der nikom. Ethik, das von der Gerechtigkeit handelt; über die *praktische Klug-*

heit: Lüdke, Stralsund 1862; über *μεγαλοπρέπεια* und *μεγαλοψυχία*: J. C. Wilson, Class. rev. 16 (1902), 203; über das *Einteilungs- u. Anordnungsprinzip der moralischen Tugendreihe in der nikom. Ethik:* F. Häcker, Pr. d. Kölln. Real-Gymn., Berl. 1863, und Ztschr. f. d. G.-W. 17 (1863), 821—843; über die *dianoëtischen Tugenden:* Prantl, Glückwunschschrift an F. v. Thiersch, München 1852, und A. Kühn, Berl. 1860, Diss., auch Dielitz in seinen Quaestiones Aristoteleae, Berl. 1867, Pr., L. Eberlein, D. dianoët. Tugend. d. nik. Ethik nach ihrem Sinne u. ihrer Bedeut., Lpz. 1888, Diss., J. Arns, Quam rationem A. inter virtutes ethicas et dianoëticas intercedere statuerit, Bonn 1893, Diss., W. Luthe, Begriff u. Aufgabe d. Metaphysik (*σοφία*) d. Aristoteles, Lpz. 1884, Pr. v. Düsseldorf; über das 6. Buch der nikom. Ethik handelt besonders: Jul. Walter, Die Lehre v. d. prakt. Vern., s. oben S. 32*, ders., Über eine falsche Auffassung des *νοῦς πρακτικός*, Vorbemerkungen zur Einleitung in das 6. B. d. nik. Eth. des Ar., Jena 1873, Habil.-Schrift (zum größten Teil wieder aufgenommen in das eben erwähnte Werk), G. Teichmüller, Über die prakt. Vern. bei Arist., in: Neue Studien z. Gesch. d. Begr. III, s. oben S. 41*; Über die Verdienste der aristot. Ethik um das Prinzip der Persönlichkeit, Jena 1895, Diss.; über die *Zurechnung:* Afzelius, Upsalae 1841, G. Höpel, De notionibus voluntarii (*ἑκούσιον*) ac consili (*προαίρεσις*) sec. Ar. eth. Nic. III, 1—7, Hal. 1887, Diss., Joyau, La doctrine du libre arbitre chez Ar., Annales de la fac. des lettres de Bordeaux, 1887, 257—269, G. L. Fonsegrive, Doctrine d'Aristote sur le libre arbitre, Bull. de la Fac. d. lettr. de Poitiers, année 1887, 17—25, J. Aumüller, Vergleichung der drei aristotelischen Ethiken hinsichtlich ihrer Lehre über die Willensfreiheit, des 1. Teils 1. u. 2. Abschnitt, Pr., Landshut 1899, Schluß 1900, Kastil, Zur Lehre von der Willensfreiheit in d. Nikom. Ethik, Prag 1901, Rich. Loening, Geschichte der strafrechtl. Zurechnungslehre, 1. Bd. Die Zurechnungslehre d. Aristoteles, Jena 1903, W. Witwicki, Die Willenstheorien bei Aristot. (polnisch), Osk. Kraus, Die Lehre von Lob, Lohn, Tadel u. Strafe bei Ar., Halle a. S. 1905; über die *Freundschaft:* Fr. Breier, De amic. principum (zu Ar. Eth. Nic. 1158a 27 ff.), G.-Pr., Lübeck 1858, E. Krantz, De amicitia ap. Arist., Paris 1882, Thesis, R. Eucken, Arist.' Anschauung von Freundschaft und von Lebensgütern, Berlin 1884 (Virch.-Holtz. Nr. 452); derselbe, Ar.' Urteil über d. Menschen, Arch. f. Gesch. d. Ph. 3 (1890), 541—558; über die *Sklaverei:* W. T. Krug, Lips. 1813, C. Göttling, Jenae 1821, S. L. Steinheim, Hamburg 1853, und Wilh. Uhde, Berlin 1856, Diss.; über die *Ehe:* F. Bock, Arist., Theophrastus, Seneca de matrimonio, Leipz. 1898, Diss. (Leipz. Stud. 19 [1899], 1 ff.), E. Bickel, De Arist. apud Senecam et Hieronymum memoria, in: Diatr. in Senecae philosophi fragmenta, Lips. 1915; über d. *Κοινωνία:* Franz v. Tessen-Wesierski, Jahrb. f. Philos. u. spekul. Th. 9 (1895), 35—49. — J. Perkmann, Der Begriff des Charakters bei Platon u. Arist., Wien 1909, Pr. Max Heinze, Ethische Werte bei Ar., Abh. d. sächs. Ges. d. Wiss., philol.-hist. Kl. 27 (1909), Nr. 1. S. auch die Lit. zu den Ethiken oben S. 125* f.

Zu § 52. Die aristotelische Politik (vgl. auch zur „Politik" S. 127*). Von dem *Verhältnis der aristotelischen Politik zur platonischen und von der durch Aristoteles an Platons Politik geübten Kritik* handeln: P. F. Stühr (s. oben § 44 S. 116*). W. Pierson, Rhein. Mus. 13 (1858), 1—48 u. 209—247. Fr. Guil. Engelhardt, Loci Platonici, quorum Aristoteles in conscribendis Politicis videtur memor fuisse, Danzig 1858, Pr. Siegfr. Lommatzsch, Quomodo Plato et Arist. religionis et reip. principia coniunxerint, Berol. 1863, Diss. Rassow, Die Republik des Platon und der beste Staat des Arist., Weimar 1866, Pr. Gust. Goldmann, De Ar. in Plat. Politiam iudicio, Berl. 1868, Diss. Adolf Ehrlich, De iudicio ab Ar. de rep. Pl. facto, Hal. 1868, Diss. Herm. Henkel, Platons Ges. u. die Politik des Arist., Pr. d. Gymn. zu Seehausen in d. Altmark, Stendal 1869. Karasiewicz, Die Kritik der platon. Politik bei Ar., Neisse 1886, Pr.

Über A.' *politische Prinzipien* handeln: F. G. Starke, Das aristot. Staatsprinzip, Pr., Neu-Ruppin 1838 u. 1850, Ad. Holm, De ethicis Politicorum Aristotelis principiis, Berol. 1851, Diss., E. van der Rest, Platon et Aristote: Essai sur les commencements de la science politique, Paris 1875, Bruxelles 1876, N. Kazazis, *Ἡ ἀρχαία πολιτεία καὶ αἱ περὶ αὐτῆς θεωρίαι τοῦ Πλάτωνος καὶ τοῦ Ἀριστοτέλους, ἐν Ἀθήναις* 1877, Stamm, Die Staatsl. des Platon u. des Aristot., Rössel 1877, Gymn.-Pr.; über den aristotelischen *Begriff der Politik:* Jul. Find-

eisen, Diss. inaug., Berl. 1863; über den *Staat des Aristoteles:* J. Bendixen, Der alte Staat des Arist., Hamb. 1868, Pr. v. Plön, W. Oncken, D. Staatslehre des A., 2 Bde., Leipz. 1870. 1875, A. C. Bradley, D. Staatslehre des A., übers. v. J. Imelmann, 2. Aufl. Berlin 1886, M. Heinze, Über den bleibenden Wert platon.-aristot. Grundgedanken in d. Staatslehre, Wissensch. Beil. d. Leipz. Zeit. 1885, Nr. 34, S. 197—201; über die aristotelische *Einteilung der Verfassungsformen:* G. Teichmüller, Pr. der St. Annenschule in Petersburg, auch bes. abgedr., Petersb. u. Berl. 1859; über die *Staatsformenlehre des Aristoteles und die moderne Staatswissenschaft:* J. Schvarcz, Leipzig 1884; derselbe, Kritik der Staatsformen des Ar., mit Anhang: Die Anfänge der pol. Lit. bei den Griechen, Eisenach 1890, 2. (Titel-)Ausg. 1901; über die Lehre des Arist. von der *Tyrannis:* H. Oertel, Kaiserslautern 1890, Pr., E. Zeller, Sitz. d. Berlin. Akad. 1887, 1142 f. = Kl. Schr. I, S. 404 f.; über die *Quellen des Aristoteles in der Beschreibung des Tyrannen:* J. Endt, Wiener Studien 24 (1902), 1—69; über des Arist. *Urteil über die Demokratie:* P. Cauer, Jahrbb. f. Philol. 145 (1892), 581—593; über *staatswirtschaftliche Lehren des Aristoteles:* Ludwig Schneider, G.-Pr., Deutsch-Crone 1868, 2. T., G.-Pr., Neu-Ruppin 1873, Ernst Szanto, Zur antiken Wirtschaftsgesch., Serta Harteliana, Wien 1896, S. 113 bis 116, Ch. A. Ellwood, Aristotle as a sociologist, Annal. of the Amer. Acad. of polit. and social science vol. 19, 2, Rich. Schnetger, Die Anfänge der Quantitätstheorie, Halle a. S. 1908, Diss. S. 18 ff. — O. Weißenfels, Aristoteles' Lehre vom Staat (Gymnas.-Bibl. Heft 40), Gütersloh 1906. E. Barker, The political thought of Plato and Aristotle, New York London 1908. A. Abbamondi, La politica in Aristotele e Machiavelli, Rossano 1911. J. Kinkel, Die sozialökonomischen Grundlagen der Staats- u. Wirtschaftslehren von A., Leipzig 1911. Eine eingehende Erörterung der aristotelischen Politik bietet W. L. Newman im 1. Bde. seiner Ausgabe der Politika. S. auch K. Zell oben S. 131* zu § 48 und die Werke über Geschichte der Staats- und Wirtschaftslehre ob. S. 10*. 33*.

Über die aristotelische *Erziehungslehre* handeln besonders: J. Casp. Orelli in seinen Philol. Beitr. aus d. Schweiz, Zürich 1819, I, S. 61—130. Alex. Kapp, Aristot. Staatspädagogik, Hamm 1837. Fr. Chr. Schulze, G.-Pr., Naumburg 1844. Frid. Alb. Janke, Aristoteles doctrinae paedagogicae pater, Hal. 1866, Diss. K. A. Mann, Die Grundlinien der aristot. Erziehungstheorie, R.-Sch.-Pr., Brandenb. a. H. 1873. W. Biehl, Die Erziehungsl. des Arist., Innsbruck 1877, Pr. A. Zamarias, Die Grundzüge der arist. Erziehungstheorie, Lpz. 1877, Diss. H. Schmidt, Die Erziehungsmethode des Arist., Halle 1878, Diss. I. Davidson, Arist. and ancient educational ideals, Lond. 1892. Passamonti, Le idee pedagogiche d'A., Riv. Ital. di Filos. 1891. A. Danysz, Die Erziehungslehre d. Arist., Eos 10 (1904), 42—56. J. Polach, Erziehungideale bei Platon u. Aristoteles, Brünn 1904. Otto Willmann, A. als Pädagog u. Didaktiker, Berl. 1909 (in der Sammlung: Die großen Erzieher).

Über die *Rhetorik* des Aristoteles in ihrem Verhältnis zu Platons Gorgias handelt H. S. Anton, Rhein. Mus. 14 (1859), 570—598, und in ihrem Verhältnis zu Platons Phaidros und Gorgias G. R. Wiechmann, Platonis et Arist. de arte rhetorica doctrinae inter se comparatae, Berol. 1864, Diss., auch bereits Spengel, Über das Studium der Rhetorik bei den Alten, in den Abhandl. der Münch. Akad. 1842, und: Über die Rhetorik des Aristoteles, ebd. 1851. Sal. Kalischer, De Arist. Rhetoricis et Ethicis Nic. quo et cur inter se quum congruant tum differant, Halae 1868, Diss. O. Kraus, Über eine altüberlieferte Mißdeutung der epideictischen Redegattung bei Aristoteles, Halle 1905. Derselbe, Neue Studien zur arist. Rhetorik, insbesondere über das γένος ἐπιδεικτικόν, Halle 1907. S. dagegen P. Wendland, Deutsche Literaturz. 1906, 537; 1907, 2654 ff. und vgl. zu der Polemik ferner Ammon, Berl. philol. Wochenschr. 1909, 65 ff. und Kraus, ebenda 1551 f. R. C. Seaton, The Aristotelian enthymeme, Class. rev. 28 (1914), 113 ff. Die aristotelische Rhetorik berührt auch W. Süß, Ethos, Leipzig und Berlin 1910. S. auch die Lit. zur „Rhetorik" S. 128*.

Zu § 53. Die aristotelische Kunstlehre. Über die aristotelische Lehre von *der Poesie und der Kunst überhaupt:* Lessing, Hamburg. Dramaturgie, Stück 37 ff., 46 ff., 74 ff., Ed. Müller, Gesch. d. Theorie d. Kunst b. d. Alten, II, S. 1—183; 346—395; 417, Wilh. Schrader, De artis apud Aristot. notione

ac vi, Berol. 1843, Diss.; vgl. Hartung, Egger, Walter (S. 477—735) in ihren oben (S. 37* unter VIII) angeführten Schriften; P. W. Forchhammer, De Arist. arte poët. ex. Plat. ill., Kiel 1848, Ind. schol., Franz Susemihl, Die Lehre des A. vom Wesen der schönen Künste, Vortrag, Greifswald 1862, Th. Sträter, Studien z. Gesch. der Ästhetik. Die aristot. Poetik, Fichtes Z. f. Ph., N. F., 40 (1862), 219—247; 41 (1862), 204—223, Jos. Hub. Reinkens, Aristot. über Kunst, besond. über Tragödie, exeget. u. krit. Untersuchungen, Wien 1870, Fr. Heidenhain, De doctrinae artium Aristotelicae principiis, Halle 1875, Diss., A. Döring, Die Kunstlehre des A., Jena 1876 (hier die frühere Literatur über den Ausdruck *κάθαρσις παθημάτων*, S. 263—306), A. Silberstein, Dichtkunst des A., 1. Bd., Budapest 1876, Ch. Bénard, L'esthétique d'Ar. et de ses successeurs, Paris 1889, Extr. du Compte rendu d. séances et trav. de l'Acad. d. sc. mor. et polit. 128 (1887), 667—689, 854—879; 129 (1888), 422—450; 130 (1888), 892—906, A. O. Prickard, A. on the art of poetry, Lond. 1891, Christ. Belger, De Ar. etiam in arte poëtica componenda Platonis discipulo, Berl. 1872, Diss., B. Bräuning, Über das Gebiet der aristotelischen Poetik, Festschrift des Stadtgymnasiums zu Halle zur 47. Philologenvers., Halle a. S. 1903, S. 29—58, U. v. Wilamowitz-Moellendorff, Einleit. in d. griech. Tragödie, Bresl. 1907, S. 48 f., 107 ff. G. Galati Mosella, La genesi e il carattere fondamentale della poetica di A., Palermo 1910; über den Begriff der *Nachahmung:* Ed. Müller, a. a. O. II, S. 1—23 u. 346—361; Die Idee der Ästhetik in ihrem hist. Ursprung, Ratibor 1840, W. Abeken, De *μιμ.* notione, Gött. 1836, Diss.; über *die Poëtik im Verhältnis zu den neueren Dramatikern:* F. v. Raumer, Abh. d. Berl. Akad. a. d. J. 1828, Berl. 1831, auch Histor. Taschenbuch, Leipzig 1842, S. 136—247, Gerh. Zillgenz, Arist. u. das deutsche Drama, Würzburg 1865, Joh. Jacob, Über das Verh. der Hamburg. Dramaturgie zur Poëtik des Ar., Pr., Colb. 1872; die Lehre des Arist. von *der epischen und tragischen Dichtung:* F. G. Starke, Arist. de trag. pers. honestate, Pr., Neu-Ruppin 1830, Ernst Schick, Über die Epopöe u. Trag. mit Rücks. auf Arist., Lpz. 1833, G. W. Nitzsch, De Arist. tragoediae suae potiss. aetatis existimatore, Ind. schol., Kiel 1846, G. F. Schömann, De Ar. censura carm. epicorum, Greifsw. 1853, Joa. Klein, De partibus formisque quibus trag. const. vol. Arist., G.-Pr., Bonn 1856, Em. Gottschlich, Üb. d. Begr. d. eth. Trag. u. d. eth. Epos b. Ar., Jahrbb. f. Phil. 109 (1875), 614 bis 619, Th. Heine, Studia Aristotelica, I: Über die Arten der Tragödie, Pr., Kreuzn. 1887, P. Weidenbach, Ar. u. die Schicksalstragödie, Pr., Dresd. 1887, Fr. Heidenhain, D. Arten d. Tr. b. Ar., Pr., Straßb. Westpr. 1887, Adam, D. aristot. Theorie vom Epos nach ihrer Entwickl. b. Griech. u. Röm., Wiesb. 1889, J. v. Haupt, Von d. Verh. der Dichtung u. Geschichte nach Ar., Almanach d. Wiener Akad. d. Wiss. 31 (1881), 213—225, E. Jerusalem, Über die aristot. Einheiten im Drama, Lpz. 1885, Diss.; vgl. auch Herm. Rassow, Über die Beurteilung des homer. Epos bei Pl. u. Arist., G.-Pr., Stettin 1850, R. Wachsmuth, De Arist. studiis Homericis, Berol. 1863, Diss., J. M. Stahl, De tragoediae primordiis et incrementis ab A. adumbratis, Ind. lect., Münster 1881, Carl Schwabe, Ar. als Kritiker des Euripides, Jahrbb. f. Philol. 109 (1874), 97—108, ferner die Beiträge zur Kritik und Erklärung der aristot. Poëtik von Vahlen, Susemihl, Teichmüller u. anderen (s. oben S. 128* f.), auch Schriften wie M. Enk, Melpomene oder über das trag. Interesse, Wien 1827, Rob. Springer, Lessings Kritik der franz. Trag., in: D. Museum, 1863, Nr. 15, Gustav Freytag, Die Technik des Dramas, Lpz. 1863, 4. Aufl. 1881, Th. Lipps, Der Streit über die Tragödie, Beitr. z. Ästhetik II, Hamb. u. Leipz. 1891, A. Trendelenburg, Grammaticorum Graec. de arte trag. iudiciorum rel., Bonn 1867, Diss.; über Lessings Auffassung der aristot. Lehre von der Tragödie handelt K. A. F. Sundelin, Upsala 1868. — M. Carroll, A. on the faults of poetry, or Poetics c. 25 in the light of Homeric scholia, Transact. of the Amer. philol. Assoc. 26 (1895), p. XXII—XXIV (auch Diss. d. Johns Hopkins Univ., Baltimore 1895). I. Bywater, Milton and the Aristotelian definition of tragedy, Journ. of philol. 27 (1900), 267—275. V. Wróbel, Aristotelis de epopoeae et tragoediae generibus quae fuerit doctrina, Eos 17 (1911), 14—35. H. J. Browne, A.'s Theory of Poetic Metre, Presentation volume to Prof. Will. Ridgeway, 1913. Jos. Sedláček (zur aristotel. Definition der Tragödie) in: Festschrift für Prof. Jos. Král, Prag 1913, S. 58—76 (böhmisch). M. P. Nilsson, Der Ursprung der Tragödie, Neue Jahrb. f. d. klass. Altertum usw. 27 (1914), 609 ff., 673 ff., behandelt auch die aristot. Theorie. Th. Gomperz, Skylla in d. aristot. Poetik u. d. Kunstform d.

Dithyrambos, Jahrbb. f. klass. Philol. 1886, 771 ff. = Hellenika I, S. 85 ff. S. zur literarischen Ästhetik des A. auch Butchers oben genannte Ausgabe der Poetik und Roemer, Philol. 65 (1906), 56 ff.

Die aristot. Lehre von der *Wirkung der Tragödie*, insbesondere von der *Katharsis*, betreffen außer den angeführten Arbeiten namentlich die folgenden: Heinr. Weil, in: Verhandl. der 10. Vers. deutscher Philologen, Basel 1848, S. 134—141 (vgl. auch schon Boeckh, Ges. kl. Schr. I, S. 180). Epoche machte die Abhandlung von Jak. Bernays, Grundzüge d. verlorenen Abhandlung d. A. über Wirkung d. Tragödie, Abhandl. d. hist.-philol. Ges. in Breslau 1. Bd. S. 135—202, Breslau 1857, ferner desselben Brief an Leonh. Spengel üb. d. trag. Katharsis bei Arist., Rhein. Mus. 14 (1859), 367—377 (diese beiden Arbeiten wiederabgedr. in: Zwei Abhandl. usw. [s. oben S. 122*]), und seine Bemerkungen Zur Katharsisfrage, ebenda 15 (1860), 606 f. Ad. Stahr, Arist. u. d. Wirkung d. Trag., Berl. 1859, und in den Anm. zu seiner Übersetzung der Poëtik, Stuttg. 1860. Leonh. Spengel, Über die *κάθαρσις τῶν παθημάτων*, Abh. d. München. Akad. d. Wiss. 9 (1859), 1—80; vgl. Rhein. Mus. 15 (1860), 458—462. Über diese Schriften, wie auch über die von Liepert (Arist. u. der Zweck der Kunst, Gymn.-Pr., Passau 1862), Geyer, Gerh. Zillgenz, Paul Graf York von Wartenburg, Ad. Silberstein u. a. haben kritisch berichtet F. Ueberweg, Ztschr. f. Philos. 36 (1860), 260—291 (vgl. desselben Abh.: Die Lehre des Aristot. von dem Wesen u. der Wirkung der Kunst, ebd. 50 [1867], 16—39, und die Anm. zu Ueberwegs Übers. u. Ausg. d. Poëtik), Franz Susemihl, N. Jahrbb. f. Phil. 85 (1862), 395—425; 95 (1867), 221—236, 844—846, und in s. Ausg. u. Übers. der Poëtik, A. Döring, Philol. 21 (1864), 496—534 u. 27 (1868), 689—728. — J. Walser, Lessings u. Goethes charakteristische Anschauungen über die aristot. Katharsis, Stockerau 1869, Pr., Berlin 1872. Herm. Baumgart, Pathos u. Pathema im aristot. Sprachgebrauch, zur Erläuterung von Aristoteles' Definit. der Tragödie dargelegt, Königsberg 1873; derselbe, Der Begriff der trag. Katharsis, N. Jahrbb. f. Philol. 111 (1875), 80—118; derselbe, Aristoteles, Lessing u. Goethe, über das ethische u. das ästhetische Prinzip der Tragödie, Leipzig 1877. E. Wille, Über *ἔλεος* u. *φόβος* in Aristoteles' Poëtik, Berlin 1879. A. Bullinger, Der endlich entdeckte Schlüssel zum Verständnis d. arist. L. v. d. trag. Katharsis, Münch. 1878. Derselbe, Der Katharsis-Frage tragikomisches Ende, München 1900. H. Siebeck, Zur Katharsisfrage, Jahrbb. f. Philol. 125 (1882), 225—337 (= Untersuchungen z. Philosophie d. Griechen, 163—180). P. Manns, Die Lehre des A. von der trag. Katharsis und Hamartia erklärt, Karlsruhe und Leipzig 1883. J. Egger, Katharsis-Studien, Pr., Wien 1883. G. Buning, Über die trag. Furcht in der Poëtik des A., Pr., Coesfeld 1884. Th. Stisser, Üb. d. Kath. in der Poëtik des A., Pr., Norden 1884. K. Tumlirtz, D. trag. Affekte Mitleid u. Furcht nach A., Pr., Wien 1886. C. Meiser, Ein Beitrag zur Lösung der Katharsisfrage, Blätter für das (bayr.) Gymnasialschulwesen 23 (1887), 211—214. Th. Gomperz, Zu A.' Poëtik, Sitzungsber. d. Ak. zu Wien, 1888. A. Döring, D. aristot. Def. von *σύνδεσμος* u. *ἄρθρον*, Poëtik c. 20, Arch. f. Gesch. d. Philos. 3 (1890), 363—369. K. Göbel, Zur Katharsis des Arist., Jahrbb. f. Philol. 137 (1888), 102. W. Feller, Die trag. Kath. in der Auffass. Lessings, Pr., Duisb. 1888. C. Schönermarck, Quos affectus comoedia sollicitari voluerit Ar. quaeritur, Lpz. 1889, Diss.; derselbe, Die trag. Affekte bei Arist., I. u. II., Pr., Liegnitz 1901. 1902. H. Baumgart, Zur Lehre des A. vom Wesen der Kunst und der Dichtung, in: Festschrift f. L. Friedländer, Lpz. 1895, S. 1—66. W. Pesch, Einige Bemerk. über das Wesen u. die Arten der dramatischen Poesie, angeknüpft an die Poëtik des A., Pr., Trier 1895 u. 1896. H. Lähr, Die Wirkung d. Tragödie nach Arist., Berl. 1896. E. Anhut, Zum Verständnis der aristotelischen Tragödiendefinition, Pr., Berent 1897. G. Lehnert, Zur arist. Katharsis, Rhein. Mus. 55 (1900), 112—120. G. Finsler, Platon u. die arist. Poetik, Leipz. 1900. N. Festa, Sulle più recenti interpretazioni della teoria Aristotelica della catarsi nel dramma, Firenze 1901. Derselbe, La teoria della catarsi nella tragedia, La Cultura 1, 4, 241—260. C. Hebler, Über die aristot. Definition der Tragödie, Arch. f. Gesch. d. Philos. 17 (1904), 1—27. F. Knoke, Begriff d. Tragödie nach Aristoteles, Berlin 1906 (Pr. von Osnabrück 1906). Derselbe, Über die Katharsis der Tragödie bei A., Osnabrück 1908, Pr. Steph. Haupt, Disposition d. arist. Theorie des Dramas u. Erklärung einiger Hauptpunkte derselben, Znaim 1907. Derselbe, Die Lösung der Katharsisfrage, Znaim 1911. Derselbe, Wirkt die Tra-

gödie auf das Gemüt oder den Verstand oder die Moralität der Zuschauer? oder Der aus den Schriften des Aristoteles erbrachte wissenschaftliche Beweis für die intellektual. Bedeutung von „Katharsis", Berlin 1915. W. Schwan, Über die Idee des Tragischen u. die Katharsis des Arist., Philos. Wochenschr. u. Literaturz. 3, 3. J. Baranek, Die κάθαρσις bei Aristoteles, in: Bemerkungen zu Stellen der Schullektüre, Gleiwitz 1907. Heinr. Otte, Kennt A. die sogenannte tragische Katharsis?, Berlin 1912. Derselbe, Zur Katharsis-Frage, Wochenschr. f. klass. Philol. 1912, 1074—1077 (mit Knokes Erwiderung ebenda 1077—1078). Nic. Terzaghi, Sulla Katharsis di Aristot., Class. e Neolatini 8 (1912), 384—395. G. Rosenthal, Anmerkungen zur tragischen Katharsis, Wochenschr. f. klass. Philol. 1913, 246—254; 272—280. K. Mederle, Die aristot. Affekte und das Moment der Erhabenheit im tragischen Eindruck, München 1913, Pr. A. W. Benn, A.'s theory of trag. emotion, Mind 23 (1914). Vgl. zur Katharsisfrage auch A. Roemer, Rhein. Mus. 63 (1908), 361 ff.

Andere Gebiete der aristotelischen Kunstlehre behandeln: Mitchell Carroll, Aristotle's Aesthetics of Painting and Sculpture, Washington, publ. by the University 1905. H. Abert, Die Lehre vom Ethos in der griechischen Musik, Lpz. 1899, 13 ff. Al. Kahl, Die Philosophie d. Musik nach Arist., Leipz. 1902, Diss. K. Töpfer, Die musikalische Katharsis bei Aristot., Zeitschr. f. d. österr. Gymn. 62 (1911), 961—979; 1057—1072. — Wilh. Börner, Die Künstlerpsychologie im Altertum (darin über A.), Zeitschr. f. Ästhet. u. allgem. Kunstwissensch. 7. Bd. S. 96 ff.

Einen *Rhetorik und Poetik* berührenden Gegenstand behandelt Th. Fitz Hugh, A.'s Theory of Rhythm, Proc. of the Amer. philol. Assoc. vol. 44, 23—26.

Zu § 54. Die älteren Peripatetiker. *Jahresberichte* s. oben S. 23* f. Zum Peripatos der älteren Zeit im allgemeinen vgl. besonders Zeller, Philos. d. Griech. II 2³ und III 1⁴ und Susemihl, Gesch. d. griech. Lit. in der Alexandrinerzeit in den die Peripatetiker betreffenden Abschnitten. Zur Überlieferungsgeschichte der Schule v. Wilamowitz, Antigonos von Karystos (o. S. 20*) S. 78 ff. Leo, Griech.-röm. Biogr. (o. S. 20*) S. 52. Hier S. 99 ff., 187 ff., 316 ff., 320 auch über die biographische Tätigkeit der Peripatetiker. S. auch oben S. 20 ff. A. Hug, Zu den Testamenten der griech. Philos., Zürich 1887, worin außer den Testamenten Platons und Epikurs die des Aristoteles, Theophrast, Straton und Lykon behandelt werden. S. auch die übrigen Arbeiten über griechische Philosophentestamente oben S. 28* und Fr. Kraus, Die Formeln des griech. Testaments, Gießener Diss. 1915, S. 24 f. Persönliches Bücheler, Rhein. Mus. 63 (1908), 190. Wilh. Lyng, D. peripat. Sch., in: Philos. Studien, Christiania 1878, S. 1—8. A. Trendelenburg, Über die Darst. d. peripat. Ethik beim Stobäus, Monatsber. d. Berl. Akad. d. Wiss. 1858, 155—158. H. Meurer, Peripateticorum philos. mor. secundum Stobaeum enarratur, Weimar 1859. H. Strache, De eclogis Peripateticis [bei Stobaios] in d. Verf. Diss.: De Arii Didymi in morali philos. auctoribus, Berl. 1909, S. 30 ff. E. Zeller, Über die Benutzung der aristot. Metaphys. in den Schriften der älteren Peripatetiker, Abh. d. Akad. d. Wiss. Berl. 1877, 145—167 = Kl. Schr. I 191—214. F. Dümmler, Zu den historischen Arbeiten der ältesten Peripatetiker, Rhein. Mus. 42 (1887), 179—197 = Kl. Schr. II 463—481. Vgl. Meineke in Mützells Ztschr. f. d. G.-W. 1859, 563 f. G. L. Hendrickson, The Peripat. mean of style and the three stylistic characters, Amer. journ. of philol. 25, 125—146. Zur peripatetischen Rhetorik s. Wilh. Kroll, Rhein. Mus. 62 (1907), 86—101 (Dionys v. Hal. π. συνθ. ὀνομ. von altperipatetischen Quellen abhängig); 64 (1909), 50—56. Sternglaube Pfeiffer (oben S. 137*) S. 48 ff. W. W. Jaeger, Das πνεῦμα im Lykeion, Hermes 48 (1913), 29—74. Den Einfluß des peripatetischen Interesses für das Charakteristische auf die epigrammatische Dichtung berührt Joh. Geffcken, Kynika S. 1. Polemik Späterer gegen die peripatetische Metriopathie P. Rabbow, Seelenheilung u. Seelenleitung (s. oben S. 31*), S. 84 ff., 163 ff., 181 ff.

Theophrastos: Herm. Usener, Analecta Theophrastea, Diss. Bonnensis, Lips. 1858 = Kl. Schriften I 50—87 (darin: I. De Theophrasti librorum tabula Laertiana. II. Theophrasti de physicorum opinionibus reliquiae). Derselbe, Zu Th.s metaphysischem Bruchstück, Rhein. Mus. 16 (1861), 259—281 = Kl. Schr.

I 91—111. Derselbe, Th.s Bücher über die Gesetze, Rhein. Mus. 16 (1861), 470 bis 472 = Kl. Schr. I 114—116 (in diesem Abdruck auch weitere Literatur zu der in Rede stehenden Schrift). H. Diels, Theophrastea, 1883, Pr.; über seine Phytologie Kurt Sprengel und E. Meyer in ihren Darstellungen der Geschichte der Botanik, vgl. O. Kirchner, De Theophrasti Eresii libris phytologicis, part. I, Vratisl. 1874, Diss.; derselbe, Die botanischen Schriften des Theophr. von Er., Jahrbb. f. klass. Philol. Suppl. 7 (1873—1875), 451—539; über seine Psychologie Philippson, in: Ὕλη ἀνθρωπίνη, 2. Bd., Berlin 1831; über seine Gotteslehre Krische, Forschungen I, S. 339—349; über seine Darstellung menschlicher Charaktere u. a. Carl Zell, De Th. char. indole, Freiburg i. Br. 1823—1825; Pinzger, Ratibor 1833—1839; H. E. Foß, Halle u. Altenburg, Pr., 1834. 1836. 1861; Fr. Hanow, Diss. Bonn., Lpz. 1858; Leop. Schmidt, Commentat. de εἴρωνος notione ap. Aristonem et Theophrast., Ind. lect. Marb. 1873; P. Wendland, Zu Theophrasts Charakteren, Philol. 57 (1898), 103—122; O. Immisch, Über Th.s Charaktere, ebd. 193—212; Frz. Rühl, Die Abfassungszeit von Th.s Charakteren, Rhein. Mus. 53 (1898), 324—327. Über sonstige Schriften und Lehren Theophrasts Max Schmidt, De Th. rhetore, Halis 1839. Jak. Bernays, Theophrastos' Schrift über Frömmigkeit, ein Beitrag zur Religionsgesch., mit krit. u. erklär. Bemerkungen zu Porphyrios' Schrift über Enthaltsamkeit, Berl. 1866. G. Heylbut, De Th. libris περὶ φιλίας, Bonn 1876, Diss. E. Zeller, Der Streit Theophrasts gegen Zenon über die Ewigkeit der Welt, Hermes 11 (1876), 422—429 = Kl. Schr. I 166—174; derselbe, Der pseudophilon. Bericht über Theophrast, Hermes 15 (1880), 137—146 = Kl. Schr. I 215—225. S. dazu H. v. Arnim, Über die pseudophilon. Schr. π. ἀφθαρσίας κόσμου, in: Quellenstudien zu Philo v. Al.; derselbe, Der angebl. Streit des Zeno und Theophrastos, Jahrbb. f. klass. Philol. 147 (1893), 449—467. E. Norden, Über den Streit des Th. u. Zeno bei Ph. π. ἀφθ. κ., in: Beiträge zur Gesch. d. griech. Philos., Jahrbb. f. klass. Philol. Suppl. 19 (1892), 440 ff. J. Böhme, De Theophrasteis quae feruntur π. σημείων excerptis, Hamb. 1884, Hallesche Diss. G. Heylbut, Zur Ethik des Theophr. von Eresos, Arch. f. Gesch. d. Philos. 1 (1888), 194—199, vgl. dazu auch A. Gercke, Ein angebl. Fragm. des Th., ebd. 357 f. Th. Gomperz, Über die Charaktere Th.s, Sitz. d. Wiener Akad. 117 (1888) (dazu O. Ribbeck, Rhein. Mus. 44 [1889], 305—307; 473—474. Th. Gomperz ebenda 472—473). Ferd. Dümmler, Ein stoischer Gegner Th.s, in dessen Akademika Anhang I. H. Rabe, De Theophr. libris π. λέξεως, Bonn 1890, Diss. Über diese Schrift auch H. Liers, Jahrbb. f. klass. Philol. 131 (1885), 578—589, W. Schmid, Rhein. Mus. 49 (1894), 133 ff., L. Radermacher, ebenda 54 (1899), 374 ff. H. Joachim, De Theophrasti libris π. ζώιων, Bonn 1892, Diss. F. Bock, Aristoteles, Th., Seneca de matrimonio, Lpz. 1898, Diss. (Leipz. Stud. 19 [1899], 1 ff.). P. Wirtz, De Theophrasti Eresii libris phytologicis, Straßb. 1898, Diss. A. Zingerle, Zu Theophrast, Zeitschr. f. d. österr. Gymn. 54 (1903), 202. W. Roberts, Eine unbekannte Theophrastausgabe, Athenaeum 4045. P. Graindor, Quelques passages des caractères de Théophraste, Rev. de l'instruct. publ. en Belgique 48, 163—168. Hugo Bretzl, Botanische Forschungen des Alexanderzuges, Leipzig 1903 (sehr fördernd für das Verständnis der ἱστορίαι τῶν φυτῶν). S. Koujeas, ἀσκός-πέλεκυς (zu Theophr. char. 5), Hermes 41 (1906), 478—480. M. Wellmann, Zu Th. περὶ ὕδατος, Hermes 35 (1900), 355 ff. (hier auch frühere Literatur). U. v. Wilamowitz-Moellendorff (zu Th. Char. 30, 11), Hermes 37 (1902), 328. P. Jahn, Eine Prosaquelle Vergils u. ihre Umsetzung in Poesie durch den Dichter, Hermes 38 (1903), 244—264 (über Benutzung einer aus Th.s Werk über die Pflanzen abgeleiteten Quelle durch den Dichter). L. Radermacher, Philol. 65 (1906), 152 (Verhältnis des Dionys von Halikarnaß zu Th.). J. M. Edmonds, Contributions to a new text of the Characters of Th., Class. quart. 2 (1908), 119—122, 166—169. Ludw. Hindenlang, Sprachl. Untersuchungen zu Th.s botan. Schriften, Straßb. 1909, Diss. (vollst. Diss. philol. Argent. Bd. 14). F. Bersanetti, Appunti critici e esegetici ai Caratteri di Teofr., Riv. di filol. 37 (1909), 206—229. D. Bassi, Il testo più antico dell' Ἀρέσκεια di Teofr. in un papiro Ercolanese, ebenda 397—405. W. Capelle, Zur Gesch. d. griech. Botanik, Philol. 69 (1910), 264—291. Joh. Kayser, Theophr. u. Eustathios περὶ ὑποκρίσεως, Philol. 69 (1910), 327—358. Th. O. Achelis, Theophr. de pietate, Class. quart. 5 (1911), 236 f. Gualth. Großgerge, De Senecae et Theophrasti libris de matrimonio, Regim. 1911, Diss. K. Meiser, Zu Th.s Charakteren, Philol. 70 (1911), 445—448. Jo. Stroux, De Th. virtutibus

dicendi, Lips. 1912. Rud. Noll, Zu Th. Char. IV, Berl. philol. Wochenschr. 1914, 767 f. A. Zingerle, Kleine Beiträge zur Kritik u. Erklär. einiger griech. u. röm. Schriftst., Innsbrucker Festgr. zur 50. Versamml. deutscher Philol. und Schulm., Innsbruck 1909, 159—166 (darin Beitr. zu Th. Char. 4, 15). D. H. Müller, Die minäisch-griech. Inschr. von Delos, Anz. d. kais. Akad. d. Wiss. Wien 46 (1909), I 6 ff. (zu Th. hist. plant. 9, 4, 2). A. Jardé, Aineia ou Ainos, Rev. des ét. anc. 14, 277 f. (zu Th. hist. plant. 8, 4, 4 u. caus. plant. 4, 11, 4). Ol. Ferrari, Un libro di Teofr. sul matrimonio, in: Studi crit. offerti a Carlo Pascal, Catania 1913. Gust. Kafka, Zu Theophrasts de sensu, Philol. 72 (1913), 65—82. M. Stephanides (zu π. ἀνέμων 58), Berl. philol. Woch. 1914, 1472. E. Bickel, De Theophrasti [περὶ γάμου] apud Senecam et Hieronymum memoria, in: Diatribe in Senecae philosophi fragmenta, vol. I: Fragmenta de matrimonio, Lipsiae 1915. — Th.s Leben berühren Fr. Al. Hoffmann, De lege contra philosophos, inprimis Theophrastum, auctore Sophocle Amphiclidae filio Athenis lata, Karlsr. 1842, G. F. Unger, Das Sophistengesetz des Demetrius Phalereus, Jahrbb. f. klass. Philol. 1887, 755—763. Über die Bedeutung des Theophrast für die doxographische Literatur s. Diels, Doxogr. Graec., S. 102 ff. Vgl. auch oben S. 29. 22*.

Eudemos: A. Th. Fritzsche, De Eud. Rhodii philosophi Peripatetici vita et scriptis, in seiner Ausgabe der Eud. Ethik, Regensburg 1851. Ed. Zeller, Arch. f. Gesch. d. Philos. 5 (1892), 442 f. = Kl. Schr. II S. 34 f. (zur Physik). Martini, Art. Eudemos 11 bei Pauly-Wissowa.

Aristoxenos: W. L. Mahne, Diatribe de A. philosopho Peripatetico, Amsterdam 1793. Ch.-Em. Ruelle, Étude sur A. et son école, Rev. arch. 14 (1858), 413—422; 528—555. Hirsch, Ar. u. s. Grundzüge der Rhythmik, Thorn 1859, Gym.-Pr. P. Marquardt, De Ar. Tarentini elementis harmonicis, Bonn 1863, Diss. Carl von Jan, Die griech. Musik, 1. Die Harmonik des A., 2. Die Exzerpte des A., Philol. 29 (1869), 300—318; 30 (1871), 398—419. Bernhard Brill, Ar. rhythm. u. metr. Messungen, mit einem Vorwort von K. Lehrs, Lpz. 1870. Théod. Reinach, Aristoxène, Aristote et Théophraste, Festschrift für Th. Gomperz, Wien 1902, S. 75—79. Ioannes Mewaldt, De Aristoxeni Pythagoricis sententiis et vita Pythagorica, Berlin 1904, Diss. L. Laloy, Aristoxène de Tarente, disciple d'Aristote et la musique de l'antiquité, Paris 1904, Thèse. Derselbe, Lexique d'Aristoxène, Paris 1904, Thèse. G. della Valle, La teoria dell' anima-armonia di Aristosseno e l'epifenomenismo contemporaneo, Rivista filosofica 8, 210—231. C. F. A. Williams, The Aristoxenian theory of musical rhythm, Cambridge 1911. H. Abert, Die Lehre v. Ethos in d. griech. Musik, S. 17 ff. Vgl. auch Ger. Seydel, Symbolae ad doctrinae Graecorum harmonicae historiam, Lipsiae 1907, Diss. A. v. Mess, Rhein. Mus. 71 (1916), 79 ff. (Aristox. als Biograph). v. Jan, Artikel Aristoxenos 7 bei Pauly-Wissowa.

Dikaiarchos: Über ihn handeln außer M. Fuhr in seiner Fragmentsammlung: Aug. Buttmann, Berol. 1832. F. Osann, in: Beitr. z. griech. u. röm. Literaturgeschichte, Bd. II, Kassel 1839. A. F. Näke, in Opusc. philol. I, Bonn 1842. Franz Schmidt, De Heraclidae Pontici et Dic. Messenii dialogis deperditis, Breslau 1867, Diss. A. Ferri, Dicearco di Messenia, Rendiconti dell' Acc. dei Lincei, IV, 7, S. 236—246. Martini, Artikel Dikaiarchos 3 bei Pauly-Wissowa.

Der Dichter *Theodektes*, ein Schüler und Freund des Aristoteles: C. E. T. Märcker, De Theodectis vita et scriptis, Breslau 1835 (vgl. Welcker, Die gr. Tragödien, III, S. 1070 ff.).

Klearchos: J. Bapt. Verraert, Gandavi 1828, Diss. Maxim. Weber, De Clearchi Sol. vita et opp., Vratisl. 1880, Diss.

Phanias aus Eresos: Aug. Voisin, Gandavi 1824, Diss. J. F. Ebert, in dessen Diss. Siculae, Königsberg 1825, S. 76—90. A. Boeckh in: Corp. inscr. Graec., vol. II, Berol. 1843, p. 304 f.

Chamaileon: Köpke, De Chamaeleonte Heracleota, Berol. 1856. Hartlich, De exhortat. usw. (oben S. 39* unter c), 273 f. Wendling, Artikel Chamaileon 1 bei Pauly-Wissowa.

Demetrios der Phalereer: Über ihn existieren Abhandlungen v. H. Dohrn, Kiel 1825, Th. Herwig, Rinteln 1850, Chr. Ostermann, Hersfeld 1847 und

Fulda 1857; vgl. Grauert, Hist. u. philol. Analekten I, S. 310 ff., Susemihl, Gesch. d. griech. Lit. in d. Alex. I, S. 135 ff. Martini, Artikel Demetrios 85 bei Pauly-Wissowa, wo auch weitere Literatur angegeben ist; zu S. 2839 s. jetzt A. Brinkmann, Rhein. Mus. 64 (1909), 310–317.

Praxiphanes: L. Preller, Disput. de Praxiphane Peripatetico inter antiquissimos grammaticos nobili, Dorpat 1842, Pr., auch in des Verf. Ausgew. Aufs. a. d. Geb. d. klass. Altertumswiss. (1864), S. 94–112.

Zu § 54a. Die hellenistisch-römische Philosophie im allgemeinen. Ihre kulturgeschichtlichen Grundlagen: Zeller, Die Philos. d. Gr. III, 1⁴, S. 1–26. Derselbe, Religion und Philosophie bei den Römern, Virchow-Holtzendorffsche Samml. wissensch. Vortr. Ser. 1 Heft 24 = Zeller, Vortr. u. Abh. 2. Samml. S. 93–135. A. Schmekel, Die hellenistisch-römische Philosophie, in: E. v. Aster, Große Denker, S. 209 ff. E. Zingg, La philos. pendant la période de l'empire romain, Brünn 1907, Pr. D. G. Sunne, Some phases in the development of the subjective point of view during the post-Aristotelian period, Chicago 1911. P. Wendland, Die hellenistisch-römische Kultur s. oben S. 36*. Christ-Schmid, Gesch. d. griech. Liter. II⁵ S. 1 ff. M. Pohlenz, Die hellenistische Poesie u. d. Philosophie, in: *Χάριτες*, Berl. 1911, S. 76–112. J. Kaerst, Gesch. d. hellenist. Zeitalters II 1: Das Wesen des Hellenismus, Leipzig u. Berlin 1909; darin S. 92–167: Die Philosophie des Hellenismus. O. Seeck, Gesch. d. Untergangs d. antiken Welt, Berlin 1895 ff. (z. T. in 2. u. 3. Aufl. erschienen). Rud. Glaser, Griech. Ethik auf röm. Boden (1. die Epikureer; 2. die Stoiker), Bensheim 1914, Pr. E. Neustadt, Die religiös-philosophische Bewegung des Hellenismus u. der Kaiserzeit, Lpz. 1914. Berta Schlesinger, Über philosophische Einflüsse bei den römischen Dramendichtern der republikanischen Zeit, Bonn 1910, Diss. H. Durand de Laur, Mouvement de la pensée philosophique depuis Cicéron jusqu'à Tacite, Versailles 1874. H. W. J. Thiersch, Politik und Philosophie in ihrem Verhältnis zur Religion unter Trajanus, Hadrianus und den beiden Antoninen, Marburg 1853. K. Praechter, Die griech.-röm. Popularphil. u. d. Erziehung s. S. 34*.

Zu § 55. Die Stoa im allgemeinen. Die alte Stoa: Die Philosophen der alten Stoa.

Die Stoa im allgemeinen.

Jahresberichte s. oben S. 23* f. (nacharistot. Philos.). *Zu den antiken Berichten:* Th. Gomperz, Besprechung des Papiro Ercolanese inedito usw. in der Jenaer Liter. Zeit. 1875, 603–608. U. v. Wilamowitz-Moellendorff, Antigonos v. Karystos (s. oben S. 20*), S. 103 ff. H. v. Arnim in der Praefatio zur Fragmentsammlung. A. Bonhöffer, Deutsche Literaturzeit. 1907, Nr. 22. H. Strache, De Stoicorum moralis philosophiae compendio in: De Arii Didymi in mor. philos. auctoribus, Berliner Diss. 1909, S. 71 ff. *Zu den Schriften der Stoiker:* A. Dyroff, Über die Anlage der stoischen Bücherkataloge, Würzburg 1896, Pr. Dazu Nachtr.: Ethik d. alt. Stoa S. 380. H. Mutschmann, Hermes 46 (1911), 96 Anm. 1 (Anteil der Stoa an den Literaturgattungen: Sammelwerk, Kompendium, Eisagoge). *Äußere Geschichte und Lehrentwicklung der Schule im allgemeinen:* Neben Zellers großem Werke (über den Stoizismus ist hier gehandelt III 1⁴, S. 27 ff., 572 ff., 706 ff.; III 2⁴, S. 254 ff) ist besonders wertvoll Fr. Susemihl, Gesch. d. griech. Lit. in d. Alexandrinerzeit, Lpz. 1891. 1892, I S. 48 ff. II S. 62 ff. 238 ff. (Das Hauptgewicht ruht hier auf dem Persönlichen u. Literarischen). Ferner kommen in Betracht: Justus Lipsius, Manuductio ad Stoicam philosophiam, Antv. 1604 u. ö. Dan. Heinsius in seinen Orationes, Lugd. Bat. 1627. Gataker, De disciplina Stoica cum sectis aliis collata, vor seiner Ausgabe des Antonin, Cantabrig. 1653, Dietr. Tiedemann, System der stoischen Philosophie, 3 Bde., Lpz. 1776. Eine Übersicht über den gesamten Entwicklungsgang des Stoizismus gibt L. Noack, Aus der Stoa zum Kaiserthron, ein Blick auf den Weltlauf der stoischen Philosophie, in: Psyche 5 (1862), 1–24. — Alb. Hafner, Platonis et Stoicorum de virtutibus primariis doctrina, Turici 1850, Diss. F. Ravaisson, Essai sur le stoicisme, Paris 1856. L. v. Arren, Quid ad informandos mores valere potuerit priorum St. doctrina, Colmar 1859. F. Leferrière, Mémoire concernant l'influence du stoicisme sur la doctrine des juris-

consultes romains, Paris 1860 (Weiteres über diesen Punkt bei A. Schmekel, Die Philos. d. mittleren Stoa [s. unten S. 175* zu § 66] S. 454 ff.). G. P. Weygoldt, Die Philosophie der Stoa nach ihrem Wesen und ihren Schicksalen, Leipzig 1883 (populär). F. Ogereau, Essai sur le système philosophique des Stoiciens, Paris 1885. J. d'Avenel, Le Stoicisme et les Stoiciens, Paris 1886. O. Weißenfels, De Platonicae et Stoicae doctrinae affinitate, Pr., Berlin 1891 (namentlich Epiktet und der platon. Phaidon berücksichtigt). *Διάγραμμα Στωικῆς φιλοσοφίας ὑπὸ Θερειανοῦ*, I, *Ἀρχαία Στοά, ἐν Τεργέστῃ* 1892. J. Stern, Homerstudien der Stoiker, Lörrach 1893, Pr. Aless. Chiappelli, I caratteri orientali dello Stoicismo, Atti d. R. Accad. di Scienze morali etc. di Napoli vol. 26 (1895). Die Frage nach dem Ursprung des Stoizismus und seinem Verhältnis zum Orient besprechen auch C. Huit, Séanc. et trav. de l'Acad. d. sc. mor. et pol. 1899, 462—504; A. Dyroff, Eth. d. alt. Stoa S. 316 ff. P. Wendland, Theol. Literaturz. 1896, Nr. 9, Berl. philol. Wochenschr. 1897, 1384 f. Nachwirkungen der Stoa: Barth, Die Stoa² (s. u.) S. 209 ff. S. auch: Kynisch-stoische Diatribe zu § 59. (Nachwirkungen der mittleren Stoa zu § 66. Stoa und Christentum zu § 68.) A. Rausch, Die Stoa; ein Beitr. z. philos. Propäd., Neue Jahrb. f. d. klass. Altert. usw. u. f. Pädag. 12 (1903), 241—265. P. Barth, Die Stoa (Frommanns Klassiker d. Philos. her. v. R. Falckenberg, Bd. 16), 2. Aufl. Stuttgart 1908. W. L. Davidson, The Stoic creed, Edinburgh 1907. A. C. Pearson, Frustula Stoica, Journ. of Philol. 30 (1907), 211—222. Edw. Bevan, Stoics and Sceptics, Oxford 1913.

Rud. Hirzel, Untersuchungen zu Ciceros philosophischen Schriften, T. I—III, Leipzig 1877—1883, liefert auch für die Stoa höchst wichtige Ergebnisse und geht insbesondere II, S. 1—566 auf die Entwicklung der stoischen Philosophie ein. Die drei Werke von Ad. Bonhöffer: Epiktet und die Stoa, Stuttgart 1890, Die Ethik des Stoikers Epiktet, Stuttgart 1894, und Epiktet und das Neue Testament, Gießen 1911 (Religionsgesch. Versuche und Vorarbeiten Bd. 10) betreffen in erster Linie ein Mitglied der neueren Stoa, sind aber gleichwohl auch hier zu nennen, da sie auch für die Gesamtschule die Resultate tiefdringendster Forschungen bieten und zum Besten gehören, was über die Lehre der stoischen Schule jemals geschrieben worden ist. In dem zweiten Werke sind u. a. die Exkurse des Anhangs von besonderem Werte (I. die stoischen Telosformeln; II. die stoische Lehre vom Selbstmord; III. das *καθῆκον* und *κατόρθωμα*; IV. die stoische Lehre vom Erwerb; V. der stoische Pantheismus).

Die alte Stoa: Die Philosophen der alten Stoa.

Allgemein: Zeller u. Susemihl s. o. S. 148*. H. Ryner, Les premiers Stoiciens (Suppl. aux Cahiers de l'Université popul.), Paris 1906. Zur antiken Überlieferung s. die Vorrede zu v. Arnims Fragmentsammlung, zur Anlage der Fragmentsammlung und dem Text der Fragmente A. Bonhöffer, Wochenschr. f. klass. Philol. 1903, 1049 ff. 1108 f.; 1905, 238 ff., J. Tolkiehn, Wochenschr. f. klass. Philol. 1905, 1157—1160, O. Apelt, Krit. Bemerkungen (u. a. zu den Stoikerfragmenten), Jena 1906, Pr., W. Schmid, Philol. 69 (1910), 440—442, und die weiteren oben S. 148* verzeichneten Arbeiten. Zur Lehre der Philosophen sind überall die zu § 56—58 anzuführenden Arbeiten, insbesondere zur Ethik Ad. Dyroffs Ethik der alten Stoa zu vergleichen.

Zenon: Zur antiken Überlieferung U. v. Wilamowitz-Moellendorff, Antig. v. Karystos (o. S. 20*) S. 103 ff. 340 ff. P. Weygoldt, Zeno v. Cittium und seine Lehre, Jena 1872, Diss. Ed. Wellmann, Die Philos. des Stoikers Zenon, Lpz. 1873, Diss., auch in: N. Jahrbb. f. Philol. 107 (1873), 433—490 (die Arbeiten Weygoldts u. Wellmanns machen beide den Versuch, letztere mit mehr Erfolg, festzustellen, was Zenon, das Haupt der Stoiker, gelehrt hat); ders., Zur Philos. d. Stoikers Zenon, N. Jahrbb. f. Philol. 115 (1877), 800—808. C. Wachsmuth, Commentat. I et II de Zenone Citiensi et Cleanthe Assio, Gott. 1874 (schätzbare Bereicherung des Materials an Fragmenten). G. J. Diehl, Zur Ethik des Stoikers Z. v. K., Mainz 1877. K. Troost, Zenonis de rebus physicis doctrinae fundamentum ex adiectis fragm., Berlin 1891 (Berliner Studien zur klass. Philol., 12. Bd.). E. Rohde, Die Chronologie des Zenon v. K., Rhein. Mus. 33 (1878), 622—625 = Kl. Schr. I 189—193. Th. Gomperz, Zur Chronologie des Zenon und Kleanthes, Rhein. Mus. 34 (1879), 154—156. F. Susemihl, Zenon v. K.,

Jahrbb. f. klass. Philol. 1882, 737—746. F. Unger, Die Zeiten des Z. v. Kition u. Antigonos Gonatas, Sitzungsber. d. bayr. Akad. 1887, 101—169. K. Brinker, Das Geburtsj. des Stoikers Z. v. C. u. dessen Briefwechsel mit Antigonus Gon., Schwerin 1888, Pr. F. Susemihl, Das Geburtsj. des Z. v. K., Jahrbb. f. klass. Philol. 1889, 745—751. H. Poppelreuter, Die Erkenntnislehre Zenos und Kleanthes', Koblenz 1891, Pr. R. Pöhlmann, D. soziale Weltstaat d. Stifters der Stoa, in: Gesch. des antiken Kommunismus und Sozialismus I¹, München 1893, S. 610—618 = II² (s. oben S. 33*) S. 340—348. Th. Gomperz, Zur Chronologie des Stoikers Zenon, Sitzungsberichte der Wiener Akademie 1903. O. Crusius, *Ζηνώνιον*, Philol. 66 (1907), 599. Zur Chronologie des Zenon, Kleanthes und Chrysippos in Anknüpfung an Ps.-Lukians *Μακρόβιοι* Fr. Rühl, Rhein. Mus. 62 (1907), 429 f. — Aug. Mayer, Die Chronologie des Zenon und Kleanthes, Philol. 71 (1912), 211—237. — Zu dem Apophthegma Stob. flor. 4, 107 H. Richards, Class. rev. 21 (1907), 199. — Über Zenons Gotteslehre handelt Krische, Forschungen I, S. 365—404. Über seinen Streit mit Theophrast betreffs der Unvergänglichkeit der Welt s. bei Theophrast oben S. 146*. Vgl. auch W. Crönert, Kolotes und Menedemos (s. Text § 60) S. 28 f.

Ariston von Chios: Ältere Abhandlungen von G. Buchner, Lips. 1725, J. B. Carpzow, ebenda 1742, und J. F. Hiller, Viteb. 1761, und eine aus dem 19. Jahrh. von N. Saal, De Aristone Chio et Herillo Carthaginiensi Stoicis commentatio, Coloniae 1852, nur P. I üb. Ar. erschienen. Aus neuerer Zeit: Rich. Heinze, A. v. Chios b. Plutarch u. Horaz, Rhein. Mus. 45 (1890), 497—523. O. Hense, A. b. Plutarch, ebd. 541—554. A. Gercke, Arch. f. G. d. Ph. 5 (1892), 198—216. A. Giesecke, Der Stoiker A. v. Ch., Jahrbb. f. klass. Phil., 145 (1892), 206—210 (vgl. auch dessen S. 32* unter VI zitierte Schrift). H. Weber, Zu Arist. v. Chios, Rhein. Mus. 51 (1896), 630—632; derselbe handelt in seiner Dissertat. De Senecae philos. dicendi ratione Bionea, Marp. Catt. 1895, von dem Verhältnis des Ariston zu Bion. A. Dyroff, Über Ariston von Chios, Ethik d. alt. Stoa (s. u. S. 154*) Exkurs III, S. 356 ff. Joh. Tolkiehn, Ar. v. Chios bei Marius Victorinus, Wochenschr. f. klass. Philol. 1905, 1157 ff. W. Schmid, Nachtr. z. d. Fragm. Stoic. vet., Philol. 69 (1910), 440—442. Aug. Mayer, Aristonstudien, Philol. Suppl. 11 (1910), 483—610. K. Praechter, Zu A. v. Ch., Hermes 48 (1913), 477—480. Über die Gotteslehre des A. handelt Krische, Forschungen I, S. 404—415, über seine Stellung zur protreptischen Literatur P. Hartlich, De exhort. a Gr. R. script. hist. 275 f. — H. v. Arnim, Artikel Ariston 56 bei Pauly-Wissowa.

Herillos: W. Tr. Krug, Herilli de summo bono sententia explosa, non explodenda, in: Symb. ad hist. philos. p. III, Lips. 1822. H. v. Arnim, Artikel Herillos bei Pauly-Wissowa-Kroll.

Dionysios von Herakleia (ὁ μεταθέμενος): H. v. Arnim, Artikel Dionysios 119 bei Pauly-Wissowa.

Persaios: Krische, Forschungen I, S. 436—443. Über sein Verhältnis zu Stilpon, Menedemos und Pasiphon Ad. Dyroff, s. oben S. 73* zu § 35. 36.

Kleanthes: Krische, Forschungen I, 415—436. Th. Gomperz, Eine verschollene Schr. des Stoikers Kleanthes, d. Staat u. d. sieben Tragödien des Diogenes, Ztschr. f. d. österr. Gymn. 29 (1878), 252—256 Derselbe, Zur Chronologie des Zenon u. Kleanthes, (s. oben unter Zenon). Zur Chronologie auch E. Rohde, Rhein. Mus. 33, 622 = Kl. Schr. I 189, Rühl u. Mayer (oben unter Zenon). U. v. Wilamowitz-Moellendorff, Kleanthes und Aristarch, Hermes 20 (1885), 631. Derselbe, Cleanth. hymn. in Jovem, in: Comment. gramm. III, Gött. 1889, Pr. K. Praechter, Z. Kleanthes, Fragm. 91 Pears., Arch. f. Gesch. d. Philos. 12 (1899), 303 f.; Philol. 67 (1908), 154—158. Dasselbe Fragment berührt A. Brinkmann, Rhein. Mus. 60 (1905), 630. Über Kl.' Protreptikos Hartlich, De exhort. etc. 277. Zum Hymnos Jam. Adam, The vitality of Platonism and other essays, Cambridge 1911. S. auch Poppelreuter unter Zenon; W. Crönert, Kolotes und Menedemos S. 47 f.

Chrysippos: Über die antiken Berichte H. v. Arnim in der Vorrede zu der Sammlung der Fragmente der alten Stoa (bemerkenswert das Überwiegen der chrysippischen Lehre in den späteren Berichten über Gemeinstoisches). F. N. G. Baguet, De Chrysippi vita, doctr. et reliquiis comm., Annales

acad. Lov., Lovanii 1822 (die Fragmente sehr unvollständig). Chr. Petersen, Philosophiae Chrys. fundamenta, Altona u. Hamb. 1827. Krische, Forschungen I, S. 443—481. Th. Bergk, De Chrysippi libris περὶ ἀποφατικῶν, Cassel 1841, auch in: Kl. philol. Schriften 2 (1886), 110—146. Nicolai, De logicis Chrys. libris, Quedlinb. 1859. Alfr. Gercke, Chrysippea, Jahrbb. f. klass. Philol., 14. Supplementbd. (1885), 689—781 (d. Fragmente aus Chr.s Schriften π. προνοίας u. π. εἱμαρμένης). Christos Aronis, Χρύσιππος Γραμματικός, Jena 1885, Diss. H. v. Arnim, Über einen stoischen Papyrus d. herkulanensischen Bibliothek, Hermes 25 (1890), 473—495 (vgl. Stoic. vet. fragm. II, No. 131). M. Pohlenz, De Posidonii libris περὶ παθῶν, Jahrbüch. f. klass. Philol. Suppl. 24 (1898), 535—634 (Ausscheidung d. chrysippischen Eigentums). W. Crönert, Die λογικὰ ζητήματα des Chrysippos und die übrigen Papyri logischen Inhalts aus der herkulanensischen Bibliothek, Hermes 36 (1901), 548—579. J. Adam, On a fragment of Chrysippus, Class. rev. 16 (1902), 120. A. Schlemm, Hermes 38 (1903), 587—607 (Chrys. bei Plutarch περὶ ἀοργησίας). M. Pohlenz, Reste einer Schrift Chrysipps?, Berl. philol. Wochenschr. 1904, 1502 f. Br. Keil, Chrysippeum, Hermes 40 (1905), 155—158. M. Pohlenz, Hermes 41 (1906), 321 ff. (Anteil Chrysipps am dritten und vierten Buch der ciceronischen Tusculanen); 352—355 (Chrysipps θεραπευτικός eine besondere Schrift). O. Hense, Rhein. Mus. 61 (1906), 17 f. (Chr. möglicherweise Quelle für Varros Satire π. ἐδεσμάτων). W. Kroll, Rhein. Mus. 62 (1907), 91 Anm. 2 (führt Dionys π. συνθ. ὀνομ. 5 auf Chrys. ὑπὲρ τῆς συντάξεως τῶν τοῦ λόγου μορίων zurück [Arnim Stoic. vet. fr. III 204]). P. Melcher, Chr.s Lehre von den Affekten, Hohensalza 1908, Pr. E. Bréhier, Chrysippe, Paris 1910. G.-L. Duprat, La doctrine stoicienne du monde, du destin et de la providence d'après Chrysippe, Arch. f. Gesch. d. Philos. 23 (1910), 472—511. P. Shorey, Class. philol. 6, 477 (zu fragm. 574 v. Arn.). A. Dyroff, Eine Schrift d. Chrys. als Vorlage der pseudoplutarchischen Schrift über die Kindererziehung, Ethik d. alten Stoa (s. u. S. 154*) S. 239 ff. E. Seebach, Die Lehre von der bedingten Unsterblichkeit in ihrer Entstehung u. geschichtl. Entwicklung, Krefeld 1898, Gießener Diss. (behandelt Chrysipps Lehre von der auf den Weisen beschränkten Unsterblichkeit). Über Chr. Bedeutung f. d. Florilegienliteratur s. A. Elter, De gnomologiorum Graecorum hist. atque origine, Bonn 1893 ff., Progr., über seine Stellung zur Protreptik Hartlich, De exhort. usw. S. 277 ff. — H. v. Arnim, Artikel Chrysippos 14 bei Pauly-Wissowa. — Chrysippos' Schwestersohn *Aristokreon:* U. v. Wilamowitz-Moellendorff, Hermes 24 (1889), 332; s. jetzt Dittenberger, Syll. inscr. Graec. I³ Nr. 474. 475 mit Anm. 4 zu 474.

Diogenes aus Seleukeia („der Babylonier"): Zur Chronologie Fr. Rühl, Rhein. Mus. 62 (1907), 435. Car. Franc. Thierry, De Diog. Bab., Lovan. 1830. Krische, Forsch. I, S. 482—491. A. Döring, Zwei bisher nicht genügend beachtete Beiträge z. Gesch. d. Güterlehre aus Cicero de finibus, Zeitschr. f. Philos. u. philos. Krit. 128 (1906), 16-33. Ad. Bonhöffer, Die Telosformel des Stoikers D., Philol. 67 (1908), 582—605. Über seine Bedeutung für den Streit zwischen Philosophen- und Rhetorenschule v. Arnim, Dio von Prusa, S. 88. 90. Die Beziehungen des D. zur Rhetorik berühren auch L. Radermacher, Studien z. Gesch. d. ant. Rhetorik III, Rhein. Mus. 54 (1899), 285 ff. (dazu Wilamowitz, Hermes 35 [1900], 44 Anm. 1), Fritz Schöll, Rhein. Mus. 57 (1902), 312—314, L. Radermacher ebenda 314, seine Stellung zur Musik H. Abert, Die Lehre vom Ethos S. 23. — H. v. Arnim, Artikel Diogenes 45 bei Pauly-Wissowa.

Antipatros von Tarsos: A. Waillot, De A. Tarsensi philos. Stoic., Leodii 1824. F. Jacobs, De A. fragmentis ex libro περὶ γάμου ab Ioanne Stobaeo servatis, in dessen Lect. Stobenses, Jenae 1827. H. Cohn, Antipater von Tarsos, Berlin 1905, Gießener Diss. (hier auch die frühere Literatur). H. v. Arnim, Art. Antipatros 26 bei Pauly-Wissowa.

Boëthos von Sidon: J. F. Dobson, Boëthos of Sidon, Class. quart. 8 (1914), 88 ff. H. v. Arnim, Art. Boëthos 4 bei Pauly-Wissowa.

Für ***Archedemos, Basileides, Eudromos*** und ***Krinis*** sei auf Zeller, Susemihl und die entsprechenden Artikel bei Pauly-Wissowa verwiesen.

Reste eines ***Altstoikers (Zenon? Ariston?)*** in Plutarch π. τύχης: F. Dümmler, Akademika (Gießen 1889), S. 211 ff. A. Schlemm, De font.

Plut. comm. de aud. poët. et de fort., Gott. 1893, Diss., S. 85 ff. 100. A. Elter, De gnomol. Graec. hist. atque orig. part. II, Sp. 97 ff. (S. auch Dyroff, Eth. d. a. Stoa, S. 326, Anm. 6, der an Poseidonios denkt.)

Stoisch Beeinflußte:

Aratos: E. Schwartz, Deutsche Literaturz. 1893, 745 f. Fr. Susemihl, Jahrbb. f. kl. Philol. 147 (1893), 42 f.; 149 (1894), 93 ff. E. Maaß, Gött. gel. Anz. 1893, 642. E. Zeller, Arch. f. Gesch. d. Philos. 9 (1896), 382. G. Pasquali, Das Proömium d. Arat, *Χάριτες*, Berlin 1911, 113—122. E. Pfeiffer, Stud. z. ant. Sterngl. S. 51 f. Knaack, Art. Aratos 6 bei Pauly-Wissowa.

Krates von Mallos: Kurt Wachsmuth, De Cratete Mallota, Leipz. 1860. E. Maaß, De Cratete Mallota in: Aratea, Berlin 1892, S. 165—207. J. Helck, De Cratetis Mallotae studiis criticis quae ad Iliadem spectant, Leipzig 1905, Diss. Derselbe, De Cr. M. stud. crit. quae ad Odysseam spectant, Dresden 1913, Pr. A. Balsamo, Cratete di Mallo e la sua interpretazione di Omero, Riv. d. filol. 31 (1903), 193—219. H. Schrader, Ergänzungen und Bemerkungen zu dem Krates-Exzerpt des Scholion Genevense Φ 195, Hermes 43 (1908), 58 ff. Car. Reinhardt, De Cr. M. in: De Graecorum theologia capita duo, Berol. 1910, S. 59—80. Über seine Bedeutung für die stoischen Bücherkataloge A. Dyroff, Über die Anlage d. stoisch. Bücherkataloge, Würzburg 1896.

Apollodoros von Athen: Rob. Münzel, De Apollodori *περὶ θεῶν* libris, Bonnae 1883, Diss. E. Hefermehl, Prolegomenon in scholia veterrima quae sunt de Iliadis libro Φ specimen. Studia in Apollodori *περὶ θεῶν* fragmenta Genevensia, Berlin 1905, Diss. F. Zucker, Spuren von Apollodoros *περὶ θεῶν* bei christlichen Schriftstellern der ersten fünf Jahrhunderte, Nürnberg 1904, Münchener Diss. Car. Reinhardt, De A. Atheniensis opere *περὶ θεῶν*. in: De Graec. theol. cap. duo, Berol. 1910, S. 81—121. Börtzler (Beziehungen des Porphyrios und der Vergilscholien zu A.) s. unter Porphyrios. Über die uns unter anderem Gesichtspunkt interessierende Chronik des Apollodor s. o. S. 21. 20*. Ed. Schwartz, Artikel Apollodoros 61 bei Pauly-Wissowa.

Blossius: Marcus Renieris, *Περὶ Βλοσσίου καὶ Διοφάνους ἔρευναι καὶ εἰκασίαι, ἐν Λειψίᾳ* 1873, auch ins Italien. übers. unter dem Titel: Tiberio Gracco e i suoi amici Blossio e Diofane, Venezia 1875. Klebs, Artikel Blossius 1 bei Pauly-Wissowa.

Vorbemerkung zu §§ 56—58: Zu vergleichen sind die Arbeiten über die Stoa im allgemeinen und über die einzelnen Altstoiker, insbesondere über Chrysippos (zu § 55).

Zu § 56. Die alte Stoa: Das System, I: Einteilung der Philosophie. Logik (einschließlich Grammatik und Rhetorik): Von dem stoischen Begriff der *πρόληψις* handelt Roorda, Lugd. Bat. 1823 (abg. aus den Annales Acad. Lugdun. 1822—23), von der stoischen *Kategorienlehre* Trendelenburg, Gesch. der Kategorienlehre, Berl. 1846, S. 217—232; vgl. Prantl in s. Gesch. d. Logik, auch I. H. Ritter, De Stoic. doctr., praesertim de eorum logica, Breslau 1849, Diss. V. Brochard, De assensione Stoici quid senserint, Nancy 1879. Rud. Hirzel, De logica Stoicorum (commentatio ex satura philologa Hermanno Sauppio oblata), Berlin 1880. V. Brochard, Sur la logique des Stoiciens, Arch. f. Gesch. d. Philos. 5 (1892), 449—468. Hamelin, Sur la logique des Stoiciens, Année philos. 12 (1902), 23. M. Heinze, Zur Erkenntnislehre d. Stoiker, Lpz. 1880, Univers.-Pr. Wern. Luthe, D. Erkenntnisl. d. Stoiker, Progr. v. Emmerich, 1890. L. Stein, D. Erkenntnistheorie der Stoiker, s. unt. zu § 57. F. L. Ganter, Das stoische System der *αἴσθησις* m. Rücksicht auf die neueren Forschungen, Philol. 53 (1894), 465—504. *Grammatik:* R. Schmidt, Stoicorum grammatica, Halle 1839, auch Lersch und Steinthal in ihren S. 31* zitierten Schriften. R. Reitzenstein, M. Terent. Varro u. Joh. Mauropus v. Euchaita, Leipz. 1900, S. 24 ff., 75, 1. 78. 79. H. Schrader, Hermes 39 (1904), 589 ff. Zur stoischen Etymologie Fred. Muller, De veterum imprimis Romanorum stud. etymol., Utrecht 1910, Diss., S. 42 ff. *Rhetorik:* F. Striller, De Stoicorum studiis

rhetoricis, Bresl. philol. Abhandlungen, Bd. I, Breslau 1886. G. Thiele, Hermagoras, Straßburg 1893. L. Radermacher, Studien z. Gesch. d. griech. Rhetorik I, Rhein. Mus. 52 (1897), 412 ff. Wilamowitz, Hermes 35 (1900), 44. R. Reitzenstein, Scipio Ämilianus u. d. stoische Rhetorik, Straßburger Festschr. z. 46. Philologenvers., Straßb. 1901. Ch. Newton Smiley, Latinitas and Ἑλληνισμός. The influence of the Stoic theory of style as shown in the writings of Dionysius, Quintilian, Pliny the younger, Tacitus, Fronto, Aulus Gellius and Sextus Empiricus, Diss. v. Madison (Wisconsin) 1906 (Bulletin of the Univers. of Wisconsin Nr. 143). Derselbe, Ulpian ὁ Κειτούκειτος, Amer. Journ. of Philol. 29, 322 (Einfluß stoischer Stillehre bei Athenaios). R. H. Tukey, The Stoic use of λέξις and φράσις, Class. philol. 6 (1911), 444—449. S. ferner oben S. 151* zu Diogenes von Seleukeia.

Zu § 57. Die alte Stoa: Das System, II: Physik: Über die *Theologie, Naturlehre und Psychologie der Stoiker* handeln: Justus Lipsius, Physiologia Stoicorum, Antv. 1610. Jac. Thomasius, De Stoic. mundi exustione, Lips. 1672. Ch. Meiners, Comm. de Stoicorum sententia de animorum post mortem statu et factis, in dessen Verm. philos. Schriften, Lpz. 1775—1776, Bd. II S. 205 ff. I. de Villoison, De theol. physica Stoicor. commentatio, in der Ausg. des Cornutus v. Frdr. Osann, Götting. 1844, S. XVII ff. O. Heine, Stoicorum de fato doctrina, Comm. Portensis, Numburgi 1859. C. Wachsmuth, Die Ansichten der Stoiker über Mantik und Dämonen, Berl. 1860. F. Winter, Stoicorum pantheismus et principia doctr. ethicae quomodo sint inter se apta et conexa, Wittenb. 1863, G.-Pr. Ludw. Stein, D. Psychologie der Stoa, 1. Bd.: Metaphysisch-anthropol. Th., Berl. 1886, 2. Bd.: D. Erkenntnistheorie d. St. Vorangeht: Umriß der Gesch. d. griech. Erkenntnisth. b. auf Aristot. 1888; s. auch dens., Antike u. mittelalterl. Vorläufer des Occasionalismus, Arch. f. Gesch. d. Philos. 2 (1889), 198-207. A. Bonhöffer, Zur stoisch. Psychologie, Philol. 54 (1895), 403—429. Ad. Dyroff, Zur stoischen Tierpsychologie, Blätt. f. d. Gymnasialschulw. (bayr.) 33 (1897), 399—404; 34 (1898), 416—430 (I. Plutarchs Schrift über d. Tierverstand als Quelle f. d. stoische Tierpsychologie. II. Inhalt d. stoischen Tierpsychologie). Herm. Siebeck, Die Umbildung der peripatetisch. Naturphilosophie in die der Stoiker, Unters. z. Philos. d. Gr.², Frb. i. Br. 1888. A. Häbler, Zur Kosmogonie der Stoiker, Jahrbb. f. Philol. u. Päd. 147 (1893), 298—300. W. E. Voigt, Geschichte der Unsterblichkeitsidee in der Stoa, Erlangen 1901, Diss. E. Bréhier, La théorie des incorporels dans l'ancien Stoicisme, Arch. f. Gesch. d. Philos. 22 (1909), 114—125. Über den stoischen Logos handeln M. Heinze, Die Lehre vom Logos S. 79—172, A. Aall, Gesch. d. Logosidee in d. griech. Philosophie S. 98 bis 167, über die stoische Theodizee P. Barth, Die stoische Theodizee bei Philo, in: Philos. Abhandlungen M. Heinze zum 70. Geb. gew., Berl. 1906, S. 14—33 (ein Teil verkürzt in d. Verf. Buche Die Stoa² S. 62 ff.), Wilh. Capelle, Arch. f. Gesch. d. Philos. 20 (1907), 176 ff. S. auch P. Wendland, Philos Schrift über die Vorsehung S. 71 ff., K. Praechter, Hierokles der Stoiker S. 16 ff. W. Gundel, Die Aufnahme u. Deutung von Ananke und Heimarmene bei den Stoikern, in: Beiträge zur Entwicklungsgeschichte der Begriffe Ananke und Heimarmene, Gießen 1914, Hab.-Schr., S. 61 ff. Sieh auch v. Arnim zu § 58. — Stoa und Sternglaube: Pfeiffer s. oben S. 137*. Stoische Ausführungen über den menschlichen und tierischen Organismus und die stoische Tierpsychologie berührt Sh. O. Dickerman in den S. 31* unter III und IV genannten Arbeiten, ein Motiv der stoischen Physik in einer bildlichen Darstellung A. Knauth, Das Kind Φύσις auf d. Reliefbild d. Archelaos v. Priene, Blätter f. d. Gymnasialschulw. (bayer.) 47, 107 ff. Zur stoischen Lehre von den Affekten s. die S. 31* unter IV und S. 33* genannten Arbeiten von Ringeltaube, Rabbow u. a. und die Literatur zu § 58.

Zu § 58. Die alte Stoa: Das System, III: Ethik: Ethica secundum Stoicos composita per D. Barlaamum (herausg. v. Henr. Canisius in Lect. antiqu. tom. 6 [1604] u. in Biblioth. script. eccles. Leid. tom. 26 [1675]). C. Scioppius, Elementa Stoicae philosophiae moralis, Mogunt. 1606. Jos. Franz Budde, De erroribus Stoicorum in philosophia morali, Halae 1695—1696. C. A. Heumann, De αὐτοχειρίᾳ philosophorum, maxime Stoicorum, Jen. 1703. Christoph Meiners, Über die Apathie der Stoiker, in dessen Vermischten philosophischen Schriften, Leipzig 1775-1776, 2. Teil, S. 130 ff. Christian

Garve, Über die Ethik der Stoiker, in der einleitenden Abh. zu seiner Übersetzung der Ethik des Arist., Bd. I, Breslau 1798, S. 54—89. Wilh. Traug. Krug, Zenonis et Epicuri de summo bono doctrina cum Kantiana comp., Viteberg. 1800; ders., De formulis, quibus philosophi Stoici summum bonum definierunt, Lips. 1834. M. M. von Baumhauer, Περὶ τῆς εὐλόγου ἐξαγωγῆς. Veterum philos., praecipue Stoic., doctrina de morte voluntaria, Trajecti ad Rh. 1842. Munding, Die Grundsätze der stoischen Moral, Rottweil 1846, Pr. F. Ravaisson, De la morale des St., Paris 1850. Guil. Gidionsen, De eo quod Stoici naturae convenienter vivendum esse principium ponunt, Lips. 1852. M. Heinze, Stoicorum de affectibus doctrina, Berol. 1861, Diss.; Stoicorum ethica ad origines suas relata, Naumb. 1862, G.-Pr. von Schulpforta. Winter, Stoicorum pantheismus et principia doctrinae ethicae quomodo sint inter se apta et conexa, Witttenb. 1863, G.-Pr. Küster, Die Grundzüge d. stoisch. Tugendlehre, Berl. 1864, Progr. des Fr.-Werderschen Gymn. C. Fortlage, Über die Glückseligkeitsl. der Stoiker, in: Sechs philos. Vorträge. Jena 1867. D. Richter, Die Überlieferung der stoischen Definitionen über die Affekte, Halle 1873, Pr. E. Hannot, Essai sur la morale stoicienne et ses conséquences au point de vue de la civilisation, Brux. 1880. W. T. Jackson, Seneca and Kant, or an exposition of stoic and rationalistic ethics, 1881. Raym. Thamin, Un problème moral dans l'antiquité, étude sur la casuistique Stoicienne, Paris 1884. O. Apelt, D. stoisch. Definitionen der Affekte u. Poseidonios, Jahrbb. f. klass. Philol. 1885, 513—550 (auch in des Verf. „Beiträgen" s. S. 41*). H. Lauret, De perturbationibus animi Stoici quid senserint, Nancy 1886, Pariser Thesis. Mme Jules Favre, La morale Stoicienne, Paris 1888 (Auszüge aus stoisch. Schriften in franz. Übers.). X. Kreuttner, D. stoischen Def. d. Affekte b. Suidas, Philol. 46 (1888), 755—757. C. Gawanka, De summo bono quae fuerit Stoicorum sententia, Osterode 1889, Pr. A. Haake, Die Gesellschaftslehre der Stoiker, Berl. 1887. Üb. d. sozialen Weltstaat des Stifters d. Stoa s. Pöhlmann, Gesch. d. ant. Komm. u. Soz., s. o. S. 150*, über d. stoische Auffassung d. Monarchie Jul. Kaerst, Stud. z. Entw. u. theor. Begründ. d. Monarchie im Altert., Münch. u. Leipz. 1898, S. 63—78; Gesch. d. hellen. Zeitalt. II 1 S. 314 ff. Jos. Kargl, D. Lehre d. Stoiker vom Staat, Erlangen 1913, Diss Ad. Dyroff, Die Ethik der alten Stoa, Berl. 1897 (Hauptwerk); ders., Zur Ethik der alt. Stoa, 1. Zur Einteilung der stoischen Ethik, Arch. f. Gesch. d. Philos. 11 (1898), 491—504; ders., Zur Ethik der Stoa, 2. Zur Vorgeschichte, Arch. f. Gesch. d. Philos. 12 (1899), 55—67. Fairbanks, The stoical vein in Plato's republic, Philos. Rev. 1901. H. v. Arnim, D. stoische Lehre v. Fatum u. Willensfreiheit, Wissenschaftl. Beil. zu den Jahresber. d. philos. Gesellsch. an d. Univ. z. Wien (1904—1907). W. Kutschbach, Das Verhältnis d. stoischen Ethik zur Ethik Platons, Halle a. S. 1912, Leipziger Diss. G. Bohnenblust, Die Entstehung des stoischen Moralprinzips, Arch. f. Gesch. d. Philos. 27 (1914), 171—187. Ungemein fördernd für die Beurteilung der stoischen Ethik sind die Arbeiten von Ad. Bonhöffer, s. oben S. 149*. Zur stoischen Lehre vom Selbstmord vgl. auch R. Hirzel, Der Selbstmord, Arch. f. Religionswiss. 11, 75—206, zur Eroslehre Aug. Mayer, Philol. Suppl. 11 (1910), 563 ff., zum Ehetopos K. Praechter, Hierokles d. Stoiker, Leipzig 1901, S. 121 ff., sowie die S. 141*. 146*. 147* zu Theophrast angeführten Arbeiten von F. Bock, W. Großgerge und E. Bickel, zur Pädagogik A. Dyroff, Ethik der alten Stoa S. 239 ff., W. Schick, Favorin περὶ παίδων τροφῆς und die antike Erziehungslehre, Leipz. 1911, Freiburger Diss., zur ethischen Musiktheorie H. Abert, Die Lehre vom Ethos in der griech. Musik (Samml. musikwiss. Arbeiten II), Leipz. 1899, S. 22 ff. — F. Rösiger, Lessings Heldenideal u. d. Stoizismus, Neue Jahrb. f. d. klass. Altert. usw. 19 (1907), 347—355. — Zur Lehre von der Behandlung der Affekte s. die S. 31* unter IV und S. 33* angeführten Arbeiten von Ringeltaube, Rabbow u. a. Über das Verhältnis der stoischen Ethik zur platonischen G. H. Putzner, s. zu § 43 S. 114*.

Über die mittlere Stoa s. zu § 66.

Zu § 59. Die kynische Schule im ersten Abschnitt der hellenistisch-römischen Periode (Kynismus II. Teil, Fortsetzung zu § 37).

Über die Reihe der Kyniker von *Bion bis Meleagros* (mit Ausschluß des Kerkidas) s. außer Zeller, Phil. d. Gr. II 1⁴ S. 342. 286 f., auch Fr. Suse-

mihl, Gesch. der griech. Lit. in der Alex. I S. 32—47. R. Hirzel, Dialog I S. 374 ff. 367 ff. 380 ff. 385 ff.

Bion: Hoogvliet, De vita, doctr. et scriptis Bionis, Leiden 1821. O. Hense in den Prolegomena zu Teles (s. unter Teles); ders., B. b. Philon, Rhein. Mus. 47 (1892), 219—240. Rich. Heinze, De Horatio Bionis imitatore, Bonn 1889, Diss. H. Weber, De Senecae philosophi dicendi genere Bioneo, Marb. 1895, Diss. H. Lucas, Die Herkunft Bions u. Horazens, Philol. 58 (1899), S. 622—624. P. Wendland, Philol. 57 (1898), 118. 122 (Beziehungen zu Theophrasts „Charakteren“). H. v. Arnim, Artikel Bion 10 bei Pauly-Wissowa.

Teles: O. Hense in den Prolegomena seiner Ausgabe. U. v. Wilamowitz-Moellendorff, Der kynische Prediger Teles, 3. Exkurs zu Antigonos v. Karystos (Philol. Untersuchungen Heft 4 [1881]), S. 292—319. Dagegen G. Süpfle, Zur Gesch. d. kyn. Sekte, Arch. f. Gesch. d. Philos. 4 (1891), 414—423 (verfehlt). H. de Mueller, De Teletis elocutione, Frib. Brisig. 1891, Diss. W. Crönert, Eine Telesstelle, Rhein. Mus. 62 (1907), 620—625. Derselbe, Kolot. u. Mened. (Text § 60) S. 37 ff.

Menippos: Fr. Ley, De vita scriptisque M. Cynici et de satiris M. Terentii Varronis, Colon. 1843. F. V. Fritzsche, De scriptor. satiricis spec. III. IV. V, Rostock 1865. 1866. Derselbe, M. u. Horaz, Güstrow 1871, Festschr. Derselbe, M. u. Horaz, Philol. 32 (1873), 744—748. E. Wildenow, De M. Cynico, Halle 1881, Diss. G. Knaack, M. u. Varro, Hermes 18 (1883), 148—150. H. Arndt, Horatius sitne imitatus M., Harburg 1884, Pr. E. Rowe, Quaeritur quo iure Horatius in saturis M. imitatus esse dicatur, Halle 1888, Diss. C. Wachsmuth, Sillogr. Graec. rel. (Lips. 1885), S. 78—84. S. auch A. Dieterich, Nekyia S. 142 f. J. Geffcken, Kynika S. 3 ff. Derselbe, Studien z. Gesch. d. griech. Satire, s. o. S. 40*. W. Knauer, De Luciano Menippeo, Halle 1904, Diss. O. Hense, Eine Menippea des Varro, Rhein. Mus. 61 (1906), 1—18. Derselbe, Zu Lucian und M., in: Festschr. f. Th. Gomperz, Wien 1902, S. 185—196. R. Helm, Lucian u. Menipp, Leipz. u. Berlin 1906. Vgl. auch zu § 65 S. 167* f. unter Varro die Literatur zu dessen Satiren, sowie Christ-Schmid, Gesch. d. griech. Lit. II⁵ S. 66 f.

Kerkidas: Aug. Meineke, Kerkidas, der Dichter u. Gesetzgeber von Megalopolis, Abh. d. Berl. Akad. 1832, S. 91—97 (auch Anal. Alexandr. [1843], Epimetr. 12, S. 385—394). Derselbe, Miscellanea (hierin: Ein Fragm. d. K. aus Megalopolis b. Greg. Naz. de virt. 595), Jahrbb. f. klass. Philol. 87 (1863), 387 (über dasselbe Fragment Mor. Haupt, Varia, Hermes 5 [1871], 182—183; vgl. auch Geffcken unten). An Meinekes Epimetr. knüpft an A. Nauck, Krit. Bemerkungen, Bull. de l'ac. d. scienc. de St. Petersb. 12 (1868), 520—523. Jak. Bernays, Lucian und die Kyniker, S. 25. 92 f. G. Kaibel zu Athen 8, 347 de. Jak. Sitzler, Zu d. griech. Iambographen, Jahrbb. f. klass. Philol. 125 (1882), 155 ff. (darin zu Kerkidas 7). G. Süpfle, Zur Gesch. d. kynischen Sekte I, Arch. f. Gesch. d. Philos. 4 (1891), 414—423, Kap. III: Ist Cercidas aus Megalopolis ein Cyniker? (verkehrt, vgl. Burs. Jahresb. 96 [1898 I], 18 Nr. 55). W. Headlam, Var. coniect. II, Journ. of philol 21 (1893), 75 ff. (darin zu Stob. flor. 4, 42 [Kerkidas]). Fr. Leo, Zum Kyniker K., Hermes 41 (1906), 444. Guil. Crönert, Cercidae fragmentum, Rhein. Mus. 62 (1907), 311 f. Joh. Geffcken, Kynika S. 19. G. A. Gerhard, Phoinix von Kolophon, S. 205—210 (mit ausführlicher Literaturangabe). M. Croiset, Kerkidas de Mégalopolis, Journ. d. sav. 11, 481—493. M. Lenchantin de Gubernatis, De Horatio Cercidae imitatore, Boll. di filol. class. 19 (1912), 52—56. A. Mayer, Zu K. fr. 5, Berl. philol. Wochenschr. 1911, 1421 f. H. v. Arnim, Zu den Gedichten des K., Wiener Studien 34 (1912), 1—27. L. Radermacher, Mythica (darin zu Kerkidas' *λεβητοχάρων* [Fragment 6 B]), ebenda 28—36. L. Deubner, K. u. Epicharm, Hermes 47 (1912), 480. Franz Rühl, Zu K., Rhein. Mus. 67 (1912), 167 ff. A. Platt, Cerc. fragm. 2, 11. 12 (*ὠλεσίκαρπος*), Class. quart. 6 (1912), 43. J. H. Powell, Cercidas, Class. rev. 27 (1913), 264. G. A. Gerhard, Cercidaea, Wiener Studien 37 (1915), 1—26.

Menedemos: W. Crönert, Kolotes und Menedemos (s. Text § 60).

Meleagros: C. Wachsmuth, Sillogr. Graec. rel. S. 84 f. H. Ouvré, Méléagre de Gadara, Paris 1894, Thèse. K. Radinger, Meleagros v. Gadara, Innsbruck 1895.

Kynisch-stoische Diatribe: Unsere Kenntnis der kynisch-stoischen Diatribe nach ihren inhaltlichen Motiven, literarischen Ausdrucksformen, ihrer Verbreitung und Fernwirkung ist in den letzten Jahrzehnten aus der eingehenden Beschäftigung mit einer ganzen Reihe von Schriftstellern erwachsen. Es muß daher auf die Literatur über die Kyniker dieser und der folgenden Perioden, über die Stoiker namentlich der Kaiserzeit (Seneca, Musonios, Epiktet, Hierokles) und die stoisch oder kynisch beeinflußten Autoren verwiesen werden. Hier stelle ich einige Arbeiten zusammen, die sich teils mit der Entwicklung der kynisch-stoischen Diatribe in ihrem Gesamtverlaufe, teils mit ihren wesentlichen Motiven und stilistischen Eigentümlichkeiten im ganzen oder im einzelnen befassen: P. Wendland, Die philosophische Propaganda und die Diatribe, in: Die hellenistisch-römische Kultur[2] (Tüb. 1912), S. 75 ff. Derselbe, Philo u. d. kynisch-stoische Diatribe, in P. Wendland u. O. Kern, Beiträge z. Gesch. d. griech. Philos. u. Religion, Berlin 1895. J. Geffcken, Kynika und Verwandtes, Heidelberg 1909 (Die beiden letztgenannten Arbeiten sehr ergebnisreich für die sachlichen Topoi u. d. Stil der Diatribe). G. A. Gerhard, Phoinix von Kolophon, Leipz. u. Berl. 1909 (fleißige Sammlung). Rud. Bultmann, Der Stil der paulinischen Predigt u. die kynisch-stoische Diatribe (Forschungen z. Relig. u. Liter. d. Alt. u. Neuen Testam., her. v. W. Bousset u. H. Gunkel, Heft 13), Gött. 1910 (handelt zunächst vom Stil d. Diatribe). E. Norden, D. antike Kunstprosa I, S. 129 f. H. v. Arnim, Leben u. Werke d. Dio von Prusa, Berl. 1898 (wichtig f. Anlage, Vortragsweise u. literarische Verarbeitung d. kyn. Predigt u. daraus zu erklärende Besonderheiten d. Überlieferung). H. Weber, De Senecae philosophi dicendi genere Bioneo, Marp. Catt. 1895 (gibt in Kap. II eine Übersicht über d. Eigentümlichkeiten d. Diatribenstils). R. Schuetze, Juvenalis ethicus, Gryphiae 1905, Diss. S. 89 ff. (Stil d. Diatribe). W. Schmid, Wochenschr. f. klass. Philol. 1901, 602. K. Praechter, Hierokl. d. Stoik., Leipz. 1901, S. 95. Wenkebach, Hermes 43 (1908), 84 f. 99. Für den Inhalt kommen auch mehrere der oben S. 33* angeführten Arbeiten über popular-philosophische Topoi in der antiken Literatur sowie die oben S. 73* f. für den Kynismus im allgemeinen verzeichneten Abhandlungen in Betracht. S. auch O. Ribbeck, Kolax (Leipz. 1883), S. 103 bis 105. A. Schlemm, Hermes 38 (1903), 590 ff.

Über den *hedonischen Kynismus* orientieren O. Hense, Rhein. Mus. 47 (1892), 239 f.; 61 (1906), 13 Anm. 1. Derselbe in: Festschrift f. Th. Gomperz, Wien 1902, S. 192. Proleg. zu Teles[2] S. XLIII f. G. A. Gerhard, Phoinix von Kolophon (s. u.), S. 41 ff. 175 f. S. auch die Arbeiten zur Diogeneslegende oben S. 75*.

Einflüsse der kynisch-stoischen Diatribe außerhalb des Kreises der kynischen und stoischen Philosophen:

a) Philosophen: s. besonders die Liter. zu *Varro*, *Philon*, *Plutarch*, *Galen*, *Maximos von Tyros*, *Julian*.

b) Außerhalb der philosophischen Schulen Stehende (es kann hier nur einiges Wichtigere verzeichnet werden): *Hellenistische Poesie:* Joh. Geffcken, Leonidas von Tarent, Jahrbb. f. klass. Philol. Suppl. 23 (1896), 1—164 (s. dazu aber M. Pohlenz, *Χάριτες* [s. u.] S. 81, und B. Hansen, De Leonida Tarentino, Lpz. 1914, Diss.). Ders., Kynika u. Verwandtes (s. oben S. 74*) I 1: Diatriben in der hellenistischen Dichtung. G. A. Gerhard, Phoinix von Kolophon, Leipzig Berlin 1909 (dazu O. Hense, Berl. philol. Woch. 1910, 1065 f., P. Vallette, Phénix de Colophon et la poésie cynique, Rev. de philol. 37 [1913], 162—182, D. Serruys, ebenda 183—190). Max Pohlenz, Die hellenist. Poesie und die Philosophie, in: *Χάριτες*, Berl. 1911, 76—112. L. Escher, De Sotadis Maronitae reliquiis, Darmstadt 1913, Gießener Diss. Ders., Berl. philol. Woch. 1914, 860 f. (zu Sotades auch Gerhard, Phoinix v. Kol. S. 244). *Lucilius:* L. Deubner, Hermes 45 (1910), 313. *Horaz:* L. Deubner s. zu § 77. *Tibull:* F. Jacoby, Rhein. Mus. 64 (1909), 623 ff. *Manilius:* Edw. Müller, Philol. 62 (1903), 85. *Phaedrus:* G. Thiele, Phaedrusstudien, Hermes 41 (1906), 562—592. Für mittelbare Einflüsse in späterer Zeit vgl. auch desselben Verf. Werk: D. lat. Äsop des Romulus und die Prosafassungen d. Phädrus, Heidelb. 1910. *Martial:* K. Prinz, Martial und die griechische Epigrammatik I, Wien 1911. *Juvenal:* Schuetze, Juvenalis ethicus, s. oben. *Lukian:* s. zu § 77. *Neutestamentliche Schriften:* Wendland, Hellen.-röm. Kult. s. o. Ad. Bonhöffer, Epiktet u. d. Neue Testament, Gießen 1911. Bultmann, s. oben. Joh. Geffcken, Kynika

(s. o. S. 74*) I 2: Jakobus 3, 1—11. *Patristische Literatur im allgemeinen:* Wendland, Hell.-röm. Kult. S. 92. *Klemens v. Alex.:* Wendland s. Lit. zu Musonios (zu § 68). *Tertullian:* Geffcken, Kynika, S. 80 ff. *Basileios:* Büttner u. Dirking s. o. S. 36*. 37*. *Gregor v. Nazianz:* J. R. Asmus, Greg. v. Naz. und sein Verh. z. Kynismus, Theol. Stud. u. Krit. 67 (1894), 314—339. Geffcken a. a. O. S. 18 ff. *Johannes Chrysostomos:* Geffcken a. a. O. S. 37 f. Vgl. auch A. Naegele, Byz. Zeitschr. 13 (1904), 106 f. *Sibyllinische Orakel:* Geffcken a. a. O. S. 39 ff. *Grabinschriften:* Br. Lier, Philol. 62 (1903), 450 ff. *Diatribe und christliche Predigt:* U. v. Wilamowitz-Moellendorff, Antig. v. Karyst. S. 313 ff. P. Wendland, Hellen.-röm. Kult.[2, 3] S. 92 ff. Ad. Bretz, Texte u. Unters. z. Gesch. der altchristl. Liter. 40. Bd. 1. Heft, Leipz. 1914, S. 49 ff.

Zu § 60. Die epikureische Schule. Die einzelnen Vertreter der Schule im ersten Abschnitt der hellenistisch-römischen Periode. Gesamtdarstellungen von Zeller III 1⁴ S. 373 ff., Susemihl, Gesch. d. griech. Lit. in d. Alex. (für die in die alexandrin. Zeit fallenden Epikureer) I S. 87 ff. II S. 257 ff.

Epikur *(Leben, Persönlichkeit, Schriften und Lehre. Arbeiten, in denen über die Philosophie Epikurs und der Epikureer ohne wesentliche Beziehung auf Person oder Schriften des Schulgründers gehandelt wird, s. zu §§ 61—63):* P. Gassendi, Exercitationum paradoxicarum adv. Aristoteleos liber I., Gratianopol. 1624. II. Hag. Com. 1659; De vita, moribus et doctrina Epicuri, Lugd. 1647; Animadv. in Diog. L. X, Lugd. Bat. 1649; Syntagma philosophiae Epicuri, Hag. Com. 1655. Sam. de Sorbière, Paris 1660. Batteux, Paris 1758. L. Preller, Über E. und seine Philosophie, Philol 14 (1859), 69—90 (= Ausgew. Aufs. aus d. Geb. d. klass. Altertumsw. [1864], S. 330—349). G. Trezza, Epicuro et l'Epicureismo, Firenze 1877, 2. ed., Milano 1885. G. Kern, Bemerk. zum 10. B. des Diog. Laert., Prenzlau 1878, G.-Pr. F. v. Gizycki, Über d. Leben u. d. Moralphilos. des Epikur, Halle 1879, Diss. P. Hoffmann, Sur les διαπορίαι d'Épicure, Revue de l'instruction publ. en Belgique 28, 73—79. Jos. Kreibig, E., s. Persönlichk. u. s. Lehren, Wien 1886. U. v. Wilamowitz-Moellendorff, Comm. gramm. III, Gött. 1889, S. 13 ff. P. Cassel, Ep. d. Philos. verteid. u. erkl., Berl. 1892. Emil Thomas, E. bei Seneca, ep. 16, 7—9, Arch. f. Gesch. d. Phil. 4 (1891), 560—567; Epikur. Anklänge b. Seneca, De tranqu. an. 9, 2 usw., ebd. 568—570. O. Weißenfels, De Seneca Epicureo, Berlin 1886, Pr. S. Sudhaus, Aristoteles in d. Beurt. d. E. u. Philodem, Rhein. Mus. 48 (1893), 561 ff. Derselbe, Eine Szene aus Epikurs Gastmahl, Philol. 54 (1895), 85—88. A. Döring, E.s philosophische Entwicklung, Zeitschr. f. Philos. u. philos. Krit. 119, 1—10. K. Praechter, Zur epikurischen Spruchsammlung, Philol. 56 (1897), 551 f. W. A. Heidel, Epicurea, Amer. journ. of philol. 23 (1902), 185—194; dazu W. Crönert, Rhein. Mus. 61 (1906), 417. Marcel Renault, Épicure, Paris 1903. Paulus Linde, De Epicuri vocabulis ab optima Atthide alienis, Breslau 1906, Diss.; dazu W. Crönert, Rhein. Mus. 61 (1906), 415. — W. Crönert, Kolot. u. Mened. (s. dort das Register unter Epikur). O. Tescari, Nota Epicurea: ἀναπλήρωσις, Bollett. di filol. class. 13, 74—76. Derselbe, Nota Epicurea: ἀντικοπή, ebenda 14 (1907), 11—16. Derselbe, Postilla Epicurea, ebenda 15, 155—157. Derselbe, Ἀνταναπλήρωσις e ἰσονομία in Epicuro, Riv. di filol. 39 (1911), 481—503. E. Bignone, Sulla discussa autenticità della raccolta delle *Κύριαι δόξαι* di E., Rendic. d. Istituto Lombard. di sc. e lett., Ser. 2 vol. 41 (1908), 792—819. E. Joyau, Épicure, Paris 1910. J. H. Leopold, Uit den tuin van Epicurus, Rotterdam 1910. Derselbe, Ad gnomologium Epicureum Vaticanum, Mnemos N. S. 38 (1910), 65—68. S. Sudhaus, E. als Beichtvater, Arch. f. Religionswiss. 14, 647 f. E. Bignone, Epicurea (Pap. Herc. ined. 168 col. 1; Schol. in Epic. epist. ad Her. 42 f. = Usener Epic. S. 7, 17 ff.), Atti d. Accad. d. sc. di Torino 1912, 670—690. Derselbe, Boll. di filol. class. 21 (1915), 156—161 (Empedokles u. E.). Gualth. Arndt, Emendationes Epicureae, Berlin 1913, Diss. H. Mutschmann, Seneca und Epikur, Hermes 50 (1915), 321—356. I. H. Leopold, Ad Epicurum, Mnemos. 43 (1915), 268—285. S. auch die grundlegende Einleitung zu Useners Epicurea (Text § 60). Hirzel, Dialog I 363 f. Norden, Ant. Kunstprosa 123 ff. Hartlich, De exhort. usw. S. 281 f. v. Arnim, Leben u. Werke des Dio von Prusa S. 73 ff. L. Radermacher, Rhein. Mus. 54 (1899), 364 ff. E. Hauler, Wiener Studien 27 (1905), 95—105 (Epikur auf d. römischen Bühne). Diels, Elementum S. 10* ff. (zu Ps.-Epikurs Brief an Pythokles). v. Arnim, Artikel Epikuros bei Pauly-Wissowa.

Über die Briefe der *unmittelbaren Schüler E.s, Metrodoros, Polyainos und Hermarchos* und das aus diesen Briefen abgeleitete Gnomologion handelt H. Usener, Epicurea S. LIV ff., Epikurische Spruchsammlung (Wiener Studien 10, 175 ff.; 11, 170; 12, 1 ff.).

Metrodoros: Emil Thomas, Über Bruchstücke griech. Philosophie b. d. Philos. L. Ann. Seneca: das Brieffragment des M. v. Lamps. b. Sen. ep. 99, 25, Arch. f. Gesch. d. Phil. 4 (1891), 70—73. S. Pellini, Problema di Metrodoro, Classici e Neolatini 1, 1. S. Sudhaus, Eine erhaltene Abhandlung des Metrodor, Hermes 41 (1906), 45—58. Derselbe, *Μητρόδωρος περὶ πλούτου*, Hermes 42 (1907), 645—647. S. auch die Arbeiten von Düning und Körte im Texte.

Polyainos: s. Text.

Hermarchos: W. Crönert, Rhein. Mus. 56 (1901), 619; Kolotes u. Menedemos S. 109. H. v. Arnim, Artikel Hermarchos 1 bei Pauly-Wissowa-Kroll.

Kolotes: W. Crönert, K. u. Menedemos, s. Text.

Karneiskos: s. Text.

Idomeneus: Jacoby, Artikel Idomeneus 5 bei Pauly-Wissowa-Kroll.

Polystratos: R. Philippson, P.' Schrift über die grundlose Verachtung der Volksmeinung, Neue Jahrb. f. d. klass. Altert. usw. 23 (1909), 487—509.

Epikureer in Syrien, Basileides aus Tyros, Philonides aus Laodikeia, Lysias aus Tarsos, Zenon aus Sidon, Philodemos aus Gadara: W. Crönert, Die Epikureer in Syrien, Jahreshefte d. österr. archäol. Instit. 10, 145.

Philonides: H. Usener, Philonides, Rhein. Mus. 56 (1901), 145—148 = Kl. Schr. III S. 188—191. W. Crönert, Kol. u. Men. S. 88. 181 f. S. auch Dikaiomata herausg. v. d. Graeca Halensis, Berl. 1913, S. 188 f.

***Apollodoros** ὁ Κηποτύραννος:* H. Diels, Sitz. d. Berl. Akad. 1897, 1063 (gelehrte Richtung d. A.). W. Crönert, Kolot. u. Mened., s. dort d. Reg. u. d. W. H. v. Arnim, Artikel Apollodoros 65 bei Pauly-Wissowa.

Phaidros: Ph. gemeinsame Quelle d. parallelen Darstellungen bei Philodem *περὶ εὐσεβείας* und Cic. de nat. deor. I: H. Diels, Doxogr. Graeci S. 126, Sitz. d. Berl. Akad. 1893, 116. L. Gurlitt, Ciceroniana: D. Epikureer Ph. als Quelle in Ciceros philosophischen Schriften, Philol. 57 (1898), 398—403.

Zenon v. Sidon: W. Crönert, Kol. u. Men. S. 175 f. S. auch R. Hirzel, Unters. z. Ciceros phil. Schr. I S. 27 ff., Diels, Doxogr. Graeci S. 126 f. Schwenke, Jahrbb. f. klass. Philol. 119 (1879), 49 ff.

Demetrios Lakon: H. v. Arnim, Artikel Demetrios 89 bei Pauly-Wissowa. Vgl. Text.

Siron: S. Text.

Philodemos (durchweg sind die im Texte verzeichneten Ausgaben zu vergleichen): D. Comparetti, La bibliothèque de Ph., Mélanges Chatelain, Paris 1910. — A. Körte, Augusteer bei Philodem, Rhein. Mus. 45 (1890), 172 bis 177; dazu W. Crönert, Kol. u. Men. S. 127. S. Sudhaus, Nausiphanes, Rhein. Mus. 48 (1893), 321—341. Derselbe, Aristoteles in d. Beurteilung des Epikur u. Ph., ebenda 552—564. Derselbe, Exkurse z. Ph., Philol. 54 (1895), 80—92. — Fr. Bahnsch, Des Epikureers Ph. Schrift *Περὶ σημείων καὶ σημειώσεων;* eine Darlegung ihres Gedankengehalts, Lyck 1879. R. Philippson, De Ph. libro qui est *περὶ σημείων καὶ σημειώσεων* et Epicureorum doctrina logica, Berlin 1881, Diss. — *Περὶ θεῶν* I: nach den verschiedensten Seiten ertragreich Diels' Erläuterungen zu seiner Ausgabe, s. Text. — J. Dietze, Die mythologischen Quellen für Ph.' Schrift *περὶ εὐσεβείας*, Jahrbb. f. klass. Philol. 153 (1896), 218 bis 226. Zu *περὶ εὐσεβείας* s. auch Diels oben unter Phaidros und Lengnick unten S. 171* unter Cicero de nat. deor. Über einige mit Philod. *περὶ εὐσεβείας* inhaltlich verwandte Bruchstücke der Vol. Herc. als Belege für die epikureische Polemik gegen die mythologische Tradition G. Lippold, Philol. 68 (1909), 152 ff. A. Schober, Ein Homerzitat bei Ph. *π. εὐσ.*, Rhein. Mus.

70 (1915), 638 f. Philod. π. εὐσ. berührt auch O. Höfer, Mythologisch-Epigraphisches, Dresden 1910, Pr. — S. Sudhaus, Rhein. Mus. 64 (1909), 475 f. (zu π. τοῦ καθ' Ὅμηρον ἀγ. βασ. 10, 27; 25, 16. 17). — Th. Gomperz, Ph. u. die aristotel. Poetik, Wiener Eranos z. 50. Vers. deutscher Philologen u. Schulmänner, Wien 1909, S. 1—7 (in π. ποιημάτων Bekämpfung einiger Sätze d. aristot. Poetik). — H. v. Arnim, De Aristonis Peripatetici apud Ph. vestigiis, Rostock 1900, Pr. Darüber auch A. Mayer, Philol. Suppl. 11 (1910), 522 ff., Chr. Jensen, Hermes 46 (1911), 393—406. — Zu π. μουσικῆς s. H. Abert, D. Lehre vom Ethos in d. griech. Musik, S. 27 ff. — Fr. Wilhelm, Rhein. Mus. 61 (1906), 93 (z. Epigramm Anthol. Palat. 11, 44). — C. Buresch, Consol. a Graecis Romanisque script. hist. crit. S. 142 ff. (de Ph. περὶ θανάτου libro). — Zum Inhalte u. d. Quellenbeziehungen von π. ὀργῆς H. Ringeltaube, Quaest. ad vet. philosoph. de affect. doctr. pertin., Gött. 1913, Diss., S. 38 ff. P. Rabbow, Ant. Schr. üb. Seelenheilung u. Seelenleitung, Leipz. Berl. 1914, s. dort d. Register. — Zu den Quellenbeziehungen des Index Academ. u. des Index Stoic. s. U. v. Wilamowitz-Moellendorff, Antig. v. Karyst. S. 61 ff. 123 ff. — Beziehungen zur Rhetorik, Grammatisches: U. v. Wilamowitz-Moellendorff, Hermes 35 (1900), 30. 43, 2. P. Wendland, Hermes 39 (1904), 503, 3. R. Reitzenstein, Straßburger Festschr. z. 46. Vers. deutscher Philol. u. Schulm., her. v. d. philos. Fak. d. Kais.-Wilh.-Univ., Straßb. 1901, S. 145 f. H. Schrader, Hermes 39 (1904), 591. W. Kroll, Rhein Mus. 62 (1907), 89, 2. W. Crönert, Philol. 61 (1902), 168 f. 185 ff. G. Strathmann, De hiatus fuga quam invenimus apud Ph. Epicureum, Viersen 1892, Pr. (dazu Crönert, Hermes 38 [1903], 389). A. Glatzel, De optativi apud Ph. . . . usu, Trebnitz 1913, Breslauer Diss. Vieles hierher Gehörige bei W. Crönert, Memoria Graeca Herculanensis, Lipsiae 1903.

Lucretius: Jahresberichte s. oben S. 23* f. S. auch R. Pichon, Les travaux récents sur la biographie de Lucrèce, Journ. d. sav. 1910, 70—84. Über sein Leben, seine Schrift und Lehre handeln: A. J. Reisacker, Bonn 1847 u. Köln 1855. Herm. Lotze, Philol. 7 (1852), 696—732. F. A. Märcker, Berl. 1853. W. Christ, München 1855. E. Hallier, Jena 1857. E. de Suckau, De Lucr. metaphysica et morali doctr., Paris 1857. T. Montée, Étude sur L. cons. c. moraliste, Paris 1862. H. Sauppe, De Lucretii codice Victoriano, Index schol. hibern., Gott. 1864 (H. Sauppes Ausgew. Schriften S. 423 ff.). Ders., Zu Lucretius 1, 24 f., Philol. 22 (1865), 182. Ders., Quaestiones Lucretianae, Index schol. hib., Gott. 1880 (diese beiden Arbeiten ebenfalls abgedruckt in des Verf. Ausgew. Schriften S. 438 f. 717 ff.). Hildebrandt, T. Lucr. de primordiis doctrina, Magdeb. 1864, G.-Pr. Th. Bindseil, Ad Lucr. de rerum nat. carm. libr. I et II, qui sunt de atomis, Halle 1865, Diss.; Quaest. Lucr., Anclam 1867, G.-Pr.; Nonnulla ad Lucretii de omnis infinitate doctr., Eschwege 1870, Realsch.-Pr. Jac. Mähly, Der röm. Dichter Lucr., Neues Schweiz. Mus. 5 (1865), 167—188. Halmschlag, Über Lucr. Verh. zu seinen Quellen, Wien 1866, G.-Pr. Frdr. Polle, De artis vocabulis quibusdam Lucr., Dresden 1866, Pr. Fr. Siemering, Quaest. Lucr. part. I et II, Königsb. 1867, Diss. (I. De philosophia Epicurea . . . II. De aliorum philosophorum quae apud Lucr. Epicureum occurrunt sententiis vocabulisque technicis). E. Klußmann, Arnob. u. Lucr., Philol. 26 (1867), 362—366. H. Purmann, Quaest. Lucr., Cottbus 1867, Gymn.-Pr. H. Usener, Rhein. Mus. 22 (1867), 444 ff. = Kl. Schr. II 156 ff. (über Lucrez' Geburtsjahr und Marcus [nicht Quintus] Cicero als Redaktor und Herausgeber des Gedichtes). Jul. Jessen, Quaest. Lucr., Gottingae 1868, Diss.; Zu Lucr., in: Kieler Festgruß, 1869, S. 52—60; Lucr. im Mittelalter, Philol. 30 (1871), 236 bis 238; Über Lucr. und sein Verh. zu Späteren, Kiel 1872, Pr. d. Gelehrtenschule. C. Martha, Le poëme de Lucrèce, morale, religion, science, Paris 1868, 7. édit. avec un appendice sur Lucrèce et Cicéron, Paris 1909. Derselbe, Lucrèce et Cicéron, in d. Verf. Mélanges d. littér. ancienne, Paris 1896, S. 157—177. Fr. Bockemüller, Lucretiana, Stade 1869, G.-Pr. Ders., Studien zu Lucrez u. Epikur, autographiert, Stade 1877. Ders., Lose Blätter, Beilage der Studien zu Lucr. u. Epik., Stade 1877. Herm. Hempel, D. Ethik d. Lucrez, Salzwedel 1872, G.-Pr. Ferd. Höfer, Zur L. v. d. Sinneswahrnehmung im 4. B. d. Lucr., Stendal 1872, G.-Pr. von Seehausen. A. Bästlein, Quid Lucretius debuerit Empedocli Agrigentino, Schleusing. 1875, G.-Pr. A. Weingärtner, De Horatio Lucretii imitatore, Halis 1876, Diss. R. Wöhler, Einfluß des L. auf die Dichter d. august. Zeit, I (Vergil), Greifswald 1876, G.-Pr. J. Woltjer, Lucretii philo-

sophia cum fontibus comparata . . . . inquiritur, quatenus Epicuri philosophiam tradiderit Lucretius, Groningae 1877. Guil. Hoerschelmann, Observ. crit. in L. libr. alterum, Lips. 1874, Diss. Ders., Observat. Lucr. alterae (üb. das inane), Lips. 1877, Pr. v. Dorpat. G. Teichmüller, Die Begründung des Raumes bei Lucr., Rhein. Mus. 33 (1878), 310—313. A. Kannengießer, De Lucretii versibus transponendis, Gött. 1878, Diss. Ders., Zum fünften Buche des L., Jahrbb. f. klass. Philol. 125 (1882), 833—837. L. Corner, Del sentimento della natura nel poema di L., Venezia 1882. P. Rusch, De Posidonio L. Cari auctore in carm. de rer. nat. VI., Greifsw. 1882, Diss. G. Lohmann, Quaestionum Lucretianarum capp. duo, Brunsvigae 1882, Diss. Ders., Analyse des Lucrez. Gedichts de r. n., I. T., Helmstedt 1889, Pr. J. B. Royer, Essai sur les arguments du matérialisme dans Lucrèce, Paris 1883. J. Masson, Lucretius' argument for freewill, Journal of Philol. 12 (1883), 127—135. Ders., The atomic theory of L. contrasted with modern doctrines of atoms and evolution, Lond. 1884. M. Eichner, Annotationes ad Lucretii Epicuri interpretis de animae natura doctrinam, Berl. 1884, Diss. I. Bruns, Lucrezstudien, Frbg. i. Br. 1884. Fr. Susemihl, De carminis Lucretiani prooemio etc., Greifsw. 1884, Pr. Derselbe, Neue Bemerkungen z. ersten Buche des L., Philol. 44 (1885), 61—87. Derselbe, Zum Proömium des L., ebenda 745—749. H. Nettleship, Cicero's opinion of L., Journ. of philol. 13 (1885), 85. Diebitsch, Die Sittenlehre des L., Ostrowo 1886, Pr. P. Rusch, Lucretius u. d. Isonomie, Jahrbb. f. klass. Philol., 133 (1886), 770—780. F. Marx, De aetate Lucretii, Rh. Mus. 43 (1888), 136—141. O. Weissenfels, L. und Epikur, Analyse des Lehrgedichts de r. n. u. Darstell. der darin verherrlichten Welt- und Naturanschauung, sowie der auf dieselbe gegründeten Sittenl., Neues Lausitzisch. Magazin 65 (1889), 1—149. Th. Tohte, Lucr. I, v. 483—598, e. Beitr. zur Krit. u. Erklär. des Dicht. L., Wilhelmshav. 1889, Pr. H. Pullig, Ennio quid debuerit L., p. I, Leipzig 1889, Diss. Ludw. Büchner, E. antiker Freidenker, Dtsche. Revue 1889. H. Th. Karsten, Locus Tullianus de poemate Lucretiano, ad Quint. fratr. 2, 9, 3, Mnemos. 17 (1889), 387. Fr. Marx, D. Urteil des M. Cicero über Lukrez, Berl. philol. Wochenschr. 11 (1891), 834 f. F. Siemering, D. Behandl. d. Mythen u. d. Götterglaubens b. L., Tilsit 1891. Pr. Sam. Brandt, Lactantius u. L., Jahrbb. f. klass. Philol. 143 (1891), 225—259. H. Frerichs, Quaestiones Lucretianae, Oldenb. 1892, Pr. K. Hachez, L. als Dichter, Eutin 1892, Pr. H. Feustell, De comparationibus Lucretianis, Halle 1893, Diss. S. v. Raumer, D. Metapher b. L., Erlang. 1893, Pr. R. Reitzenstein, Drei Vermutungen zur Gesch. der röm. Liter., III: Lucr. u. Cicero, in: Festschr. Theod. Mommsen zum 50jähr. Doktorjub. überr., Marb. 1893 (auch separat). G. Castellani, Qua ratione traditum sit M. Tullium Ciceronem L. carminis emendatorem fuisse, Venetiis 1894. C. Giussani, I quattro elementi nella polemica Lucreziana (zu 1, 803—829), Rend. d. R. istit. lomb. ser. 2, vol. 28, 1132—1140. Derselbe, Il suicidio di L., Palermo 1895. J. van Leeuwen, Ciceronis de L. iudicium, Mnem. 23 (1895), 301. Rob. Fritzsche, Zur Biographie des Lucretius, Jahrbb. f. klass. Ph. 153 (1896), 555—559. G. Giri, Ancora del suicidio di Lucrezio, Palermo 1896. W. A. Merrill, L. and Cicero, Class. rev. 10 (1896), 19. H. Schröder, L. u. Thukydides, Straßburg 1898, Pr. F. Marx, Der Dichter Lucretius, N. Jahrbb. f. d. klass. Altert. usw. 2 (1899), 532—548. L. Cisorio, Per un saggio di versione di Lucr., Riv. Cremonese „il Torazzo" 1901, 22—25 nov. G. Giri, Due questioni Lucreziane, Riv. di filol. 29 (1901), 30—44. Derselbe, Il giudizio dei due Ciceroni sul poëma di Lucrezio, ebenda 36 (1908), 440—449. R. A. Fritzsche, Der Magnet und die Atmung in antiken Theorien (Lucr. 6, 906—1089 L.), Rhein. Mus. 57 (1902), 363—391. C. Pascal, La declinazione atomica in Epicuro e Lucrezio, Riv. di filol. 30 (1902), 235 ff. G. L. Hendrickson, Cicero's judgement of Lucretius, Amer. journ. of philol. 22, 438—439. J. van der Valk, De Lucretiano carmine a poeta perfecto atque absoluto, Kampen 1902. Lindsay, Rhein. Mus. 57 (1902), 196 (L. Quelle d. Nonius Marcellus). A. Counson, Lucrèce en France. L'Anti-Lucrèce, Musée Belge 6, 403—422. C. Curcio, De conversionibus Lucretianis, Catania 1903 (s. auch Atti del congr. internaz. di scienze stor. 1903). C. Pascal, Studii critici sul poema di Lucrezio, Roma-Milano 1903. Derselbe, Lucrezio e Cipriano, Riv. di filol. 31 (1903), 555—557. Derselbe, Aristotele e L., s. S. 132*. Joh. Tolkiehn, Lukrez und Memmius, Wochenschr. f. klass. Philol. 1904, 362—366. Ad. Dyroff, Zur Quellenfrage bei Lukretius (V. Gesang), Bonn 1904, Progr. M. Lehnerdt, Lucretius in der Renaissance, in: Festschrift

zur Feier des 600jährigen Jubiläums des Kneiphöf. Gymnasiums zu Königsberg, Königsberg 1904. Ad. Dyroff, Das 5. Buch des Lukrez, Zeitschr. f. d. Gymnas. 59 (1905), 184 f. W. A. Merrill, Notes on the influence of Lucretius on Vitruvius, Proceed. of the Amer. philol. associat. XXXV, S. XVI—XXI. C. Pascal, Aristotele e Lucrezio, Atti del Congr. internaz. di scienze storiche 1903, vol. 2, part. 4. Derselbe, Lucrezio e l'età che fu sua, Atene e Roma, N. 81/82, 279—293. Derselbe, Carmi perduti di Lucrezio? Riv. di filol. 34 (1906), 257—268. Derselbe, Figure e caratteri: Lucrezio, Palermo 1908. W. A. Merrill, On the influence of Lucretius on Horace, University of California public., classical philol., Berkeley 1905. Derselbe, Cicero's knowledge of L.s poem, ebenda (vol. 3 no. 2 p. 35—42) 1909. Derselbe, Studies in the text of L., ebenda (vol. 2 no. 6 p. 93—150) 1911. Derselbe, The archetype of L., ebenda (vol. 2 no. 10 p. 227—235) 1913. Derselbe, Corruption in the manuscripts of L., ebenda (vol. 2 no. 11 p. 237—253) 1914. Derselbe, Proposed emendations of L., ebenda 1915. R. Wreschniok, De Cicerone Lucretioque Ennii imitatoribus, Breslau 1907, Diss. P. E. Sonnenburg, De Lucreti prooemiis, Rhein. Mus. 62 (1907), 33—45. F. Jobst, Über das Verhältnis zwischen Lukretius und Empedokles, Erlangen 1907, Münchener Diss. Joh. Tolkiehn, Hieronymus' Angaben über den Wahnsinn und Selbstmord des Lukrez, Wochenschr. f. klass. Philol. 1907, 1356—1358 (tritt gegen Brieger für Sueton de viris illustr. als Quelle ein). A. Balsamo, Sul poema di Lucrezio, Riv. di filol. 35 (1907), 500—505. H. Thume, D. Quellen d. L. f. sein Lehrgedicht de rer. nat., I. Teil, Reichenberg 1907, Pr. L. Woll, De poetis Latinis Lucreti imitatoribus, Freiburg i. B. 1907, Diss. E. Cocchia, Un giudicio di Cicerone intorno a L., Miscell. dedic. al prof. Salinas, Roma o. J. (früher Palermo 1907). J. Mewaldt, Eine Dublette in B. IV des Lukrez, Hermes 43 (1908), 286—295. Ad. Brieger, Die Unfertigkeit des lukrez. Gedichtes, Philol. 67 (1908), 279—303. J. Masson, L., Epicurean and poet, London 1909. K. Hartmann, D. Verhältnis d. Lucretius Carus z. Musik, Philol. 68 (1909), 529—536. Kath. C. Reiley, Studies in the philosophical terminology of L. and Cicero, New York 1909. Ivo Norreri, Studi Lucreziani. I. Sulla dottrina dei sensi in L., Firenze 1909. E. v. Filek, Die geograph. Anschauungen des T. Lucretius Carus, Wien 1910, Pr. W. A. Heidel, Die Bekehrung im klass. Altertum, mit besonderer Berücksichtigung des L., Zeitschr. f. Religionspsychologie 3 (1910) Heft 11 S. 1—26. H. Lackenbacher, Zur Komposition v. Buch 1 d. Lucrez, Wiener Studien 32 (1910), 208 bis 212. Derselbe, Zur Disposition u. Quellenfrage v. Lucr. 4, 1-521, ebenda 213 ff. Car. Landi, Quaestiones doxographicae et paradoxographicae ad L. et Ovidium praecipue spectantes I II, Atti e mem. d. R. Acc. di sc., lett. ed arti in Padova 22, 209—231 (dazu W. Capelle, Berl. philol. Wochenschr. 1913, 1288 bis 1294); 26, 61-87. E. Cocchia, L'epicureismo di Gaio Memmio l'amico di L.; contributo ermeneut. al proemio di L. etc., Atti d. R. Accad. di arch., lett. e b. arti di Napoli, N. S. 2 (1910), 177—200. J. S. Reid, Lucretiana, Harv. stud. in class. philol. 22 (1911), 1—53 (Textkritisches, Parallelen aus der späteren Lit., sachl. u. sprachl. Erläuterungen zu B. 1 u. 2). Derselbe, Class. rev. 25 (1911), 202 f. (zu Lucr. 5, 311 f.). G. Santayana, Three philosophical poets, Lucretius, Dante and Goethe, Harv. stud. in comparat. liter. I. H. Rösch, Manilius und Lucrez, Kiel 1911, Diss. G. Giri, Questioncelle Lucreziane, Boll. di filol. class. 17 (1911), 182—186 (Anrede an Memmius; Sinn von sperata voluptas suavis amicitiae 1, 140 f.). 206 f. (tutemet 1, 102). Derselbe, Intorno al proemio del primo libro di Lucrezio, Riv. di filol. 40 (1912), 87—112. J. Mussehl, De Lucretiani libri primi condicione ac retractatione, Tempelhof b. Berl. 1912, Greifswalder Diss. C. Pascal, Un accenno a credenze orfiche in L., Riv. di filol. class. 40 (1912), 444 (zu Lucr. 3, 912—918). J. Tolkiehn, L. und Carm. epigr. lat. 1061, Wochenschr. f. klass. Philol. 1912, 1245 f. M. E. Hirst, The gates of Virgil's underworld, a reminiscence of L., Class. rev. 26 (1912), 82. U. Moricca, Questioni lucreziane, Class. e neol. 8 (1912), 62—74. Derselbe, Sulla composizione del libro I di L., Riv. di filol. 41 (1913), 106—120. L. Volkmann, Lucretius, d. Jünger Epikurs, Gütersloh 1913 (Gymnasialbibl. Heft 55). H. W. Litchfield, Harv. stud. in class. philol. 24 (1913), 147—159 (Ciceros Urteil über d. Gedicht des L.). E. Bignone, Per la fortuna di L. e dell' epicureismo nel medio evo, Riv. di filol. 41 (1913), 230—262. Derselbe, L. e Erodoto, Boll. di filol. class. 16, 57—60 (Lucr. 2, 37 ff. Herod. 7, 44). F. Claflin, Class. journ. 6, 305 (Lucr. 5, 207; Verg. Aen. 2, 599 f., Georg. 1, 198; 2, 411). K. Ho-

sius, Z. italienischen Überlieferung d. Lucrez, Rhein. Mus. 69 (1914), 109—122. H. A. Strong, Cicero and L., Class. rev. 28 (1914), 142. Ad. Koenig, Lucreti de simulacris et de visu doctrina cum fontibus comparata, Gryphiae 1914. Diss. H. Bachmann, Zur Arbeitsweise des L., Zeitschr. Sokrates 3 (1915), 27-34. F. Münzer, Rhein. Mus. 69 (1914), 629 (Cicero und Lucr.). P. J. Majgur, Die Poesie des L. (russisch), Moskau 1914. W. A. Merrill, Cicero's judgment of L., Class. philol. 10 (1915), 217. Zur Terminologie und Quellenfrage H. Diels, Elementum S. 5 ff.; zur Quellenfrage W. Capelle, Berl. philol. Wochenschr. 1913, 1294. Vgl. auch Einleitung und Kommentar in den Ausgaben von Lachmann, Munro, Merrill, Heinze, s. Text. Beiträge zu Kritik und Exegese einzelner Stellen lieferten ferner u. a.: R. Ellis (zu 3, 493; 6, 508. 765), Journ. of philol. 28 (1903), 18 f.; C. Pascal (zum ersten Buch), Riv. d. filol. 30 (1902), 545—557; 31 (1903), 1 20; (zu 3, 869), Bibl. d. scuole ital. 1904; (zu 3, 843—846), Riv. d. filol. 32 (1904), 589-600; G. Wörpel (zu 3, 43 ff.), Woch. f. klass. Philol. 1902, 365 f.; (zu 3, 189—195), Berl. philol. Woch. 1902, 1340 f.; E. Stampini (zu 3, 79 ff. 359 ff. 490 ff.), Riv. di filol. 30 (1902), 315—339; W. A. Merrill (zu 5, 1442), Class. rev. 16 (1902), 169; 22 (1908), 49; Proceed. of the Am. philol. assoc. vol. XXXV, p. LXII; Berl. philol. Wochenschr. 1906, 253 (zu 5, 1308), Amer. journ. of philol. 1907, 66-76 (zu 5, 1006); G. Giri (zu Stellen des 5. B.), Riv. d. filol. 30 (1902), 209-234; Fr. Harder (zu 1, 878), Woch. f. klass. Philol. 1902, 166 f.; J. P. Postgate (zu 5, 380 ff. 1009 ff.; 6, 80 ff.), Class. rev. 17 (1903), 30—32; Class. philol. 10, 26 ff.; G. Birdwood (zu 3, 544), Athen. 3937, 466; A. Cartault (zu 1, 566 ff.; 2, 573 f.; 3, 585 ff.), Rev. de phil. 29 (1905), 33-35; Ch. N. Cole (zu 5, 34 ff.), Class. rev. 19 (1905), 205 f.; J. van Wageningen (zu 2, 679—681), Mnem. N. S. 34 (1906), 147 f.; G. D. Hadzsits (The Lucretian invocation of Venus), Class. philol. 2 (1907), 187-193; O. Probst (zu 4, 990), Arch. f. latein. Lexikogr. u. Gramm. 1907, 212; E. Bignone, Riv. d. filol. 35 (1907), 95—112; 38 (1910), 402 ff.; 41 (1913), 121 f. (zu 2, 801 ff.); N. H. (Parallele zu Lucr. 4, 588 [Anthol. 4, 12]), Class. rev. 21 (1907), 234; G. Ammon (zu 3, 84), Blätt. f. d. Gymnasialschulw. 43 (1907), 662; E. W. Fay, Classic. philol. 2 (1907), 461 f. W. T. L(endrum), Class. rev. 22 (1908), 261 f. (zu 1, 599 ff. 749 ff.); dazu C. B. ebenda 23 (1909), 62 f. H. W. Garrod, Journ. of philol. 31 (1908), 57 ff. O. Tescari, Boll. d. filol. class. 15 (1908), 108 ff. (zu 4, 181 ff. 242 ff.). C. Brakman, Rev. d. l'instr. publ. en Belg. 52 (1909), 18 ff. (zu 6, 1213 ff.). L. Butler, Class. rev. 23 (1909), 253 (zu 5, 1010). A. E. Housman, Class. quart. 3 (1909), 63 ff. (zu 3, 717). C. Bailey, Class. rev. 24 (1910), 120 (zu 2, 907-913). L. Havet, Rev. d. philol. 35 (1911), 306 (zu 6, 1132). G. W. Mooney, Class. rev. 25 (1911), 73 (zu 5, 312). A. C. Clark, ebenda 74 (zu 3, 687 ff.). H. Williamson, Class. quart. 5 (1911), 179 f. (zu 5, 737 ff.). W. R. Hardie, ebenda 104 ff. (zu 2, 241; 5, 43); Journ. of philol. 33, 102 (zu 5, 1009 f.). P. Shorey, Class. philol. 7 (1912), 353 ff. (zu 3, 59 ff.). F. M. Foster, Class. journ. 5, 171 (zu 2, 160). S. van der Valk, Class. rev. 26 (1912), 123 (zu 3, 691 ff.). A. J. Richards, ebenda 27 (1913), 54 (zu 5, 1010). A. Platt, Class. quart. 7 (1913), 282 (zu 4, 1223 ff.). J. W. Beck, Mnem. 41 (1913), 207 (zu 5, 200 ff.). E. Stampini, Lucretiana II, Riv. di filol. 43 (1915), 263 ff.

Asklepiades von Bithynien: G. M. Raynaud, De Asclepiade Bithyno medico ac philosopho, Paris 1862, Thesis. K. Lasswitz, Die Erneuerung der Atomistik durch Dan. Sennert (s. über diesen Grundriß III[11] S. 23) und sein Zusammenhang mit Askl. v. Bith., Vierteljahrsschr. f. wissensch. Philos. 3 (1879), 408—434. H. v. Vilas, Der Arzt und Philosoph Askl. von Bith., Wien 1893. R. A. Fritzsche, Rhein. Mus. 57 (1902), 372 ff. (hier S. 372 Anm. 15 frühere Liter.). W. A. Heidel, The *ἄναρμοι ὄγκοι* of Heraclides and Asclepiades, Transact. of the Amer. Philol. Assoc. 40 (1910), 5—21. M. Wellmann, Askl. aus Bith. von einem herrschenden Vorurteil befreit, Neue Jahrb. f. d. klass. Altert. usw. 21 (1908), 684—704. S. auch M. Wellmann, A. Cornelius Celsus (Philol. Unters. herausg. von A. Kiessling und U. v. Wilamowitz-Moellendorff Heft 23), Berlin 1913, S. 64 (Askl. und seine Schule), sowie denselben, Hermes 24 (1889), 534 f. und Artikel Asklepiades 39 bei Pauly-Wissowa.

L. Saufeius: F. Münzer, Ein römischer Epikureer, Rhein. Mus. 69 (1914), 625—629.

Velleius: F. Préchac, Quel fut le maître de philosophie de Trébatius, Rev. de philol. 37 (1913), 121—131.

Epikureer des Augusteerkreises: A. Körte, Augusteer bei Philodem, Rhein. Mus. 45 (1890), 172–177. W. Crönert, Kolot. und Mened. S. 127. Fr. Leo, Hermes 37 (1902), 49.

Vorbemerkung zu § 61–63: Zu berücksichtigen ist auch die Literatur über die einzelnen Vertreter des Epikureismus (zu § 60), besonders über Epikur und Lucrez.

Zu § 61. Das epikureische System, I: Allgemeines. Kanonik (Logik, Erkenntnistheorie, Sprachphilosophie).

Allgemeines: Gesamtdarstellung bei Zeller III 1[4] S. 390 ff. R. Hirzel, Differenzen in der epikureischen Schule, in: Untersuchungen zu Ciceros philosophischen Schriften I (1877), 98—190. A. Conti e G. Rossi, Esame della filosofia Epicurea nelle sue fonti e nella sua storia, Firenze 1878. W. Wallace, Epicureanism, Lond. 1880. B. Schwen, Über griech. u. röm. Epikureismus, Tarnowitz 1881, Pr. H. Pachnicke, De philosophia Epicuri, Halle 1882, Diss. A. Stahl, Mensch u. Welt. Epikur u. d. Stoa, Wesel 1909, Progr. — *Epikureische Einwirkungen:* C. Pascal, La dottrina Epicurea nel egloga VI. di Vergilio, Atti d. R. accad. d. sc. di Torino 37 (1901/02), 168—177. P. Kohler, E. u. d. Stoa bei Horaz, Freib. i. B. 1911, Diss. — F. Skutsch, Gallus u. Vergil (Leipz. 1906). Fr. Leo, Hermes 37 (1902), 49. Lier, Philol. 63 (1904), 59, 9. M. Pohlenz, Hermes 40 (1905), 275—300 u. a. – C. Pascal, Epicurei e Mistici, Catania 1911, 2. ed. 1914. W. Schink, Kant und Epikur, Arch. f. Gesch. d. Philos. 27 (1914), 257 ff.; Kant und die griech. Naturphilosophen, ebenda 401 ff. S. auch Grundriß II. III. IV (Register unter Epikur, Epikureer, Epikureismus).

Kanonik: Über die *Prolepsis* bei Epikur haben geschrieben: Joh. Mich. Kern, Gott. 1756, und Roorda, Epicureorum et Stoicorum de anticipationibus doctrina, Lugd. Bat. 1823, abgedr. aus den Annal. Acad. Lugd. 1822—1823. C. Giambelli, La πρόληψις epicurea e la gnoseologia conforme ad essa (presso Cic. de nat. deor. 1, 16—17, 43—44; 19, 49), Riv. di filol. 22 (1894), 348—385 (ohne philol. Grundlage; unbrauchbar). Über die Lehre der epikur. Schule von dem *analogischen und induktiven Schließen* handeln Gomperz in seinen herkul. Stud. und Bahnsch (s. o. § 60, S. 158* unter Philodemos), über die *Erkenntnislehre* Theod. Tohte, Epikurs Kriterien der Wahrheit, Clausthal 1874, Pr. P. Natorp (Erfahrungslehre d. Epikureer) in: Forschungen z. Gesch. d. Erkenntnisprobl. im Altertum S. 209–255. P.-F. Thomas, De Epicuri canonica, Paris 1889 (verfehlt). Frid. Merbach, De Epicuri Canonica, Weida 1909, Leipziger Diss. W. A. Heidel, Note on Merbach's De E. Can., Berl. philol. Wochenschr. 1911, 1046. Fr. Sandgathe, Die Wahrheit der Kriterien E.s, Bonn 1909, Diss. S. auch R. Hirzel, Unters. z. Ciceros philos. Schr. I S. 110 ff., S. Sudhaus, Rhein. Mus. 48 (1893), 341. G. Giussani, La questione del linguaggio secondo Platone e secondo E., Milano 1896. Fr. Billicsich, E.s Sprachphilosophie, Landskron i. B. 1912, Pr. C. A. R. Sanborn, Harv. stud. 20, 165 (epik. Lehre von d. Entstehung d. Sprache bei Vitruv 2, 1, 1 [schreibt S. 32, 17 Rose[2] profundebant naturaliter]). Über epikureische Etymologie F. Muller (oben S. 31* f.) S. 67 f.

Zu § 62. Das epikureische System, II: Physik (Metaphysik, Theologie, Kosmologie, Naturphilosophie, Psychologie). G. Charleton, Physiologia Epicureo-Gassendo-Charletoniana, Lond. 1654. G. Ploucquet, De cosmogonia Epicuri, Tub. 1755. A. Brieger, De atomorum Epicurearum motu principali, in: Philol. Abh. Mart. Hertz zum 70. Geburtstage dargebracht, Breslau 1888, S. 215—228. Vgl. auch F. A. Lange, in seiner Gesch. des Mat., und in seinen N. Beitr. zur Gesch. des Mat., Winterthur 1867. F. v. Gizycki, Einleit. Bemerkungen zu einer Unters. über d. Wert d. Naturphilos. d. Epikur, Berl. 1884, Pr. M. Schneidewin, Ein zusammenfassender Rückblick usw., s. Cicero. C. Giussani, Cinetica epicurea (Lucr. 2, 125—141), Rend. d. R. Istit. Lomb. di sc. e lett., 2. serie 27 (1894), 433—450 = Studi Lucrez. (in des Verf. Lucrezausg. I, 97—124). Alb. Goedeckemeyer, Epikurs Verhältnis zu Demokrit in der Naturphilos.,

Straßb. 1897, Diss. G. Zuccante, Da Democrito ad E. ovvero perché l'atomismo fu per più di un secolo messo in disparte come dottrina filosofica, Rendic. d. R. Istit. Lomb. di sc. e lett. ser. 2a vol. 33 fasc. 18/19 (Riv. di filos. 3 [1900]). A. Brieger, E.s Lehre vom Raum, vom Leeren u. vom All u. die lucrezischen Beweise f. d. Unendlichkeit des Alls, des Raumes u. des Stoffs, Philol. 60 (1901), 510–540. C. Pascal, La declinazione atomica in Epicuro e Lucrezio, Riv. di filol. 30 (1902), 235 ff. J. Masson, Theories concerning Epicurean theology and metaphysics, Class. rev. 16 (1902), 453—459. C. Krücke, Unklarheiten im Begriff der Natur bei Epikur, Gött. 1906, Diss. H. v. Arnim, Epikurs Lehre vom Minimum, Wien 1907. E. Bignone, Delle *ὁμοιότητες* nella filosofia di E., Boll. di filol. class. 17 (1911), 135—138. Derselbe, Boll. di filol. class. 21 (1915), 156–161 (Empedokles u. Epikur). E. Pfeiffer, Stud. z. antik. Sterngl. (*Στοιχεῖα* Heft II), Leipzig. Berlin 1916, S. 61 f. 76 f. (Stellung zum Sternglauben, Meteorologie). — *Gotteslehre:* Joh. Fausti, Argent. 1685. J. H. Kronmayer, Jen. 1713. J. C. Schwarz, Cob. 1718. J. A. F. Bielke, Jen. 1741. Christoph Meiners in: Verm. philos. Schriften, Lpz. 1775–1776, II, S. 45 ff. G. F. Schoemann, Schediasma de Epicuri theologia, Greifswald 1864, Ind. schol. W. Scott, The physical constitution of the Epicurean gods, Journ. of Philol. 12 (1883), 212 bis 247. C. Pascal, La venerazione degli dei in Epicuro, Riv. di filol. 34 (1906), 241–256. G. D. Hadzsits, Significance of worship and prayer among the Epicureans, Transact. and proc. of the Amer. philol. assoc. 39 (1908), 73–88. — *Lehre von der Seele (Sterblichkeit der Seele u. a.):* Jos. Reisacker, Der Todesgedanke bei den Griechen, eine historische Entwicklung, mit besonderer Rücksicht auf Epikur und den römischen Dichter Lucrez, Trier 1862, Pr. A. Brieger, E.s Lehre von der Seele, Halle a. S. 1893, Progr. M. Guyau, La théorie d'Épicure sur la mort et ses rapports avec les doctrines contemporaines, Séances et trav. de l'Acad. d. sc. mor. et pol. 111, N. s. 11 (1879), 350–377. C. Giussani, Psicologia Epicurea; al libro III di Lucrezio vv. 136—416, Rend. d. R. Istit. Lomb. di sc. e lett., 2. serie 26 (1893), 227—239 = Studi lucrez. in des Verf. Lucrezausg. I, 183–217. S. auch R. Heinze, Einl. u. Komment. z. 3. B. d. Lucrez (s. Text unter Lucrez).

Zu § 63. Das epikureische System, III: Ethik (Individualethik, Politik, Rechtsphilosophie). Über die epikureische *Moral* handeln speziell: Des Coutures, Paris 1685, vermehrt von Rondel, Haag 1686. Batteux, Paris 1758, deutsch (von Joh. Gottfr. Bremer), Mitau 1774, Halberst. 1792. Garve bei seiner Übers. der arist. Ethik, Bd. I, Breslau 1798, S. 90–119. E. Platner, Über die stoische und epikureische Erklärung vom Ursprung des Vergnügens, in: Neue Bibl. der schönen Wiss., Bd. 19. M. Guyau, La morale d'Épicure et ses rapports avec les doctrines contemporaines, Paris 1878, 3. éd. 1886. P. v. Gizycki, s. oben S. 157*. J. Watson, Epicurus, in des Verf. Hedonistic theories from Aristippus to Spencer, Glasgow. London. New York 1895. A. Falchi, Il pensiero giuridico d'Epicuro, Sassari 1902. V. Brochard, La théorie du plaisir d'après Épicure, Journal des savants 1904, 156 ff. 205 ff. 284 ff. Derselbe, La morale d'Épicure, Compte rendu de l'Acad. de sc. mor. et polit. 1905, 635–649 (beide Abhandlungen auch in: Brochard, Études usw. [s. oben S. 12*]). E. Bignone, Il concetto della vita intima nella filosofia di Epicuro, Atene e Roma 11, 305 ff. S. auch E. Bignone unter Cicero. R. Philippson, Die Rechtsphilosophie d. Epikureer, Arch. f. Gesch. d. Philos. 23 (1910), 289–337; 433–446. Über das Verhältnis der epikureischen Ethik zur demokritischen P. Natorp, Die Ethika des Demokritos, S. 127—141. — A. Haas, Über den Einfluß der epikureischen Staats- und Rechtsphilosophie auf die Philosophie des 16. u. 17. Jahrhunderts, Berlin 1896, Diss.

Zu § 64. Die skeptische Schule. Allgemeines. Die ältere Skepsis.

Allgemeines: Zeller, Philos. d. Griech. III 1⁴ S. 494 ff. Susemihl, Gesch. d. griech. Liter. in der Alex. I S. 107 ff. J. R. Thorbecke, Quid inter academicos et scepticos interfuerit, Lugd. Bat. 1821. Norman Maccoll, The Greek Sceptics from Pyrrho to Sextus, Lond. and Cambridge 1869. P. Leander Haas, De philosophorum scepticorum successionibus eorumque usque ad Sext. Empir. scriptis, Würzb. 1875, Diss. Rud. Hirzel, Untersuchungen zu Ciceros

philos. Schriften, 3. T., I. Die verschiedenen Formen des Skeptizismus. 1. Ursprung der Skepsis. a) Ursprung der pyrrhonischen Skepsis. b) Ursprung der akademischen Skepsis. 2. Die weitere Entwicklung der Skepsis. a) Die Entwicklung der pyrrhonischen Skepsis. b) Die Entwicklung der akademischen Skepsis. P. Natorp, Die Erfahrungslehre der Skeptiker und ihr Ursprung, in: Forschungen zur Gesch. des Erkenntnisprobl. S. 127—163. Derselbe, Neue Schriften zur Skepsis des Altertums, Philos. Monatsh. 26 (1890), 61—75. E. Pappenheim, Die Tropen der griech. Skeptiker, Berl. 1885, Pr. Simon Sepp, Pyrrhonische Studien. I. Die philosoph. Richtung des Cornelius Celsus. II. Untersuchungen auf dem Gebiete der Skepsis, Freising 1893 (gelehrte Arbeiten, die manches Haltbare, aber auch manches Fragliche bringen). K. Praechter, Skeptisches bei Lukian, Philol. 51 (1892), 284—293 (vgl. auch Arch. f. Gesch. d. Philos. 11 [1898], 505 ff.). Raoul Richter, Die erkenntnistheoretischen Voraussetzungen des griechischen Skeptizismus, Philos. Studien 20 (1902). 246—299. M. Pohlenz, Das Lebensziel der Skeptiker, Hermes 39 (1904), 15—29 Raoul Richter, Der Skeptizismus in der Philosophie I (behandelt den griechischen Skeptizismus), Leipz. 1904. Albert Goedeckemeyer, Die Geschichte d. griech. Skeptizismus, Leipz. 1905. Fr. Conrad, Die Quellen der älteren pyrrhonischen Skepsis, Danzig 1913, Königsb. Diss. E. Bevan, Stoics and Sceptics, Oxf. 1913.

Pyrron: Joh. Arrhenius, Ups. 1708. G. Ploucquet, Tüb. 1758. J. G. Münch, De notione atque indole scepticismi, nominatim Pyrrhonismi, Altd. 1796. Ch. Waddington, Pyrrhon et le Pyrrhonisme, Mém. lu à l'Acad. d. sc. mor. et pol. en 1876, abgedr. in des Verf. Buch La philos. anc. et la crit. hist. (Paris 1904), S. 260—340. P. Natorp, Ursprung der pyrrhon. Skepsis, in: Forsch. z. Gesch. d. Erkenntnisprobl. im Alt. S. 286—290; Entwickl. d. pyrrhon. Skepsis, ebenda S. 291—302. V. Brochard, Pyrrhon et le scepticisme primitif, Revue philos. 19 (1885), 517—532; derselbe, Les sceptiques grecs, Paris 1887. D. Zimmermann, Darstellung der pyrrh. Philos., Erlangen 1841; Über Ursprung u. Bedeutung der pyrrhon. Philos. ebenda 1843. E. Pappenheim, Der Sitz der Schule der pyrrhon. Skeptiker, Arch. f. Gesch. d. Philos. 1 (1888), 37—52. Fr. Picavet, Un document important pour l'histoire du Pyrrhonisme, Séances et travaux de l'Acad. d. sc. mor. et pol. 130 (1888), 885—891. Derselbe, Explication d'une inscription importante pour l'histoire du Pyrrhonisme, Rev. de philol. 12 (1888), 185 f. Gius. Caldi, Lo scetticismo critico della scuola Pirroniana, Udine 1896.

Pyrronischer Verein: U. v. Wilamowitz-Moellendorff, Antig. v. Kar. (s. S. 20*) S. 290 f.

Timon: Über ihn s. die im Texte § 64 angeführten Fragmentsammlungen von Langheinrich, Wachsmuth und Diels (vgl. über die Sillen bei den Griechen überhaupt Fr. A. Wölke, Warschau 1820, und Fried. Paul, Berlin 1821; die antiken Belege für Gattung u. Namen bei Diels Poët. philos. S. 181 f.); ferner D. Zimmermann, Commentatio qua Timonis Phliasii sillorum reliquiae a Sexto Empirico traditae explanantur, Erlangen 1865, Pr. Arth. Ludwich, De quibusdam Timonis Phliasii fragmentis, Königsberg 1903, Univ.-Schrift. G. Voghera, Timone di Fliunte e la poesia Sillografica, Padova 1904. Derselbe, Postille critiche ad alcuni frammenti dei Silloi di Timone, Riv. d. storia antica N. S. 10, 92—99. H. Richards (zu Tim. bei Diog. Laërt. 3, 7 [fragm. 30 Diels]), Classic. rev. 21 (1907), 197—199.

Zu § 65. Die mittlere und neuere Akademie.

Gesamtdarstellungen und Allgemeines: Zeller, Philos. d. Gr. III 1⁴ S. 507—546; 609—632; 671—699. Susemihl, Gesch. der griech. Liter. in der Alexandrinerzeit I 122 ff. 127 ff.; II 279 ff. Vgl. auch die entsprechenden Partien in Hirzels Dialog. — Fr. Dor. Gerlach, Commentatio exhibens Academicorum iuniorum, imprimis Arcesilae atque Carneadis, de probabilitate disputationes, Gott. 1815. J. Rud. Thorbecke, In dogmaticis oppugnandis numquid inter academicos et scepticos interfuerit, Zwollae Batav. 1820. Ch. Huit, Philosophie des Académiciens, Arcésilas, Carnéade, Philon et Antiochus, L'instruct. publ. 11 (1882), 238—240; 256—258. V. Brochard, Les sceptiques grecs (Paris 1887),

livre II: La nouvelle Académie. L. Credaro, Lo scetticismo degli accademici, 2 voll., Milano 1889, 1893. Theod. Gomperz, Eine Schülerliste der neueren Akademie, Festschrift für Otto Benndorf, 1898, S. 256 ff. Rud. Hirzel, Ursprung der akad. Skepsis, in: Untersuchungen zu Ciceros philos. Schriften, III, S. 22—39, u. Entwickl. der akad. Sk., ebenda S. 149—250. Ch. Waddington, Le scepticisme après Pyrrhon. La nouvelle académie. Énésidème et les nouveaux Pyrrhoniens, in des Verf. Buche La philosophie ancienne et la critique historique S. 356—379.

Arkesilaos: Rich. Brodersen, De Arcesilao philosopho academico, Altonae 1821. Aug. Geffers, De Arcesila, Gött. 1841, Pr. Ch. Huit, Polémique d'Arcésilas contre les Stoiciens, L'instruct. publ. 14 (1885), 414—416, 430 bis 432, 448—450. E. Bickel, Ein Dialog aus d. Akademie d. Arkesilas, Arch. f. Gesch. d. Philos. 17 (1904), 460—479. Über die Stellung des Arkesilaos und des Karneades in dem Kampfe zwischen Philosophie u. Sophistik H. v. Arnim, Leben und Werke des Dio v. Prusa S. 84. 88. H. v. Arnim, Artikel Arkesilaos 19 bei Pauly-Wissowa.

Arkesilaos' nächste Nachfolger: Aug. Geffers, De Arcesilae successoribus, Gött. 1845, Pr. *Lakydes:* R. Hirzel, Hermes 18 (1883), 1—16. H. Usener, Epicurea LXVIII f. Fr. Čáda, Der Akademiker Lakydes, Festschrift f. Jos. Král, Prag 1913, S. 94—106 (böhmisch). *Die Schule zwischen Lakydes und Karneades:* U. v. Wilamowitz-Moellendorff, Hermes 45 (1910), 406—414. *Arkesilaos' Schüler Arideikes:* F. Hiller v. Gärtringen, Bull. de corresp. hellén. 36 (1912), 230 ff.

Karneades: Roulez, Commentatio de Carneade Cyrenaeo philosopho. Annal. Gandav. 1824—1825. Verburg, De C. Romam legato, Amstelod. 1827. C. Gouraud, De C. Academici vita et placitis, Paris 1848, Thèse. C. Martha, Le philosophe C. à Rome, Rev. d. deux mondes 48 (1878), 71—104, wiederabgedr. in d. Verf. Études morales sur l'antiquité, Paris 1883. F. Picavet, Le phénoménisme et le probabilisme dans l'école platonicienne, Carnéade, Rev. philos. de la France et de l'étranger 23 (1887), 378—399, 498—513. A. Döring, Doxographisches z. Lehre vom τέλος, I. Die Carneadea divisio, Zeitschr. f. Philos. u. philos. Krit., N. F. 101 (1893), 165—203. H. Doege, De Carneadis apud Antiochum vestigiis, Exkurs in des Verf. Dissertation: Quae ratio intercedat inter Panaetium et Antiochum Ascalonitam in morali philosophia, Halis Sax. 1896. C. Vick, Quaestiones Carneadeae, Rostock 1901, Diss. (über das Leben und die Schule des K.). Derselbe, Karneades' Kritik der Theologie bei Cicero und Sextus Empiricus, Hermes 37 (1902), 228—248. B. Detmar, K. und Hume, ihre Wahrscheinlichkeitstheorie, Berl. 1910, Diss. H. Mutschmann, Die Stufen der Wahrscheinlichkeit bei K., Rhein. Mus. 66 (1911), 190—198. Zur Bekämpfung des Dogmatismus durch K. vgl. H. Usener, Epicurea S. LXVI ff., und besonders A. Schmekel, Die Philosophie d. mittleren Stoa (s. dort die Stellen im Namenverzeichnis). Zur Sage von der Verfinsterung der Sonne oder des Mondes bei K.' Tode H. Usener, Rhein. Mus. 55 (1900), 286 f. = Kl. Schr. IV S. 307 f. S. auch H. v. Arnim unter Arkesilaos.

Kleitomachos: A. Schmekel, Die Philos. d. mittl. Stoa (s. d. die Stellen im Namenverzeichnis). Mehrfach greift ein die Literatur zu Ciceros philosophischen Schriften (de nat. deor., de div.).

Charmadas: H. v. Arnim, Artikel Charmadas 1 bei Pauly-Wissowa. S. auch W. Kroll oben im Texte.

Philon von Larisa: C. J. Grysar, Die Akademiker Philon und Antiochus, Köln 1849, G.-Pr. C. F. Hermann, Disputatio de Philone Larissaeo, Gott. 1851, disput. altera, ibid. 1855; vgl. Krische, in: Gött. Stud. II, 1845, S. 126—200. P. Hartlich, De exhort. a Graecis Romanisque script. hist. S. 300 ff. Philon sucht als Quelle von Cicero de orat. zu erweisen H. v. Arnim, Leben u. Werke des Dio v. Prusa S. 97—111. Dagegen W. Kroll, s. Antiochos. S. auch A. Schmekel, Die Philos. d. mittl. Stoa S. 385 ff., R. Büttner, Porcius Licinus u. d. literarische Kreis des Q. Lutatius Catulus, Leipz. 1893, S. 144 bis 159, und die Literatur zu Cicero (Academ.).

Antiochos von Askalon: Grysar s. Philon. C. Chappuis, De Antiochi Asc. vita et scriptis, Paris 1854. Rud. Hoyer, De Antiocho Ascalo-

nita, Bonnae 1883, Diss. Henr. Doege, Quae ratio intercedat inter Panaetium et Antiochum etc., s. oben unter Karneades. W. Kroll, Studien über Ciceros Schrift De oratore, Rhein. Mus. 58 (1903), 552—597 (erweist A. als Quelle der ciceronischen Schrift). H. Strache, De Arii Didymi in morali philosophia auctoribus, Berlin 1909, Diss. (Antiochos bei Areios Didymos und Albinos). P. Rabbow, Antike Schriften über Seelenheilung und Seelenleitung, Leipzig-Berlin 1914, S. 142 ff. Vgl. auch Krische, Götting. Stud. II, 160—170, Schmekel, Philos. der mittleren Stoa, S. 385 ff., H. v. Arnim, Artikel Antiochos 62 bei Pauly-Wissowa, und die Literatur zu Cicero (de leg., Acad., de fin., Tusc. disp., de nat. deor., de fato).

Varro: L. H. Krahner, Comment. de M. Varrone ex Marciani Capellae satura supplendo, cap. 1: De Varronis philosophia, Friedland 1846. Fr. Bücheler, Bemerkungen über die varron. Satiren, Rhein. Mus. 14 (1859), 419—452 = Kl. Schr. I 169—198. Derselbe, Ein varron. Satirentitel, ebenda 19 (1864), 475 = Kl. Schr. I 508. Derselbe, Über V.s Satiren, ebenda 20 (1865), 401—443 = Kl. Schr. I 534—580. Derselbe, Zu V.s Satiren, ebenda 21 (1866), 308—309 = Kl. Schr. I 612—613. Joh. Vahlen, Zeitschr. f. d. österr. Gymn. 12 (1861) = Ges. philol. Schr. I 528 f.; Rhein. Mus. 18 (1863), 319 = Ges. philol. Schr. I 528. H. Kettner, Varronische Studien, Halle 1865. P. Glaesser, De Varronianae doctrinae apud Plutarchum vestigiis, Leipz. 1881, Diss. V. Henry, De sermonis humani origine et natura M. Terentius Varro quid senserit, Paris 1883, Thesis = Mém. d. la Soc. d. sc. de l'agric. et d. arts de Lille, ser. 4, 12, S. 1—94. G. Knaack, Menipp und Varro, Hermes 18 (1883), 148—150. U. v. Wilamowitz-Moellendorff, Varro, Cato de educ. lib. ap. Macrob. 3, 6, 5, in: Coniectanea, Ind. schol. aest., Gott. 1884. Erdmann Schwarz, De M. Terentii Varronis apud sanctos patres vestigiis cap. duo, Jahrbb. f. klass. Philol. Suppl. 16 (1888), 405—499 (Varro bei Tertullian u. Augustin). F. Leo, Varro und die Satire, Hermes 24 (1889), 67—84 (Beziehungen Varros zu Menippos). E. Norden, In Varronis saturas Menippeas observationes selectae, Jahrbb. f. klass. Philol. Suppl. 18 (1892), 265—352 (vgl. u. a. den Abschnitt über die kynisch-stoische Opposition gegen die Athletik S. 298 ff.). Derselbe, Varroniana II, Rhein. Mus. 48 (1893), 529 ff. (Abhängigkeit von Poseidonios, vgl. S. 541 ff.). Derselbe, D. varron. Satura Prometheus, ein Kap. aus d. Lehre v. d. *πρόνοια*, Beitr. z. Gesch. d. griech. Ph., im 19. Supplem. d. Jahrbb. f. kl. Philol. (1893), 428—439. E. Wendling, Zu Posidon. u. Varro, Hermes 28 (1893), 335—353 (Abhängigkeit von Poseidonios). A. Gercke, Varros Satire Andabatae, Hermes 28 (1893), 135—138. A. Döring, Doxographisches zur Lehre v. *τέλος*: II 6: Varro, Zeitschr. f. Philos. u. philos. Krit. N. F. 101 (1893), 165 ff. R. Agahd, Quaestiones Varronianae, in der Einleitung zu seiner Ausgabe der Bücher 1. 14. 15. 16 der Antiqu. rer. div., Jahrbb. f. klass. Philol. Supplem. 24 (1898), 1—220, 367—381 (Poseidonios Quelle Varros). E. Oder, Ein angebl. Bruchstück Demokrits über die Entdeckung unterirdischer Quellen, Philologus Suppl. 7 (1898), 231—384 (vgl. hier 310. 363. Varro Brücke zwischen Poseidonios einer-, Plinius und Vitruv andererseits). R. Reitzenstein, M. Terentius Varro und Johannes Mauropus von Euchaita. Eine Studie zur Gesch. d. Sprachwissenschaft, Leipzig 1901. W. M. Lindsay, Rhein. Mus. 57 (1902), 197 (Menipp. Satiren Varros Quelle des Nonius Marcellus). H. Peter, Rhein. Mus. 57 (1902), 235 ff. (Varros Verhältnis zum Pythagoreismus). O. Hense, Eine Menippea des Varro, Rhein. Mus. 61 (1906), 1—18. O. Hempel, De Varronis rerum rusticarum auctoribus quaestiones selectae, Leipz. 1908, Diss. (berührt u. a. Varros Verhältnis zu Archelaos, Xenophon, Aristoteles, Theophrast). L. Sontheimer, Vitruvius und seine Zeit, Tüb. 1908, Diss. W. Poppe, Vitruvs Quellen im zweiten Buche de architectura, Kiel 1909, Diss. (zu den beiden letztgenannten Arbeiten, die sich auch mit dem Verhältnis Vitruvs zu Varro beschäftigen, s. H. Degering, Berl. philol. Wochenschr. 1912, 581 ff.). G. Zottoli, Boll. di filol. class. 16 (1910), 185 f. (zur *Ταφὴ Μενίππου* p. 222 Riese). Fr. Pfister, Philol. 69 (1910), 423, 1 (vier Arten der Divination zusammenhängend mit den vier Elementen nach V.). W. B. Anderson, Class. quart. 5 (1911), 181 (Sat. Menipp.). K. Praechter, Eine Stelle V.s zur Zahlentheorie, Hermes 46 (1911), 407—413. A. Gianola, Pitagora e le sue dottrine negli scrittori lat. del primo sec. a. C.: 1. Framm. d. dottr. d. P. desunti dalle opere di M. Ter. V., Estr. d'Ultra 1911. K. Mras, V.s menippeische Satiren u. d. Philosophie, Neue Jahrb. f. d. klass. Altert. usw.

33 (1914), 390–420. Vgl. auch H. Diels, Doxogr. Gr. (s. dort d. Index unter Varro), A. Schmekel, D. Philos. d. mittl. Stoa (s. dort das Namenverzeichnis), R. Hirzel, D. Dialog (I S. 436 ff. V.s menippische Satiren. Für Weiteres s. das Register des Werkes). J. Geffcken, Kynika (s. dort d. Register), und in der oben S. 40* genannten Abhandlung. V.s etymolog. Theorie: Muller, De veter. impr. Roman. stud. etymol. S. 115 ff. Zu V.s Zahlenlehre s. auch G. Borghorst, De Anatolii fontibus, Berl. Diss. 1905, S. 45—55. — Die unter Varros Namen gehenden Sentenzen behandeln P. Germann, Die sog. Sententiae Varronis, Paderborn 1910 (Stud. z. Gesch. u. Kultur d. Altertums III 6), C. Weyman, Rhein. Mus. 70 (1915), 154 (Sentenz 45 augustinisch-scholastisch). K. Fries s. zu § 85 Favonius Eulogius.

***Cicero**: Jahresberichte* s. oben S. 23* f.

Allgemeines: Ciceros Stellung zu Philosophen und Philosophenschulen. Sein philosophisches Bekenntnis. Cicero als Berichterstatter über philosophische Systeme und als Förderer philosophischer Studien in Rom. Seine philosophischen Schriften und ihre Quellen im allgemeinen. Terminologisches und Stilistisches. Ciceros rhetorische Lehren in ihrer Beziehung zur Philosophie. Nachwirkung seiner philosophischen Schriftstellerei im allgemeinen bei Späteren (Nachwirkung der einzelnen Schriften s. unter diesen):

Neben den Einleitungen und Anmerkungen von Herausgebern philosophischer Schriften Ciceros, wie Madvig usw., und neben älteren Arbeiten, wie Chr. Meiners, Orat. de philos. Ciceronis eiusque in universam philos. meritis, in: Verm. philos. Schriften, Bd. I, 1775, S. 274 ff., H. C. F. Hülsemann, De indole philosophica Ciceronis, Lüneb. 1799, Gedikes Zusammenstellung der auf die Geschichte der Philosophie bezüglichen Stellen des Cicero, Berlin 1782, 1801, 1814 (s. oben S. 18), die noch mehr für die Charakteristik der ciceronischen Auffassung als für die Geschichte der älteren Philosophie selbst Wert hat, ferner neben Krisches Forschungen, Göttingen 1840, und Ritters ausführlicher Darstellung der Philosophie des Cicero in seiner Geschichte der Philosophie IV, S. 106—176, sowie derjenigen Zellers, III 1⁴ S. 672—692, seien hier noch besonders erwähnt: J. F. Herbart, Über die Philosophie des Cicero, gelesen 1811, abgedruckt in den Werken, Bd. 12, S. 167—182. Raph. Kühner, M. Tullii Ciceronis in philosophiam eiusque partes merita, Hamb. 1825. J. A. C. van Heusde, M. Tullius Cicero φιλοπλάτων, Traj. ad Rhen. 1836. M. M. v. Baumhauer, De Aristotelis vi in Cic. scriptis, Ultraj. 1841. Legeay, M. Tullius Cicero philosophiae historicus, Lugd. Bat. 1846. H. Ritter, Bemerk. zu Cic. Tusc. 1, 10, 22, ein Beitrag zu den Untersuchungen über C.s Bekanntschaft mit der aristotelischen Philosophie, Zerbst 1846. A. Desjardins, De scientia civili apud Cic., Beauvais 1857. Burmeister, Cic. als Neu-Akademiker, Oldenburg 1860, G.-Pr. W. Thomas, De Aristotelis ἐξωτερικοῖς λόγοις deque Ciceronis Aristotelio more, Gött. 1860. C. M. Bernhardt, De Cicerone Graecae philosophiae interprete, Berlin 1865, Progr. des Fr.-Wilh.-Gymn. Hugo Jentsch, Aristotelis ex arte rhetorica quaeritur quid habeat Cicero, Berol. 1866, Diss. Derselbe, De Aristotele Ciceronis in rhetorica auctore, Pars I. II., Guben 1874. 1875, G.-Pr. G. Barzellotti, Delle dottrine filosofiche nei libri di Cicerone, Firenze 1867. J. Walter, De an. immort. quae praec. Cic. trad., Prag 1867. K. Hartfelder, De Cic. Epicureae doctrinae interprete, Heidelb. 1875, Diss. Gloël, Über Ciceros Studium des Platon, Magdeb. 1876, Pr. M. Brasch, Cicero als philos. Schriftsteller, in: Brasch, D. Klassiker d. Philos. I, Leipz. o. J., S. 346 bis 403. Rud. Hirzel, Untersuchungen zu Ciceros philosophischen Schriften, Lpz. 1877—1883 (über die Teile des Werkes s. unten bei De nat. deor., De fin., De off., Acad. priora, Tusc. disp.). Derselbe, Der Dialog, Lpz. 1895, I S. 457 ff. Jos. Walter, M. Tullii Ciceronis philos. moralis, I, Prag 1878, II—IV, Prag 1879–1882, V, Böhm. Leipa 1883. G. Behncke, De Cic. Epicureorum philosophiae existimatore et iudice, Berl. 1879, Pr. W. Wiegand s. unten S. 171* zu De nat. deor. P. Ewald, Der Einfluß der stoisch-ciceronianischen Moral auf die Darstellung der Ethik bei Ambrosius, Leipzig 1881, Diss. E. Havet, Pourquoi C. a professé la philos. academ., Séances et trav. de l'Acad. d. sc. morales et polit. 121 (1884), 660–671. F. Gnesotto, Della difficoltà di poter giudicare del merito di C. come scrittore di filosofia, Atti e mem. d. Accad. di sc., lett. ed arti in Padova 1884/85, nuov. ser. 1, 74—77. C. Thiaucourt, Essai

sur les traités philosophiques de Cicéron et leurs sources grecques, Par. 1885. Fr. Saltzmann, Über Ciceros Kenntnis der platonischen Schriften. Nebst einer Untersuchung über die Quellen des 1. Buchs der Tuscul., Cleve 1885. 1886, Pr. W. Kahl, Demokritstudien, I. Demokrit in C.s philos. Schrift., Diedenhofen 1889, Pr. C. Giambelli, Appunti sulle fonti delle opere filosofiche di C., Riv. d. filol. 16 (1888). 430—444, 552—563; 17 (1889), 116–134, 222–246. M. Morlais, Les doctrines morales de C., in d. Verf. Études morales sur les grands écrivains latins, 2. éd., Lyon 1889. L. Credaro, Quale uso C. abbia fatto delle fonti filosofiche greche, Riv. ital. d. filos. 4 (1889), 285—292. Mme Jules Favre, La morale de Cicéron, Paris 1890. O. Weißenfels, Einleit. in d. Schriftstellerei C.s und in die alte Philosophie, Leipz. 1891. Fr. Smrčka, Quae M. Tull. Cic. de philosophia merita sibi paraverit, Pisecae 1892. A. Desjardins, Les devoirs. Essai sur la morale de C., 2. éd., Paris 1893. S. Sepp, Änesidem bei C., in d. Verf. Pyrrhonischen Studien, Freising 1893. G. Stoerling, Quaestiones Ciceronianae ad religionem spectantes, Jena 1894, Diss. J. Kržanić, De M. Tull. Cic. philosophiae studiis, Oeniponte 1896. J. Masson, Cicero on the Epicurean gods, Class. rev. 16 (1902), 277—281. C. Thiaucourt, Les traités de philosophie religieuse et les opuscules philosophiques de Cicéron, Paris 1902 (Universitätsschr. v. Nancy). B. Barthel, Über die Benutzung d. philosophischen Schriften C.s durch Lactanz I, Strehlen 1903, Pr. C. Thiaucourt, Les premiers apologistes chrétiens à Rome et les traités philos. de C., Rev. d. cours et conférences, Paris 1904 (s. auch Rev. de l'instr. publ. en Belg. 53 [1910], 2—18). W. Kroll, Cicero und die Rhetorik, Neue Jahrb. f. d. klass. Altert. usw. 11 (1903), 681—689 (von Wichtigkeit auch für Ciceros Verhältnis zu griech. Philosophen [Antiochos von Askalon Quelle Ciceros]). Fr. Cauer, C.s politisches Denken, Berlin 1903 (darin über C.s philosophisches Ideal). A. Degert, Les idées morales de Cicéron, Paris 1907. L. Laurand, De Ciceronis studiis rhetoricis, Paris 1907, Thèse. C. Atzert, De Cicerone interprete Graecorum, Gott. 1908, Diss. B. Jansen, C. als Philosoph, Philos. Jahrb. 22 (1909), 359—377. Kath. C. Reiley, Studies in the philosophical terminology of Lucr. and C., New York 1909. C. Morawski, De metaphoris Tullianis observationes, Eos 16 (1910), 1—5. Karl Müller, C. als Philosoph, Zug 1911, Pr. Th. Zieliński, C. im Wandel d. Jahrhunderte, 3. Aufl. Leipz. Berl. 1912. H. Ranft, Quaestiones philosophicae ad orationes Ciceronis pertinentes, Leipz. 1912, Diss. Fr. Feßler, Benutzung d. philos. Schriften C.s durch Lactanz, Leipz. Berl. 1913. C. Cimegotto, Frammenti di dottrine cosmoantropiche degli antichi scrittori nelle opere di M. Tull. Cic., Roma 1913. Rob. Fischer, De usu vocabulorum apud Ciceronem et Senecam Graecae philosophiae interpretes, Freib. i. B. 1914, Diss. H. Uri, C. und d. epikureische Philosophie, München 1914, Diss. W. Schink, C. als Philosoph, Neue Jahrb. f. d. klass. Altert. usw. u. f. Pädag. 34 (1914), 513—522. L. Gurlitt, Über Quellen zu C.s philos. Schriften (zu epist. ad Att. 12, 6, 2; 13, 39, 2), Philol. 73 (1914), 419—425. — Für die Frage nach den Quellen von Ciceros philosophischen Schriften ist außer Hirzels oben S. 168* genanntem Werke besonders A. Schmekel, Die Philosophie der mittleren Stoa, Berlin 1892, zu berücksichtigen (eingehende Untersuchungen zu de offic., de leg. I, de rep. I—III, Tusc. I, de fato). Über Ciceros Verfahren bei Abfassung seiner philos. Schriften s. auch H. Usener, Epicurea S. LXV ff., über sein Verhältnis zur Placita-Literatur Diels, Dox. Gr. 119 ff. 202 f. 211 f., über seine Beziehungen zu Poseidonios' Protreptikos Gerhäußer, s. unter Poseidonios. Bedenken gegen grundsätzliche Auffassungen der meisten neueren Forscher äußert A. Lörcher, Jahresb. über d. Fortschr. d. kl. Altertumswiss. 162 (1913 II), 2 ff. Als Hilfsmittel für die Erforschung der philosophischen Terminologie Ciceros ist von großem Werte H. Merguet, Lexikon zu den philosophischen Schriften C.s mit Angabe sämtlicher Stellen, 3 Bde., Jena 1887—1894. — Die Literatur über Ciceros Beziehungen zu Lucrez (Usener, Martha, Nettleship, Karsten, Marx, Reitzenstein, Castellani, Leeuwen, Giri, Hendrickson, Merrill, Cocchia, Litchfield, Strong, Münzer) s. S. 159* ff. unter Lucrez. Mehrfach greift in ciceronische Fragen ein die Literatur zu Phaidros, Philodemos (S. 158* f.), Kleitomachos, Philon v. Larisa, Antiochos v. Askalon (S. 166* f.), Panaitios, Poseidonios (S. 176* ff.).

Die einzelnen philosophischen Schriften:

De republica: K. S. Zachariae, Staatswissenschaftl. Betrachtungen üb. C.s wiedergefundenes Werk vom Staate, Heidelberg 1823. H. Usener, Rhein. Mus.

28 (1873), 397 ff. = Kl. Schr. III S. 16 ff. (Abhängigkeit C.s im Somnium Scipionis von Aristot. Protrept., von dem ein Reflex auch de rep. 1, 17, 26—29 vorhanden ist); dazu K Fries, Rhein. Mus. 55 (1900), 22. P. Corssen, De Posidonio Rhod. M. Tullii Cic. in libro I. Tusc. disp. et in Somnio Scipionis auctore, Bonn 1878, Diss. R. J. Schubert, Quos C. in libro I. et II. de republ. auctores secutus esse videatur, Lips. 1883, Würzb. Diss. C. Wachsmuth, Zu C.s Schrift de rep., Leipz. Stud. z. klass. Philol. 11 (1889), 197—206. L. Ziehen, Ad Cic. de rep. libri 2. § 18., in: Schedae philol. H. Usener a sodal. semin. reg. Bonn. obl., Bonnae 1891, S. 138—144. S. Brandt, Ad Cic. de rep. libros adnotationes, Festschr. z. 350jähr. Jubelf. d. Gymn., Heidelb. 1896. H. Usener, Rhein. Mus. 56 (1901), 312 f. = Kl. Schr. II S. 317 f. A. Beltrami, Il Sogno di Scipione di M. Tullio Cicerone e le sue imitazioni nella letteratura italiana, Comm. del Ateneo di Brescia 1901. C. Pascal, Di una fonte greca del „Somnium Scipionis" di Cicerone, Rend. d. Acc. d. arch., lett. e belle arti di Napoli 1902. W. Volkmann, Die Harmonie d. Sphären in C.s Traum d. Scipio, 85. Jahresber. d. Schles. Gesellsch. f. vaterl. Kultur, 4. Abt., Breslau 1908. A. W. van Buren, in: Supplem. papers of the Amer. school of classical studies in Rome, vol. 2, New York, London 1908 (Umschrift d. Palimpsestes von Cic. d. rep.); dazu Th. Stangl, Woch. f. klass. Philol. 1908, 1201 ff. F. Boll, Philol. 69 (1910), 170 ff. (zu Somn. Scip. § 17; Cic. Quelle d. Firmicus Maternus). N. Terzaghi, Boll. di filol. class. 18 (1911), 55—58 (zu de rep. 4, 11). Giov. Galbiati, Inquiritur in M. Tullii Ciceronis librorum qui manserunt De rep. et De leg. fontes, Classici e Neolatini 1911, 203—210; 275—338. Derselbe, De M. Tullii Cic. in libris de rep. et de leg. fontibus, Augustae Praetoriae 1913. H. Skassis, Quo tempore scripti et editi fuerint libri de republica, Athen 1915. K. Ziegler, Zu C. de republ., Hermes 51 (1916), 261 ff. Für d. Somnium Scipionis kommt auch die unten zu § 66 anzuführende Literatur über Poseidonios' Einfluß auf die religiösen Anschauungen der hellenistischen Welt in Betracht. S. auch P. Corssen S. 171* unter den Tusculanen und A. Schmekel oben S. 169*.

De legibus: E. Horrmann, De tempore quo Cic. libros de legibus scripsisse videatur, Detmold 1845, Pr. Eman. Hoffmann, Z. zweiten B. v. Cic. de legibus, Jahrbb. f. klass. Philol. 117 (1878), 709—720. L. Lange, Zum zweiten B. von Cic. de legibus, ebenda 851. J. N. Madvig, De emendandis C. libris de legibus disp., in des Verf. Opusc. acad., Havniae 1887, S. 504—532. Eman. Hoffmann, Zu C. de legibus, Jahrbb. f. klass. Philol. 153 (1896). 421—426. Alfr. Gudeman, Zur Chronologie von Cic. de leg., Berl. philol. Wochenschr. 12 (1892), 930—932. Frid. Boesch, De Aelio et Posidonio Ciceronis in libro de legibus secundo auctoribus, in d. Verf. Diss. De XII tabul. lege a Graecis petita, Gött. 1893. R. Reitzenstein, Die Abfassungszeit d. 1. B. Ciceros de legibus, in: Drei Vermutungen z. Gesch. d. röm. Lit. (aus: Festschr. Theod. Mommsen z. 50jähr. Doktorjub. überr.), Marburg 1893. Joh. Vahlen, Zeitschr. f. d. österr. Gymn. 11 (1860), 1 ff.; 12 (1861), 2 ff.; 19 (1868), 104; Rhein. Mus. 21 (1866), 158 (diese der Kritik u. Erklärung einzelner Stellen gewidmeten Arbeiten auch in des Verf. Ges. philol. Schriften I S. 530—566). Derselbe, Hermes 35 (1900), 135 ff. G. Lazić, De Ciceronis librorum de legibus tempore et libri primi compositione, Karlowitz 1900/01, Pr. Derselbe, De compositione secundi et tertii Ciceronis librorum de legibus, ebenda 1903/4, Pr. Derselbe, Über die Entstehung v. C.s Schrift de legibus, Wien 1912. Th. Bögel, Inhalt u. Zerlegung d. zweiten Buches v. Cic. de legibus, Kreuzburg 1907, Pr. Derselbe, Zum zweiten und dritten Buch v. C.s Schrift de legibus, in *Χάριτες*, Berlin 1911, S. 297—321. Arth. Laudien, Die Komposition u. Quelle v. C.s 1. Buch der Gesetze, Hermes 46 (1911), 108—143. S. Eitrem, Nord. tidskr. f. filol. 4. R. III 55 (zu 2, 24). A. E. Housman, Journ. of philol. 32 (1913), 261 ff. A. Schmekel, Philos. d. mittl. Stoa S. 47 ff. H. v. Arnim, Stoic. vet. fragm. I S. XIX f. S. auch Galbiati unter De republ.

Paradoxa: Morgenstern, Proleg. in Cic. Paradoxa, Dorpat 1819, auch in Seebodes Misc. crit 1 (Hildesheim 1822), 386. O. Heine, Krit. Bemerk. zu Cic. Paradoxa, Philol. 10 (1855), 116—125. J. Ogórek, Quae ratio sit Ciceronis Paradoxis Stoicorum cum Horatii stoicismo satiris epistulisque eius contento I, Lemberg 1901, Pr., II ebenda 1902, Pr.

Academica: A. C. Ranitz, De libr. Cic. Acad. comm., Leipz. 1809 (dazu Acta soc. Lips. 2 [1812], 165). Brandis, Einige Bem. üb. Cic. Acad. und Topica, Rhein. Mus. 3 (1829), 542. Krische, C.s Academica, Gött. Stud. (1845), 126 ff.

C. J. H. Engstrandt, De libris C. Acad., Upsala 1860. H. Diels, De Theophrasti Opinionum apud Ciceronem vestigiis [Acad. prior. 2, 37, 118] in: Doxogr. Gr. S. 119 ff. R. Hirzel, Unters. z. C.s philos. Schr. III: Acad. priora, Leipz. 1883. C. Thiaucourt, Les Académiques de Ciceron et le Contra Academicos de Saint Augustin, in: Mélanges Boissier, Paris 1903. L. Delaruelle, Rev. de philol. 36 (1912), 299 (Textkrit.). A. Lörcher, Das Fremde u. das Eigene in C.s Büchern de finibus bonorum et malorum u. den Academica, Halle a. S. 1911.

De finibus bonorum et malorum: R. Hirzel, Untersuchungen zu Ciceros philosophischen Schriften II: De finibus, Leipzig 1882. Hoyer, De Antiocho Ascal. (s. oben S. 166* f.), S. 1 ff. C. Giambelli, Gli studi Aristotelici e la dottrina d'Antioco nel de finibus, Riv. di filol. 19 (1891), 242–276; 397–426; 20 (1892), 282–299; 465–488; auch separat Turin 1892. Dazu P. Wendland, Berlin. philolog. Wochenschr. 1893, 1383. M. Schneidewin, Studien zu C.s philosophischen Schriften. Ein zusammenfassender und textkritischer Rückblick auf C.s Beurteilung d. epikureischen Ethik in seinem zweiten Buche de finibus, Hameln 1893, Pr. A. Hefter, Hauseritne Seneca in dialogo secundo e Ciceronis de finibus tertio et Tuscul. disp. quinto libro quaeritur, St. Paul 1902, Pr. J. Klaussen, De Cicerone et Torquato Epicureo, in: Beitr. z. klass. Philol. Alfr. Schöne dargebr., Kiel 1903 (über d. Verh. v. Cic. de fin. 1, 29–71 und 2, 18–118 zu der griech. Vorlage). G. Rodier, Rev. de philol. 31 (1907), 202. H. Bignone, Qua fide quibusque fontibus instructus moralem Epicuri philosophiam interpretatus sit Cicero in primo de finibus libro, Riv. d. filol. 37 (1909), 54–84. Dagegen R. Philippson, Zu C.s erstem Buche de finibus, Rhein. Mus. 66 (1911), 231–236. A. Lörcher s. Academica. J. Mac Innes, Class. quart. 5 (1911), 98 ff. (zu 2, 17, 56). A. Gandiglio, Atene e Roma 14, 346 (zu 4, 26, 72). A. E. Housman s. De legibus. H. v. Arnim, Stoic. vet. fragm. I S. XXVIII f. H. Strache, De Arii Didymi in morali philos. auct., Berl. Diss. 1909, S. 79 f. (Poseidonisches im 3. Buche).

Tusculanae disputationes: H. Ritter s. o. O. Heine, De fontibus Tusc. disp., Weimar 1863, Pr. (s. auch die Einl. z. d. Verf. Ausg. d. Tusc.). G. Zietschmann, De Tusc. disput. fontibus, Halle 1868, Diss. P. Corssen, De Posidonio Rhodio M. Tullii Ciceronis in libro I. Tusc. disp. et in Somnio Scipionis auctore, Bonn 1878, Diss. Derselbe, C.s Quelle f. d. erste B. d. Tusculanen, Rhein. Mus. 36 (1881), 506–523. H. Diels, Doxogr. Gr. S. 202 f. Derselbe, Zu Cic. Tusc. 1, 19. 43, Rhein. Mus. 34 (1879), 487–491. R. Hirzel, Unters. z. C.s philos. Schr. III: . . . Tusc. disp., Leipz. 1883. P. H. Poppelreuter, Quae ratio intercedat inter Posidonii περὶ παθῶν πραγματείας et Tusc. disp. Ciceronis, Bonn 1883, Diss. Fr. Saltzmann s. o. S. 169*. L. Reinhardt, Nachlese zur Frage nach den Quellen C.s im ersten B. der Tusculanen, Jahrbb. f. klass. Philol. 153 (1896), 473–485. R. Rubrichi, Riv d. filol. 33 (1905), 568–576. E. Meyer, Gymnasium 1906, 435–438. H. Deiter, Philol. 65 (1906), 319 (zu 1, 25, 60; 5, 11, 33; 5, 21, 61). P. H. Damsté, Mnemos. N. S. 34 (1906), 58. M. Pohlenz, D. dritte u. vierte B. d. Tusculanen, Hermes 41 (1906), 321–355. Derselbe, Das zweite B. d. Tusculanen, ebenda 44 (1909), 23–41. Derselbe, De Ciceronis Tusc. disp., Gött. 1909, Pr. Derselbe, Die Personenbezeichnungen in C.s Tusculanen, Hermes 46 (1911), 627–629. A. C. Clark, A Bodleian fragm. of Cic. Tusc. quaest., Mélanges Chatelain, Paris 1910, S. 169–173. S. Linde, Ad Platonem et Ciceronem, Eranos (Act. philol. Suec.) 12 (1912), 175 ff. (zu Tusc. 3, 66). J. E. Granrud, Class. journ. 7 (1911/12), 212 f. (zu 2, 27. 56). P. Corssen, In Cic. Tusc. 2, 60 et De rep. 1, 9, Berl. phil. Woch. 1914, 29 f. S. auch Car. Buresch, Consol. a Graecis Romanisque script. hist. crit. S. 95 ff. A. Schmekel, Philos. d. mittl. Stoa S. 132 ff. H. v. Arnim, Stoic. vet. fragm. I S. XX ff. P. Rabbow, Antike Schriften über Seelenheilung u. Seelenleitung I, Leipzig Berlin 1914, S. 142 ff. (zu B. 3 u. 4). A. Hefter s. zu De finibus.

De natura deorum: B. Lengnick, Ad emendandos explicandosque Ciceronis libros de nat. deor. quid ex Philodemi scriptione περὶ εὐσεβείας redundet, Halle 1871, Diss. Rud. Hirzel, Unters. z. Ciceros philos. Schr. I: De nat. deor., Leipz. 1877. P. Schwenke, Über C.s Quellen in d. Büchern de nat. deor., Jahrbb. f. klass. Philol. 119 (1879), 49–66; 129–142. Derselbe, Zu C. de nat. deor., ebenda 125 (1882), 613–633. W. Wiegand, Ährenlese der Kritik u. Erklär. d. drei Bücher C.s de nat. deor., nebst einem Nachwort über dessen Verdienste

um die Philosophie überhaupt, Zeitschr. f. Philos. u. philos. Krit. N. F. 79 (1881), 211–226. A. Goethe (zum Texte), Jahrbb. f. klass. Philol. 129 (1884), 30–34; 133 (1886), 137–138; 137 (1888), 481–482. Leop. Reinhardt, Die Quellen v Cic.s Schr. de deor. nat., Breslau 1888 (Breslauer philol. Abh. 3, 2). O. Dieckhoff, De Ciceronis libris de nat. deor. recensendis, Gott. 1895. J. Gaßner, M. Tullii Ciceronis libr. de nat. deor. argumentum explicatur, Salzb. 1896, Pr. R. Hoyer, Quellenstudien z. C.s Büchern de nat. deor., de div., de fato, Rhein. Mus. 53 (1898), 37–65 F. Kotek, Anklänge an C.s de nat. deor. bei Minucius Felix und Tertullian, Wien 1901, Pr. C. Vick, Karneades' Kritik d. Theologie bei Cicero und Sextus Empiricus, Hermes 37 (1902), 228–248. A. Gianola, De compositione et fontibus C. libror. qui sunt de nat. deor., Bologna 1904. Fr. Stabile, In M. Tullii Ciceronis de nat. deor. 1 c. 1–3, Neapel 1904. M. L. Earle, Proceed. of the Amer. philol. assoc. 34, 35 (zu de nat. deor. I). H. Deiter, Philol. 65 (1906), 318 f. (zu 2, 53, 132; 2, 57, 143). P. Cropp, De auctoribus, quos secutus C. in libris de nat. deor. Academicorum novorum theologiam reddidit, Gött. 1909, Diss., Bergedorf b. Hamb. 1909, Pr. J. E. B. Mayor, Class. rev. 24 (1910), 145 (zu 2, 69). J. van Wageningen. Mnem. 39 (1911), 135–140 (zu 1, 25. 26. 80). L. Delaruelle, Rev. d. philol. 36 (1912), 299–308. E. Kagarow (Quelle u. Komposition v. C.s Dialog d. nat. deor., russisch), Russ. Zeitschr. Hermes 1912, 309–312. K. Praechter, Hermes 48 (1913), 315–318 (zu 2, 33, 83). J. A. Kleist, Class. journ. 8, 81 ff. (zu 1, 1). S. auch Einleitung u. Kommentar d. Ausgabe von J. B. Mayor, ferner zu B. 1 H. Diels, Doxogr. Gr. S. 121 ff., Sitz. d. Berl. Akad. 1893, 116, zu B. 2 H. Usener, Epicurea S. LXVII f., dem H. v. Arnim, Stoic. vet. fragm. I S. XXX beistimmt, P. Wendland, Posidonius' Werk *Περὶ θεῶν*, Arch. f. Gesch. d. Philos. 1 (1888), 200–210, Philos Schr. üb. d. Vorsehung, Berlin 1892, S. 84 Anm. 1, H. Diels, Elementum, Leipzig 1899, S. 2 ff. 12, Sh. O. Dickerman, Some Stock Illustr. (oben S. 31* unter IV), S. 127.

Cato maior de senectute: P. J. van der Ton, Cato maior explicatur et e Graecis potissimum fontibus illustratur, Löwen 1821 (Annal. acad. Lovan. 3 [1822], 1 ff.). Nassau, Adnotationes in libr. Cic. de sen., Groningen 1829. Gust. Schneider, Das Platonische in §§ 77 u. 78 v. C.s Cato maior, Zeitschr f. d. Gymnasialw. 33 (1879), 689–707. Th. Maurer, D. Abfassungszeit von C.s Cato maior, Jahrbb. f. klass. Philol. 129 (1884), 386–390. K. Meißner, Zu C.s Cato maior, Jahrbb. f. klass. Philol. 131 (1885), 209–220. Bast. Dahl, Zur Handschriftenkunde u. Kritik des ciceron. Cato maior, Forhandlinger i videnskabsselskabet i Christiania Aar 1885. 1886. Aug. Otto, Die Interpolationen in C.s Cato maior, Philol. Abhandl. M. Hertz z. 70. Geb. dargebr., Berl. 1888, 94–104. Alfr. Gercke, Die Handschriften von C.s Cato maior, in d. Verf. Seneca-Studien, Jahrbb. f. klass. Philol. Suppl. 22 (1896), 50–53. L. Havet, Acad. d. inscr. 1901. 1902 (textkritisch). Derselbe, Les lignes transposées du Cato Maior, Journ. d. sav. 1902, 370–382; 401–412. M. L. Earle, Ad Ciceronis Catonem Maiorem, Rev. d. philol. 28 (1904), 123 f. A. Außerer, De clausulis Minucianis et de Ciceronianis quae quidem inveniuntur in libello de senectute, Innsbruck 1906 (Commentat. Aenipont. I). Kath. Allen, The date of Cicero's Cato maior de senectute, Am. journ. of philol. 28 (1907), 297–300. G. R. Throop, A new ms. of Ciceros de senectute, Class. philol. 3 (1908), 285–302. Derselbe (zu §§ 10. 37), ebenda 6 (1911), 483. E. Stettner, Cato maior, eine politische Tendenzschrift, Zeitschr. f. d. österr. Gymn. 61 (1910), 684–698; 865–877. M. E. Hirst, Class. rev. 24 (1910), 50 (zu 16, 56). Joh. Schröter, De Ciceronis Catone maiore, Weidae Thuringorum 1911, Leipziger Diss. Car. Simbeck, De Ciceronis Catone maiore, München 1911, Diss., Kempten 1912, Pr.; vollständig in Simbecks Ausgabe des Cato maior. H. Kroeger, De Ciceronis in Catone maiore auctoribus, Rostochii 1912, Diss. S. auch Sh. O. Dickerman, Some Stock Illustr. (oben S. 31* unter IV), S. 126 f. (Quelle von §§ 52 f.). Fr. Wilhelm, Die Schrift des Juncus *περὶ γήρως* und ihr Verhältnis zu Ciceros Cato maior, Breslau 1911, Pr.

De divinatione: J. Vahlen, Rhein. Mus. 27 (1872), 186 = Ges. philol. Schr. I S. 573 f. (zu 1, 19, 36; 2, 28, 62). Th. Schiche, De fontibus librorum Ciceronis qui sunt de divinatione, Jena 1875, Diss. F. Zöchbauer, Zu Ciceros Büchern de divinatione, Hernals 1877. 1878, Pr. K. Hartfelder, Die Quellen von C.s zwei Büchern De divinatione, Freib. i. B. 1878, Pr. Vald. Thoresen, In Cic. de divin. libr. comm. crit., Nord. tidskr. for filol., 3. raekke 2 (1893–1894), 24–43.

R. Hoyer s. zu De nat. deor. R. Durand, La date du De divinatione, in: Mélanges Boissier, Paris 1903. D. Heeringa, Quaestiones ad Ciceronis de divinatione libros duos pertinentes, Groningen 1906, Diss. Derselbe, Noch einmal de divinatione, Philol. 68 (1909), 560—568. H. Deiter, Philol. 65 (1906), 319 (zu 1, 43, 95). Guil. Sander, Quaestiones de Ciceronis libris quos scripsit de divinatione, Gott. 1908, Diss. Fr. Boll, Philol. 69 (1910), 167 ff. (zu 1, 121). L. Delaruelle, Études critiques sur le texte du De divinatione, Rev. de philol. 35 (1911), 231—253. Henr. Skassis, Observ. crit. in quosdam locos primi libri qui est de divinatione, Athen 1915. S. auch Schmekel, Philos. d. mittl. Stoa S. 176, und H. v. Arnim, Stoic. vet. fragm. I S. XXX.

De fato: G. Fonsegrive, Les traités de fato, Annales d. l. Faculté des lettr. d. Bordeaux, 7. année, N. s. 2 (1885), 311—320. A. Gercke (Abhängigkeit von Antiochos von Askalon), Jahrbb. f. klass. Philol. Suppl. 14 (1885), 693. M. Meinecke, De fontibus, quos C. in libello de fato secutus esse videatur, Marienwerder 1887, Pr. W. Stüve, Ad Ciceronis de fato librum observationes variae, Kiel 1895, Diss. R. Hoyer, s. zu De nat. deor. A. Schmekel, Philos. d. mittl. Stoa, S. 155–184. A. Lörcher, De compositione et fonte libri Ciceronis qui est de fato, Halis Sax. 1907, Diss. (Diss. philol. Hal 17, 4). S. auch M. Pohlenz, Berl. philol. Wochenschr. 1910, 327—329. Henr. Skassis, Adnot. crit. ad Cic. libr. qui de fato inscr., Athen 1915.

Timaeus: C. F. Hermann, De interpretatione Timaei dialogi a Cicerone relicta, Gött. 1842, Pr. Fr. Hochdanz, Quaestiones crit. in Timaeum Ciceronis e Platone transcriptum, Nordhausen 1880, Pr. C. Fries, Unters. z. Cic. Timaeus, Rhein. Mus. 54 (1899), 555—592; 55 (1900), 18—54. Derselbe, Zu C.s Timaeus, Wochenschr. f. klass. Philol. 1901, 246—252. Derselbe, Zum ciceronischen Timäusfragment, ebenda 1903, 1075—1077. A. Engelbrecht, Zu C.s Übersetzung aus dem platon. Timäus, Wiener Studien 34 (1912), 216–226. C. Atzert, De Cicerone interprete Graecorum, Gött. 1908, Diss., Kap. 2: De Timaeo.

Laelius: K. F. W. Müller, Zu C.s Laelius, Zeitschr. f. d. Gymnasialw. 33 (1879), 14—24; 34 (1880), 612–617. Edm. Weißenborn, Gedankengang u. Gliederung von C.s Laelius, Mühlhausen 1882, Pr. K. Meißner, Zu C.s Laelius, Jahrbb. f. klass. Philol. 135 (1887), 545—557. C. Marchesi, Giorn. storico della letter. lat. vol. 43 (zur Überlieferungsgeschichte). W. Fox, Neue philol. Rundschau 1904, 289–293 (z. handschr. Überlieferung). Maxim. Hoppe, De M. Tullii Ciceronis Laelii fontibus, Vratisl. 1912, Diss. Salv. Sabbadini, De Socratica philosophia a Cicerone in Laelio adhibita dissertatio, Tergesti 1912. J. Blum, De compositione numerosa dialogi Ciceronis de amicitia, Innsbruck 1913 (Comment. Aenipont.). Vgl. auch R. Fr. Braxator, Quid in conscribendo Ciceronis Laelio valuerint Aristotelis Ethicon Nicomacheorum de amicitia libri, Halle 1871, Diss., Gust. Heylbut, De Theophrasti libris περὶ φιλίας, Bonn 1876, Diss., Gottfr. Bohnenblust, Beiträge z. Topos περὶ φιλίας, Berlin 1905, Berner. Diss., M. Pohlenz, Berl. philol. Wochenschr. 1906, 1391 f.; 1913, 1351 ff., Fel. Scheuerpflug, Quaestiones Laelianae, Weidae Thuring. 1914, Jenaer Diss.

De officiis: Chr. Garve, Anmerkungen u. Abhandlungen z. seiner Übers. von De off., Breslau 1783, 6. Ausg. 1819. F. Hasler, Über d. Verhältnis d. heidnischen u. christl. Ethik auf Grund einer Vergleichung d. ciceron. Buches De officiis mit dem gleichnamigen d. heil. Ambrosius, München 1866. R. Hirzel, Unters. zu C.s philos. Schriften II: . . . De officiis, Leipz. 1882. P. Klohe, De Ciceronis librorum de off. fontibus, Greifsw. 1889, Diss. Leop. Reinhardt, Untersuchungen über C.s Offizien (mit einer Einl. üb. d. Mangel an Idealismus b. d. Römern), Öls 1893, Pr. R. Thamin, Saint Ambroise et la morale chrétienne au IV. siècle. Étude comparée des traités „Des devoirs“ de C et de saint Ambroise, Paris 1895, Thèse de Lyon. R. Hoyer, Die Urschrift v. Cic. de officiis I–III, Kreuznach 1898, Pr. A. Gnesotto, Atti e memor d. R. Accad. d. sc., lett. ed arti in Padova N. S. vol. 18, 3; vol. 20, 3. 4; vol. 25, 3; vol. 27, 1 (zur Überlieferung). Derselbe, Contributo alla critica del testo del De off. di Cicerone (libr. I), Padova 1902. Derselbe, Il cod. Crespanese del De off. di C., Padua 1912. Derselbe, Il testo del De off. di Cic. nel cod. di Troyes 552, Padua 1912 (zu dieser Hs. auch Marchesi, Boll. di filol. class. 20, 134—136). A. Grumme, Disposition d. ersten Buches d. Schrift C.s über die Pflichten, Gera 1904, Pr. R. Mollweide, Wiener Studien 27 (1905), 35–61; 28 (1906), 263–282; 29 (1907),

116—129. Ch. Knapp, Amer. journ. of philol. 1907, 59—65 (zu 1, 7. 8). H. Jungblut, Die Arbeitsweise C.s im ersten Buche üb. d. Pflichten, Frankf a. M. 1907, Pr. Derselbe, C. und Panaetius im zweiten Buche üb d. Pflichten, ebenda 1910, Pr. N. Vianello, Boll. di filol. class. 14 (1908), 200 f. (zu 1, 22, 75). A. W. Verrall, Class. rev 23 (1909), 36—40 (zu 3, 11, 48). C. Atzert, Handschriftliches z. Cic. de off., Rhein. Mus. 68 (1913), 419. Derselbe, De C. librorum de off. quibusdam codicibus. 1. De cod. Harl. 2716, Osnabrück 1914, Pr. S. Vassis, Ἀθηνᾶ 16, 230 (zu 1, 22). Ch. Knapp, Amer. journ. of philol. 31, 66 (zu 2, 10). A. Schmekel, Philosophie der mittleren Stoa S. 18—46. Vgl. auch G. Siefert, Plutarchs Schrift περὶ εὐθυμίας, Naumburg a. S. 1908, Pr. von Pforta, S. 43 ff.

Consolatio: Frid. Schneider, De Cons. Cic., Breslau 1835, Diss. B. A. Schulz, De Cic. Cons., Greifsw. 1860. K. Halm, Beiträge zur Berichtigung u. Ergänzung der ciceron. Fragmente, Sitz. d. Münchener Akad. 2 (1862), 1 ff. K. Schenkl, Zu C.s Cons., Wiener Studien 16 (1894), 38—46. C. Corssen, Rhein. Mus. 36 (1881), 520 ff. (C. abhängig von Poseidonios). Hirzel, Unters. zu C.s philos. Schr. III, S. 353 (Krantor Quelle; s. auch Schmekel, Philos. d. mittler. Stoa S. 150 ff.). K. Buresch, Consolationum a Graecis Romanisque script. hist. crit., S. 47 ff. 97 ff. Schmekel a. a. O. S. 152 f. S. auch Pohlenz zu den Tusc. disput. (S. 171*). — Über die in der Renaissancezeit auf C.s Namen gefälschte Consolatio handeln R. Ellis, On the ps.-cicer. Cons., Class. rev. 7 (1893), 197, Evan T. Sage, The ps.-cicer. Cons., Chicago 1910, Diss. d. Rockfeller-Universität.

Hortensius: I. Bywater, On a lost dialogue of Aristotle, Journ. of philol. 2 (1869) 55—69. H. Usener, Rhein. Mus. 28 (1873), 395 ff. = Kl. Schr. III S. 13 ff. R. Hirzel, Über den Protreptikos des Aristoteles, Hermes 10 (1876), 61—100. 256. H. Diels, Zu Aristoteles' Protreptikos u. C.s Hortensius, Arch. f. Gesch. d. Philos. 1 (1888), 477—497. O. Plasberg, De M. Tullii Ciceronis Hortensio dialogo, Berlin 1892, Diss. Dazu H. Usener, Gött. gel. Anz. 1892, 377—389 = Kl. Schr. II S. 353-365. Th. Stangl, Zu C.s Dialog Hortensius, Jahrbb. f. klass. Philol. 147 (1892), 224. P. Hartlich, De exhort. a Graecis Romanisque cript. hist. S. 240 ff. 291 ff. W. Gerhäußer, D. Protrept. d. Poseidonios, s. dort das Stellenregister. R. Dienel, Zu C.s Hortensius, Wien 1912, 1913, 1914, Pr. Derselbe, C.s Hortensius und S. Augustins De beata vita, Wien 1914, Pr. Verhältnis von Augustin contra Acad. zu C.s Hortensius: D. Ohlmann, De S. Aug. dial. in Cass. scriptis, Straßb. 1897, Diss. P. Drewnick, De Aug. contra Acad. libris III, Breslau 1913, Diss. (dazu R. Philippson, Berl. philol. Woch. 1915, 1366 ff.). — S. auch E. Badstübner, Beitr. z. Erkl. u. Krit. d. philos. Schr. Senecas, Hamb. 1901, Pr., S. 10.

De gloria: Fr. Schneider, Meletemata in C. de gloria libros, Zeitschr. f. Altertumswiss. 1839 Nr. 28 f. Fr. Osann, Beitr. z. griech. u. röm. Literaturgesch. II, Cassel u. Leipz. 1839, S. 30—34.

De virtutibus: H. Knoellinger, Berl. philol. Wochenschr. 1905, 942. Derselbe, De Cic. de virt. libro, Gießen 1908, Diss., vollständig in d. Ausg. der Fragmente. R. Sabbadini, Il trattato „de virtutibus“ di C., Atene e Roma 12, 2—6.

Oeconomicus: K. Schenkl, Sitz. d. Wiener Akad. 83 (1876), 105. K. Fries, Rhein. Mus. 55 (1900), 51 ff. (Art der Wiedergabe der Fragmente durch Columella). V. Lundström, C.s Übers. v. Xenophons Oikonomikos (schwedisch), Eranos (Act. philol. Suec.) 12 (1912), 1—31. Car. Virck, Cic. qua ratione Xenophontis Oeconomicum latine verterit, Weimar 1914, Berl. Diss.

Protagoras: J. A. C. van Heusde, M. Tull. Cic. φιλοπλάτων (s. o. S. 168*), S. 92. 274. R. Philippson, Ciceroniana . . . II: Die Protagorasübersetzung, Jahrbb. f. klass. Philol. 133 (1886), 423—425.

Laudatio Catonis (Verherrlichung d. stoischen Tugendideals?): Fr. Schneider, De Ciceronis Catone minore, Zeitschr. f. d. Altertumswiss. 1837 Nr. 140 f. C. Göttling, De Ciceronis laud. Catonis et de Caesaris Anticatonibus, Jena 1865 = Opusc. acad., Leipz. 1869, S. 153—166. A. Dyroff, Zu d. Anticatonen d. Cäsar, Rhein. Mus. 50 (1895), 481—484. Derselbe, Cäsars Anticato u. Ciceros Cato, Rhein. Mus. 63 (1908), 587—604.

Die rhetorischen Schriften in ihren Beziehungen zur Philosophie: M. Wallies, De fontibus Topicorum Ciceronis, Berlin 1878, Hallesche Diss. R. Philippson, Ciceroniana I: De inventione, Jahrbb. f. klass. Philol. 133 (1886), 417—423. P. Thielscher, C.s Topik u. Aristoteles, Philol. 67 (1908), 52—67. H. v. Arnim, Leben u Werke des Dio v. Prusa, Berlin 1898, S. 97—111 (sucht Philon von Larisa als Quelle von C. de oratore zu erweisen). W. Kroll, Studien über C.s Schrift de oratore, Rhein. Mus. 58 (1903), 552—597 (verficht gegen v. Arnim mit Glück die Ansicht, daß Antiochos von Askalon C.s Vorbild sei). Derselbe, C. u. die Rhetorik, Neue Jahrb. f. d. klass. Altert. usw. 11 (1903), 681—689. P. Sternkopf, De M. Tullii Ciceronis Partitionibus oratoriis, Münster 1914, Diss. (C. folgt Antiochos v. Askalon).

Beiträge je zu mehreren philosophischen Schriften (soweit nicht schon unter den einzelnen Schriften erwähnt): Joh. Vahlen, Zu C., Zeitschr. f. d. österr. Gymn. 19 (1868), 104; derselbe, Zu C.s philos. Schriften, ebenda 24 (1873), 241—247; beide Arbeiten abgedr. in des Verf. Ges. philol. Schriften I 565—573. Brieger, Beitr. z. Krit. einiger philos. Schriften C.s, Posen 1873, Pr. A. Weidner, Z. Kritik der rhetor. u. philos. Schriften C.s, Philol. 38 (1879), 63—90. Derselbe, Adversaria Tulliana, Dortmund 1885, Pr. W. Friedrich, Zu C.s philos. Schriften, Jahrbb. f. klass. Philol. 127 (1883), 421—434. H. Gilbert, Zu Cic. de off. u. de leg., ebenda 129 (1884), 773—775. Fr. J. Drechsler, Textkrit. Vorschl. z. C., Zeitschr. f. d. österr. Gymn. 37 (1886), 721—726. H. Deiter, Krit. Bem. z. C.s philos. Schriften, Philol. 46 (1888), 174—177; 57 (1898), 346—348; 65 (1906), 318—319. H. Anz, Krit. Bem. z. C.s Cato maior, Paradoxa, Somnium, in: Festschrift z. Feier d. 350jähr. Bestehens d. Gymn. Quedlinburg 1890. Em. Spanoghe, Emendationes Tullianae, Lugd. Bat. 1890. A. Werth, De Ciceronis et Senecae locis aliquot, in: Schedae philol. H. Usener a sodal. semin. reg. Bonn. obl., Bonnae 1891, S. 35—46. J. C. G. Boot, Coniectanea Tulliana, Mnemos. 23 (1895), 199 bis 220. Joh. Vahlen (zu philos. Schriften C.s), Ind. lect. hib., Berol. 1899. S. auch W. M. Lindsay, Rhein. Mus. 57 (1902), 197ff. (philos. Schriften C.s als Quellen d. Nonius Marcellus).

Zu § 66. Die mittlere Stoa (Stoische Schule II. Teil, Fortsetzung zu §§ 55—58). *Jahresberichte* s. o. S. 23* f. *(nacharistotelische Philosophie).*

Die mittlere Stoa im allgemeinen: Hauptwerk: A. Schmekel, Die Philosophie der mittleren Stoa in ihrem geschichtlichen Zusammenhange, Berlin 1892. Äußere Geschichte und System der mittleren Stoa sowie ihr Zusammenhang mit Vergangenheit und Folgezeit sind hier in gründlicher und ergebnisreicher Weise behandelt, auch ihr Einfluß auf die allgemeine Kultur, auf Dichtung, Recht und Fachwissenschaften ins Licht gesetzt. Die eingehende Quellenanalyse bietet insbesondere für Ciceros philosophische Schriften und ihre Beziehungen zur Mittelstoa wichtige Resultate. Den Anregungen dieses verdienstlichen Werkes ist die seitdem durch zahlreiche Einzelforschungen gewonnene Kenntnis der Mittelstoa und ihrer Nachwirkungen zu einem guten Teile zu verdanken. (Otto Wetzstein, Die Wandlungen der stoischen L. unter ihren späteren Vertretern, I u. II, Neu-Strelitz 1892/94, ist wertlos.) Neben Schmekel und Zeller, Philos. d. Gr. III 1⁴ S. 572 ff. sind überall Susemihl, Gesch. d. griech. Liter. in der Alexandrinerzeit II S. 62 ff. und Cichorius, Rhein. Mus. 63 (1908), 197—223 heranzuziehen. Zur Behandlung der Tugend- und Pflichtenlehre in der Mittelstoa L. Radermacher, Rhein. Mus. 60 (1905), 549 ff. Über den in dieser Periode einsetzenden Einfluß des Stoizismus auf die Römer handeln Hollenberg, Lipsiae 1793, P. Montée, Le stoicisme à Rome, Paris 1865, D. Zimmermann, Quae ratio philosophiae Stoicae sit cum religione Romana, Erlangen 1858, Pr., Zeller III 1⁴ S. 550 ff., derselbe, Religion u. Philos. bei den Römern, in: Vortr. u. Abh. 2. Samml. S. 93—135, Schmekel S. 439 ff. (hier S. 454 ff. über die vielbesprochene Frage nach dem Einfluß des Stoizismus auf das römische Recht), E. V. Arnold, Roman Stoicism, Cambridge 1911 (dazu W. Capelle, Berl. philol. Wochenschr. 1913, 395—403). S. auch Wendland, Hellen.-röm. Kult.²˒³ S. 57 ff. 137 ff., sowie die Literatur zu Panaitios, insbesondere Reitzenstein und Wissowa. Beziehungen zwischen Stoizismus und ägyptischer Spekulation: R. Reitzenstein, Zwei religionsgeschichtl. Fragen, II. Schöpfungsmythen und Logoslehre, Straßb. 1901. S. auch die Literatur zu Poseidonios.

Panaitios: C. G. Ludovici, Panaetii iunioris Stoici philosophi vitam et merita in Romanorum cum philosophiam tum iurisprudentiam illustr., Lips. 1734, ausführlicher F. G. van Lynden, Disput. historico-critica de P. Rhodio philos. Stoico, Lugd. Bat. 1802. E. Zeller, Beiträge zur Kenntnis des Stoikers Pan., in: Comment. in honorem Theod. Mommsen, 1877, S. 402–410 = Kl. Schr. I S. 179–190. Aless. Chiappelli, Panezio di Rodi e il suo giudizio sulla autenticita del Fedone, in: Filosofia delle scuole italiane 26 (1882), 223–242. Henr. Doege, Quae ratio intercedat inter Panaetium et Antiochum Ascalonitam in morali philos., Halle 1896, Diss. R. Reitzenstein, Werden und Wesen der Humanität im Altertum, Straßb. 1907 (dazu J. Kaerst, Gesch. d. hellenist. Zeitalters II 1 S. 372 ff.). M. Pohlenz, Das zweite Buch der Tuskulanen, Hermes 44 (1909), 23–40. G. Wissowa, Religion und Kultus der Römer², München 1912, S. 69. Über Panaitios' Einfluß auf Polybios sind R. v. Scala, Die Studien des Polybios, Stuttg. 1890, S. 250 ff. und Susemihl II, S. 81. 96 ff. zu vergleichen. — S. auch v. Mess zu Poseidonios (unter *Plutarch*) und die Literatur zu Cicero (de rep., de leg., Tusc. disp., de divin., Lael., de off.).

Über den Schüler des P. *Q. Aelius Tubero* als Verfasser eines astronomisch-meteorologischen Werkes handelt O. Cunz in: *Στρωματεῖς*, Grazer Festg. zur 50. Versamml. deutscher Philol. u. Schulmänner, Graz 1909, S. 49–57. S. auch Klebs, Artikel Aelius 155 bei Pauly-Wissowa.

Hekaton: S. außer Zeller III 1⁴ S. 590, Schmekel S. 14 f. 290–296, Susemihl II S. 240–242 auch H. v. Arnim, Artikel Hekaton 1 bei Pauly-Wissowa-Kroll.

Dionysios: S. außer Zeller III 1⁴ S. 590, Schmekel S. 16 f. 298–303, Susemihl II 244. 711 f. auch H. v. Arnim, Artikel Dionysios 122 bei Pauly-Wissowa.

Mnesarchos: Zeller III 1⁴ S. 591, Schmekel S. 16. 296 f., Susemihl II S. 238 f.

Poseidonios: Paul Töpelmann, De Pos. Rhodio rerum scriptore, Bonn 1867, Diss. R. Scheppig, De Posidonio Apamensi rerum gentium terrarum scriptore, Berl. 1870. Paul Rusch, De Posidonio Lucreti Cari auctore in carmine de rer. nat. VI., Greifswald 1882, Diss. C. F. Arnold, Untersuchungen über Theophanes von Mytilene u. Pos. von Apamea, Leipz. 1882. O. Apelt, Die stoischen Definitionen der Affekte u. Poseidonios, Jahrbb. f. kl. Philol. 131 (1885), 513–550, aufgenommen in: Beiträge usw., s. oben S. 41*. P. Wendland, Posidonius' Werk *περὶ θεῶν*, Arch. f. Gesch. d. Philos. 1 (1888), 200–210. Sieh auch P. Hartlich, De exhortationum a Graecis Romanisque script. historia et indole, Leipziger Studien 11 (1889), 282 ff. E. Schwartz, Hermes 32 (1897), 561 (P.' Historiographie im Zusammenhange mit seiner ganzen geistigen Richtung). M. Pohlenz, De Posidonii libris *π. παθῶν*, Jahrbb. f. kl. Philol., Supplementbd. 24 (1898), 535–634. E. Martini, Quaestiones Posidonianae, Lpz. 1895, Diss. = Leipz. Stud. 17, 341–401; derselbe, Lucubr. Posidon. spec. I, Philol.-histor. Beitr. C. Wachsmuth zum 60. Geburtst. überr., Leipz. 1897, 155–160; spec. II, Rhein. Mus. 52 (1897), 348–376. F. Schühlein, Studien zu Pos. Rh., Freising 1886. 1891, Pr.; derselbe, Untersuchungen über des Posidonius' Schrift *περὶ Ὠκεανοῦ*, Freising 1900. 1901, Pr.; Erlangen 1902, Diss. H. Diels, Elementum, Leipzig 1899, S. 10 f. (Berossos' Theorie der Mondphasen und verwandte Lehren in Poseidonios' Meteorologie benutzt; vgl. dazu jedoch Fr. Boll, in: Aufsätze zur Kultur- und Sprachgeschichte, vornehmlich des Orients, Ernst Kuhn zum 70. Geb. 7. II. 1916 gewidmet, S. 235). H. Richards, Posidonius ap. Athen. 234 A, Class. rev. 16 (1902), 396. M. Arnold, Quaestiones Posidonianae (Specim. I), Lipsiae 1903. Ed. Schwartz, Zu Clem. *Τίς ὁ σῳζ. πλούσ.*, Hermes 38 (1903), 75–100 (das Zenonische bei Athen. 6 p. 233 b f. durch P. vermittelt). Derselbe, Polybios u. Poseidonios, in: Charakterköpfe aus der antiken Literatur, Leipz. 1903, S. 68–95. R. Reitzenstein, Neue Jahrb. f. d. klass. Altert. usw. 13 (1904), 180 (nimmt Einwirkung griechisch-ägyptischer Apokalypsen auf P. an). W. Capelle, Der Physiker Arrian und Poseidonios, Hermes 40 (1905), 614–635 (dazu Wilamowitz, Der Physiker Arrian, Hermes 41 [1906], 157 f.). G. Altmann, De Posidonio Timaei Platonis commentatore, Berlin 1906, Diss. (Zu Poseid. Timaioskommentar vgl. auch Roscher, Philol. 67 [1908], 158–160 und

die unten anzuführende Literatur über Poseidonios' Nachwirkungen bei Späteren). H. Steinmetz, De ventorum descriptionibus apud Graecos Romanosque, Gött. 1907, Diss. (darin Kap. 6 De Posidonio). Wilh. Gerhäußer, Der Protreptikos des P., München 1912, Heidelberger Diss. (zu dem hier vermuteten Einflusse des Demokrit auf P. vgl. M. Pohlenz, Berl. philol. Wochenschr. 1913, 4 f.). W. H. Roscher, Über Alter, Ursprung u. Bed. d. hippokr. Schr. v. d. Siebenz., Abh. d. sächs. Ges. d. Wiss., philol.-hist. Kl. 1911 (S. 118 ff.), Die hippokr. Schr. von der Siebenzahl, Paderborn 1913 (vermutet Abhängigkeit des P. von der Schrift *π. ἑβδομάδων*). P. Rabbow, Antike Schriften über Seelenheilung und Seelenleitung I, Leipz. Berl. 1914 (P.' Affektenlehre u. Psychotherapie). H. Ringeltaube, Quaest. ad veter. philosophor. de affect. doctrin. pertinentes, Gött. 1913, Diss., S. 2 ff. O. Viedebantt, Eratosthenes, Hipparchos, Poseidonios, Klio 14 (1914), 207—256. P.' geographische Anschauungen: H. Berger, Gesch. d. wissensch. Erdkunde d. Griech.², Leipz. 1903, S. 550 ff. P.' meteorologische Theorien: O. Gilbert, Die meteorol. Theorien d. griech. Altertums, Leipz. 1907 (s. dort das Register unter Poseidonios). W. Capelle in den S. 30* f. genannten Abhandlungen. P.' Stellung zum Sternglauben: Erw. Pfeiffer, Stud. z. ant. Sternglauben (*Στοιχεῖα* Heft 2), Leipzig. Berlin 1916, S. 63 ff. 77 ff. P.' Dämonenlehre: R. Heinze, Xenokrates (oben S. 119*.) S. 98 ff. — Zur Geschichte der Familie des P.: A. Gercke, War der Schwiegersohn des Poseidonios ein Schüler Aristarchs? Rhein. Mus. 62 (1907), 116—122; hier auch Chronologisches zu Poseidonios (anders Fr. Rühl, Rhein. Mus. 62 [1907], 432 f.). Auf die Literatur über Poseidonios' Geschichtswerk, soweit sie nicht seine Philosophie berührt, kann hier nicht eingegangen werden.

Sehr lebhaft und ertragreich war die Forschung, die in den letzten Jahrzehnten dem *Einfluß des Poseidonios auf die griechisch-römische Philosophie und die Fachwissenschaften* gewidmet wurde. Der Nachweis poseidonischer Lehren bei zahlreichen anderen Autoren war dann wieder für die Rekonstruktion der eigenen Gedankenwelt des Philosophen von großem Werte. Ein lückenloses Verzeichnis der hierher gehörigen Literatur würde die dieser Darstellung gezogenen Grenzen überschreiten. Das Wichtigere stelle ich hier zusammen. Voraus bemerkt sei, daß die zu den einzelnen Schriftstellern verzeichneten Arbeiten großenteils zugleich auch die innerhalb des nämlichen Gebietes (Astronomie, Meteorologie, Paradoxographie usw.) benachbarten Autoren berühren. Überall ist auch hier Schmekel, Die Philosophie der mittleren Stoa, heranzuziehen. Die unmittelbare und mittelbare Einwirkung von P.s Protreptikos auf zahlreiche Schriftsteller, die im Folgenden nur z. T. genannt werden können, behandelt W. Gerhäußer, D. Protr. d. P. (s. oben). Die wichtigeren Erscheinungen von 1889—1899 sind von K. Praechter in Bursians Jahresbericht 96 (1898 I) S. 25 f.; 108 (1901 I) S. 148 ff. besprochen.

Einfluß des Poseidonios auf die antike Berichterstattung über philosophische Lehren (Vetusta placita usw.) s. oben S. 18 unter c., 29. Diels, Doxogr. Gr. S. 100. 224, Elementum S. 11. W. Capelle s. Arrian (u. S. 180*). P. Wendland, Arch. f. Gesch. d. Philos. 1 (1888), 201 ff. H. v. Arnim, Einleitung zu Stoic. vet. fragm. S. XLIV f. H. Strache, De Arii Didymi in mor. philos. auctorib., Berol. 1909, Diss., S. 80. Vgl. auch *Cicero* u. S. 178*.

Asklepiodotos: Diels, Dox. Gr. S. 19. E. Oder, Philol. Suppl. 7 (1898), 290. 302. K. K. Müller, Artikel Asklepiodotos 10 bei Pauly-Wissowa. A. Brennecke S. 5 ff. der unter *Seneca* (S. 179*) zu verzeichnenden Dissertation. Hier ist auch die frühere Literatur angegeben.

Heron von Alexandreia: Clermont Ganneau, Héron d'Alexandrie et P. le Stoicien, Rev. crit. 1899, 501 f. K. Tittel, Artikel Heron 5 bei Pauly-Wissowa-Kroll (S. 998. 1059).

Geminos: Diels, Dox. Gr. S. 19. K. Manitius im Anhange seiner Ausgabe: G. elementa astronomiae, Lipsiae 1898, wo auch die frühere Literatur zu finden ist. K. Tittel, Artikel Geminos 1 bei Pauly-Wissowa-Kroll. Erw. Pfeiffer, Studien zum antiken Sternglauben (*Στοιχεῖα* Heft 2), Leipzig. Berlin 1916, S. 54 ff. S. auch Malchin unter *Manilius* (S. 179*), Martini unter *Kleomedes* (S. 180*).

Anonym. II zu Arat. (E. Maaß, Comm. in Arat. reliquiae S. 102 ff.): außer den Nachweisen von E. Maaß s. W. Capelle unter *Arrian* (S. 180*).

Nigidius Figulus: J. Geffcken, Hermes 49 (1914), 327 ff.

Ps.-Epikur, Brief an Pythokles: Diels, Elementum S. 10 f.

Lukrez: P. Rusch, De P. Lucreti Cari auctore in carm. de nat. rer. VI., Greifsw. 1882, Diss. Diels, Elementum S. 10 f.

Sallust: E. Wendling, Zu Poseid. und Varro, Hermes 28 (1893), 345. E. Schwartz, Hermes 32 (1897), 561. 565. Car. Wagner, De Sallustii prooemiorum fontibus, Lips. 1910, Diss., S. 13 ff. (berührt auch das Verhältnis von Cicero, Seneca, Manilius, Firmicus Maternus zu P.' Protreptikos. Vgl. auch Gerhäußer, D. Protrept. d. Pos., s. dort das Stellenregister unter Sallustius). Guil. Theissen, De Sallustii, Livii, Taciti digressionibus, Berlin 1912, Diss. Jos. Morr, Die Entstehung der Einleitungen von S.s Bell. Cat. und Bell. Jug., Troppau 1914, Pr. S. auch Wendling unter *Varro*.

Varro: E. Norden, Varroniana II, Rhein. Mus. 48 (1893), 529 ff. (Varros Marius de fortuna und die entsprechenden Stellen bei Livius [Valerius Maximus], Diodor und Plutarch von P. abhängig). E. Wendling, Zu P. und V., Hermes 28 (1893), 335—353 (Das Ined. Vatic. [v. Arnim, Hermes 27 (1892), 118 ff.], sowie die Parallelen bei Sallust, Strabon, Diodor und Athenaios hängen von P. ab; Varro scheint Vermittler zwischen P. und Sallust zu sein). R. Agahd, Quaestiones Varronianae in des Verf. Ausgabe: M. Terenti Varronis antiquit. rer. div. libri I, XIV, XV, XVI, Jahrbb. f. klass. Philol. Suppl. 24 (1898), 1—220; 367 bis 381. E. Oder, Philol. Suppl. 7 (1898), 304 ff. 363 (Varro ist in der Hydrologie die Brücke zwischen Poseidonios einer-, Plinius und Vitruv andererseits). G. Wissowa, Religion u. Kultus d. Römer² S. 69 (Anschluß V.s an P. in der Religionsphilosophie). — G. Kaibel, Antike Windrosen, Hermes 20 (1885), 579 bis 624, nimmt Benutzung Varros durch P. an. Dagegen mit Recht E. Oder, Philol. Suppl. 7 (1898), 363, W. Capelle, Neue Jahrb. f. d. klass. Altert. usw. 15 (1905), 16.

Cicero: Hier muß auf die Literatur zu Cicero (S. 168* ff.), insbesondere zu dessen Schriften De republica (Somnium Scipionis), De finibus bonorum et malorum (s. dort Strache), Tusculanae disputationes, De natura deorum, De divinatione, De fato, Timaeus, De officiis (das dritte Buch kommt in Frage), Consolatio (Corssen), Hortensius und De inventione (s. *rhetorische Schriften*, S. 175*) verwiesen werden.

Andronikos von Rhodos: F. Littig, A. v. Rhod. II. III., Erlangen 1894. 1895, Progr.

Diodor: E. Norden und E. Wendling s. unter *Varro*. G. Busolt, D.s Verhältnis zum Stoizismus, Jahrbb. f. klass. Philol. 139 (1889), 297—315. W. Capelle, Berlin. philol. Wochenschr. 1908, 668—672 (zu Diod. 32, 12, 1).

Dionys v. Halikarnass: E. Wendling in dem unter *Varro* angeführten Aufsatz S. 351 f.

Strabon: R. Zimmermann, Pos. und Strab., Hermes 23 (1888), 103—130. E. Maaß, Aratea, Berlin 1892 (Phil. Unters. her. v. A. Kiessling u. U. v. Wilamowitz-Moellendorff, 12. Heft), S. 192 ff. E. Wendling s. oben unter Varro. E. Oder, Philol. Suppl. 7 (1898), 319 f. G. D. Ohling, Quaestiones Posidonianae ex Str. conlectae, Gott. 1908, Diss.

Vergil: Schmekel a. a. O. S. 450 f. W. Volkmann, Die Nekyia im 6. B. d. Äneide V.s, Jahresber. d. Schles. Ges. f. vaterländ. Kultur, Breslau 1903. E. Norden, P. Vergilius Maro Aeneis Buch VI, 2. Aufl. Leipzig. Berlin 1916; s. Register Ib unter Stoa. J. Geffcken, Hermes 49 (1914), 321 ff. (dagegen J. Kroll, ebenda 50 [1915], 137 ff.). Erw. Pfeiffer, Stud. zum antiken Sternglauben S. 66 ff.

Horaz: Schmekel a. a. O. S. 453.

Ovid: Schmekel a. a. O. S. 288 Anm. 4, S. 451 f. Geffcken, Hermes 49 (1914), 328 f.

Livius und von ihm Abhängige: E. Norden, Rhein. Mus. 48 (1893), 543.

Cornificius (Macrob. Sat. 1, 23, 2. 7, Comm. in Somn. Scip. 2, 10, 10 ff.): K. Reinhardt, De Graec. theol. cap. duo S. 70, 1.

Ps.-Platon, Axiochos: Mart. Meister s. oben S. 104*.

Cornelius Labeo: Benno Boehm, De Corn. Lab. aetate, Königsb. 1913, Diss. W. Bousset, Arch. f. Religionswiss. 18 (1915), 139 Anm. 1.

Vitruv: G. Kaibel, Hermes 20 (1885), 613 ff. M. Thiel, Quellenkritisches zu Vitruvius, Jahrbb. f. klass. Philol. 155 (1897), 366—368. Derselbe, Quibus auctoribus Vitruvius quae de mirabilibus aquis refert debeat, in: Philol.-hist. Beiträge C. Wachsmuth zum 60. Geburtstag überr., S. 92—106. E. Oder s. unter Varro. A. Rainfurt, Zur Quellenkritik von Galens Protreptikos, Freib. i. Br. 1905, S. 54 f. C. Watzinger, Vitruvstudien, Rhein. Mus. 64 (1909), 202 ff.

Pompeius Trogus: S. Sudhaus, Aetna S. 70.

Philon v. Alexandreia: H. Diels, Doxogr. Gr. S. 107. P. Wendland, Philos Schrift über die Vorsehung, Berlin 1892. Derselbe, Philol. 57 (1898), 267. Mathilda Apelt, De rationibus quibusdam quae Philoni Alex. cum Posidonio intercedunt, Lipsiae 1907, Diss. v. Jena (Comm. philol. Jenens. vol. 8, fasc. 1, S. 89—141).

Herakleitos der Stoiker: K. Reinhardt, De Graec. theologia capita duo, S. 5 ff.

Manilius: H. Diels, Rhein. Mus. 34, 487 ff. Fr. Malchin, De auctoribus quibusdam qui Posidonii libros meteorologicos adhibuerunt, Rostochii 1893, Diss. Derselbe, Rhein. Mus. 53 (1898), 493—495. Fr. Boll, Stud. über Claud. Ptolem. (s. unten zu Ptolemaios), S. 218 ff. E. Müller, De Posidonio Manilii auctore spec. I, Lipsiae 1901, Diss. S. auch den Kommentar in der Ausgabe des Manilius von Th. Breiter, Leipzig 1908, und A. Kraemer, Bursians Jahresbericht 139 (1908), 234 ff. Wagner oben S. 178* unter *Sallust.*

Seneca: H. Diels, Doxogr. Gr. S. 225 f. S. Sudhaus, Aetna (s. dort das Register unter Seneca). E. Oder, Philol. Suppl. 7 (1898), 283—299. E. Badstübner, Beiträge zur Erklärung und Kritik der philosophischen Schriften S.s, Hamburg 1901, Pr. W. Capelle, Zu S.s Nat. quaest., Berliner philol. Wochenschr. 1908, 668—672. Derselbe, s. Arrian (S. 180*). Rud. Hartmann, De Senecae Nat. quaest. libro septimo, Münster 1911, Diss. A. Brennecke, Animadversiones ad fontes naturalium quaestionum Senecae, Gryphiae 1913, Diss. P. Rabbow s. oben S. 177* unter Poseidonios. Mittelbar durch P. beeinflußt ist eine Anzahl von Senecas Nat. quaest. abhängiger Autoren; s. A. Gercke, Seneca-Studien, Jahrbb. f. klass. Philol. Suppl. 22 (1896), 90—110.

Kornutos: Car. Reinhardt, De Graec. theol. cap. duo, Berol. 1910, S. 119 f.

Lucan: H. Diels, Seneca und Lucan, Abhandl. der Berl. Akad. 1885. J. Baeumer, De Posidonio Megasthene Apollodoro Lucani auctoribus, Münster 1902, Diss.

Aetna-Gedicht: Aetna erklärt von S. Sudhaus, Leipz. 1898 (s. dort das Register unter Posidonius).

Plinius (der ältere): E. Martini s. unter *Kleomedes* S. 180*. E. Oder s. oben unter *Varro* S. 178*, W. Capelle unter *Seneca* (oben) und *Arrian* (S. 180*).

Dion von Prusa (Chrysostomos): P. Wendland, Arch. f. Gesch. d. Philos. 1 (1888), 208 f. K. Praechter, Berl. philol. Wochenschr. 1894, 710 f.; Hermes 37. (1902), 289 f. R. Hirzel, Der Dialog II S. 92, 2. H. Binder, Dio Chr. u. Pos.; Quellenuntersuchungen z. Theologie d. Dio v. Prusa, Borna-Leipzig 1905, Tübinger Diss. W. Schmid, Philol. 65 (1906), 564.

Plutarch: De facie in orbe lunae: R. Heinze, Xenokrates, Leipzig 1892, S. 123 ff. K. Praechter, Hierokles d. Stoiker, Lpz. 1901, S. 109 ff. E. Norden, Komm. z. Verg. Än. B. 6, 2. Aufl., S. 24 f. Herm. Schrader, Hermes 43 (1908),

62 f. R. Kunze, Rhein. Mus. 64 (1909), 635 f. M. Adler, Quibus ex fontibus Pl. libellum De facie in orbe lunae hauserit 1, Diss. philol. Vindob. 10. Bd. 2. Heft (1910), 87—180. K. Gronau, Pos. u. d. jüd. christl. Genesisexegese, S. 266 ff. — De def. orac. 11: W. H. Roscher, Philol. 67 (1908), 159, 3. — De coh. ira: P. Rabbow (s. oben S. 177* unter Poseidonios) S. 56 ff. Vgl. auch E. Norden S. 178* unter *Varro*. — De genio Socr.: R. Heinze, Xenokr. S. 102 ff. — Biographien: v. Mess, s. zu § 70 unter Plutarch.

Ps.-Plutarch, Vita Homeri: K. Reinhardt, De Graec. theologia capita duo, S. 5 ff.

Tacitus: Schmekel a. a. O. S. 452 f.

Ps.-Aristot. de mundo: W. Capelle, Die Schrift von der Welt, Neue Jahrb. f. d. klass. Altert. usw. 15 (1905), 529—568 (auch gesondert als Festschr. d. klass.-philol. Ges. zu Hamburg zur 48. Philologenvers. erschienen). Hier S. 533, 4 die frühere Literatur. S. auch Capelle unter *Arrian*.

Arrian der Physiker: W. Capelle und v. Wilamowitz s. oben S. 176* unter Poseidonios.

Adrastos: B. W. Switalski (s. unten *Chalcidius*) S. 58 ff. Zur Verzweigung der auf Pos. zurückgehenden Zahlenspekulation vgl. auch Borghorst (s. zu § 86 unter Anatolios), K. Fries, Rhein. Mus. 58 (1903), 115 ff., K. Praechter, Hermes 46 (1911), 407 ff.

Ptolemaios: Fr. Boll, Studien über Claudius Ptolemäus, Jahrbb. f. klass. Philol. Suppl. 21 (1894), 51—244.

Lukian (?) Περὶ τῆς ἀστρολογίης: Fr. Boll, Jahrbb. f. klass. Philol. Suppl. 21 (1894), 151 ff.

Kleomedes: Fr. Boll, Stud. üb. Cl. Ptol. S. 133 f. E. Martini, Quaest. Posid. und Lucubr. Posid., Arnold, Quaest. Posid. s. S. 176* unter Poseidonios. M. Adler s. oben unter *Plutarch*.

Albinos: B. W. Switalski (s. unter *Chalcidius*) S. 97 ff.

Apuleius: A. Rathke, De A. quem scripsit de deo Socratis libello, Berlin 1911, Diss. (Abhängigkeit vermittelt durch einen Platoniker).

Marcus Aurelius: M. Dibelius, Neue Jahrb. f. d. klass. Alt. usw. 35 (1915), 224 ff.

Maximos von Tyros: R. Heinze, Xenokrates S. 99 ff.

Sextos Emp.: P. Wendland, Arch. f. Gesch. d. Philos. 1 (1888), 205 ff. W. Capelle, Hermes 48 (1913), 327 ff.

Galenos: M. Pohlenz s. oben S. 176* unter Poseidonios. A. Rainfurt, Zur Quellenkritik von G.s Protreptikos, Freib. i. B. 1905.

Ailios Aristeides: O. Weinreich, Neue Jahrb. f. d. klass. Altertum usw. 33 (1914), 605.

Athenaios: s. E. Wendling S. 178* unter *Varro*. Richards und Ed. Schwartz oben S. 176*.

Achilleus (Aratkommentator): H. Diels, Doxogr. Gr. S. 19 (Vermittler Diodor von Alex.). E. Maaß, Aratea S. 21 ff. S. auch die oben S. 179*. 176* erwähnten Arbeiten von Malchin und Martini.

Klemens v. Alex.: P. Wendland, Arch. f. Gesch. d. Philos. 1 (1888), 203 f.

Tertullian: E. Badstübner (s. S. 179* unter *Seneca*) S. 3 (durch Vermittlung des Soran, Diels Doxogr. Gr. S. 207).

Anatolios: Gerh. Borghorst, De A. fontibus, Berl. Diss. 1905, S. 55 ff.

Chalcidius: B. W. Switalski, Ch. und Pos. in: Des Ch. Kommentar zu Platos Timaeus (Beitr. zur Gesch. der Philos. des Mittelalters, her. von Clemens Baeumker und G. Freih. v. Hertling, Bd. 3, Heft 6), Münster 1902, S. 109 ff.; vgl. auch S. 86 ff.

Firmicus Maternus: Fr. Boll, Stud. über Cl. Ptol. S. 146 ff. 182, 3. Derselbe, Artikel Firmicus bei Pauly-Wissowa (S. 2368).

Basileios: K. Gronau, P. eine Quelle für Basilius Hexahemeros, Braunschweig 1912, Pr. S. auch K. Gronau, P. und die jüdisch-christliche Genesisexegese, Leipz. Berl. 1914.

Vegetius: M. Thiel, Jahrbb. f. klass. Philol. 155 (1897), 367, 2.

Nemesios: W. W. Jaeger, N. von Emesa, Quellenforschungen zum Neuplatonismus u. seinen Anfängen bei P., Berlin 1914 (wichtig auch für die Rekonstruktion der Weltanschauung des P. selbst und die Erkenntnis ihres gesamten Fortwirkens im späteren Altertum).

Ioannes Lydos: W. Capelle, Hermes 40 (1905), 621 ff.

Boëthius: E. Badstübner (s. o. S. 179*), S. 14 f.

Hermetische Schriften (Hermes trismegistos): s. die Liter. zu § 72.

Joh. Katrarios Ἕρμιππος ἢ περὶ ἀστρολογίας: Kroll, Artikel Hermippos 9 bei Pauly-Wissowa-Kroll, S. 855 f. (über die Abfassungszeit s. jetzt auch Fr. Boll, Eine arabisch-byzant. Quelle des Dialogs H., Sitz. d. Heidelb. Akad., philos.-histor. Kl. 1912).

Poseidonios' Einfluß auf die *religiösen Anschauungen* der hellenistisch-heidnischen und christlichen Welt beleuchten besonders die S. 35* ff. verzeichneten Arbeiten Bolls, Cumonts, Dieterichs, Nordens, Reitzensteins und Wendlands (über seine Eschatologie s. insbesondere R. Heinze, Xenokrates S. 126, Dieterich, Mithrasliturgie ² S. 57 ff. 202, Norden s. S. 178* unter Vergil. Badstübner s. S. 179* unter Seneca, Math. Apelt s. S. 179* unter Philon), K. Gronau (s. S. 180* unter Basileios), M. Dibelius S. 180* unter Marc. Aur., seine untereinander eng zusammenhängenden Nachwirkungen auf den Gebieten der *Astronomie, Klimatologie, Geographie, Meteorologie, Hydrologie, Seismologie, Vulkankunde und Paradoxographie* namentlich die zu Geminos und den folgenden Autoren angeführten Abhandlungen von Boll, Capelle (s. auch dessen Abhandlungen zur Meteorologie oben S. 30*), Malchin, Manitius, Martini, Oder, Sudhaus (zur Paradoxographie vgl. auch H. Öhler, Paradoxographi Florentini anonymi opusc. de aquis mirabil., Tüb. [1914] Diss. [s. dort die Stellen im Register unter Posidonius]). Das Fortleben der Ansicht des Poseidonios über die *Anfänge der menschlichen Kultur* (goldenes Zeitalter, die Philosophen Begründer der Civilisation) besprechen E. Norden, Beitr. z. Gesch. d. griech. Philos., Jahrbb. f. klass. Philol Suppl. 19 (1893), 425 ff., F. Boll, Stud. üb. Cl. Ptol. (s. oben S. 180* unter Ptolemaios) S. 221 ff., R. Hirzel, Ἄγραφος νόμος, Abh. d. sächs. Ges. d. Wiss., philol.-hist. Kl. 20 (1900), 86 f. (hier und bei Norden Überblick über das Fortleben bei den Römern), H. Binder, Dio Chrys. u. Pos. (s. oben S. 179*), S. 27 ff., W. Gerhäußer, Der Protrept. d. P. (s. oben S. 177*), S. 16 ff.

Eine nach den vielverzweigten Einzelforschungen dringend notwendige Gesamtdarstellung der philosophischen und fachwissenschaftlichen Lehren des Poseidonios und ihrer Nachwirkungen ist von W. Capelle zu erwarten.

Asklepiodotos: S. oben S. 177*.

Geminos: S. oben S. 177*.

Jason: A. Gercke, Rhein. Mus. 62 (1907), 116 ff. F. Jacoby, Artikel Iason 11 bei Pauly-Wissowa-Kroll.

Zu § 67. Die Peripatetiker im ersten Abschnitt der hellenistisch-römischen Periode (Peripatetische Schule II. Teil, Fortsetzung zu § 54).

Für *sämtliche Peripatetiker dieser Reihe* ist außer Zeller, Philos. d. Gr. II 2³ S. 897 ff. Susemihl, Gesch. der griech. Liter. in der Alexandrinerzeit zu vergleichen.

Straton von Lampsakos: C. Nauwerck, Berolini 1836. G. Rodier, La physique de Str. de L., Paris 1891, Thèse. H. Poppelreuter, Zur Psychol. des Aristot., Theophr., Strato, Leipz. 1891, Pr. H. Diels, Über das physikal. System des Str., Sitz. der Berliner Akad. 1893, 101–127. Hammer-Jensen, Das sog. IV. Buch der Meteorologie des Aristoteles, s. oben S. 125*. Vgl. auch Krische, Forschungen I, S. 349–358.

Über Stratons Schüler ***Aristarchos von Samos*** s. Hultsch, Artikel Aristarchos 25 bei Pauly-Wissowa, wo auch die frühere Literatur zu finden ist. Fr. Boll, Die Entw. d. astron. Weltbildes (oben S. 30*). Thom. Heath, A. of

Samos the ancient Copernicus, Oxf. 1913; dazu W. A. Heidel, Amer. journ. of philol. 35 (1914), 446 ff.

Lykon: Creuzer, Wiener Jahrb. 61 (1833), 209 f. U. v. Wilamowitz-Moellendorff, Antigonos von Karyst., S. 78 ff. 197. 286.

Hieronymos von Rhodos: F. Hiller v. Gaertringen, Arideikes und H. v. Rh., Bull. de corr. hellén. 36 (1912), 230—239.

Ariston von Keos: J. G. Hubmann, Jahns Jahrbb., 3. Suppl. (1834), 102 ff. Ritschl, Rhein. Mus. 1 (1842), 193 ff., auch in: Opusc. I (1866), S. 551 ff. Krische, Forschungen I, S. 405 ff. H. v. Arnim, De Aristonis Peripatetici apud Philodemum vestigiis, Rostock 1900, Pr. Chr. Jensen, A. v. Keos bei Philodem, Hermes 46 (1911), 393—406. Über die verschiedenen Peripatetiker des Namens Arist. Alfr. Gercke bei Pauly-Wissowa Artikel Ariston 52—55. Aug. Mayer, Aristonstudien, Philol. Suppl. 11 (1910), 483—610. H. Mutschmann, Eine peripatetische Quelle Lukians, Rhein. Mus. 70 (1915), 551—567. Hartlich, Exhort. (s. oben S. 39*), S. 274 ff.

Kritolaos: F. Olivier, De Crit. Peripatetico, Berlin 1895, Diss. L. Radermacher, Crit. u. die Rhetorik, in: Philod. vol. rhet. ed. S. Sudhaus, Suppl., Leipzig 1895, S. IX ff. (mit einleitenden Bemerkungen von S. Sudhaus). H. v. Arnim, Leben u. Werke des Dio von Prusa, S. 90.

Hermippos: A. Lozynski (s. Text). Preller, Jahrbb. f. klass. Philol. 17 (1836), 159—184. Müller, Fragm. hist. Graec. III, S. 35 ff. Heibges, Artikel Hermippos 6 bei Pauly-Wissowa. Weiteres oben S. 20*.

Sotion: Panzerbieter, Jahns Jahrbb. Suppl. 5 (1837), 211 ff. Sieh oben S. 24.

Satyros: S. oben S. 20*. Crönert, Rhein. Mus. 57 (1902), 295. Leo, Hermes 49 (1914), 152. H. Richards, Class. rev. 27 (1913), 47 f. K. Fl. Smith, Amer. journ. of philol. 34 (1913), 62 ff.

Agatharchides: Em. Aug. Wagner, A. und der mittlere Peripatos, Annaberg 1901, Pr. Ed. Schwartz, Art. Agatharchides 3 bei Pauly-Wissowa.

Herakleides Lembos und ***Antisthenes von Rhodos:*** S. oben S. 26. 21*.

Demetrios von Byzanz: Martini, Art. Demetrios 87 bei Pauly-Wissowa. U. v. Wilamowitz-Moellendorff, Hermes 44 (1909), 451.

Zu § 68. Die spätere Stoa (Stoische Schule III. Teil, Fortsetzung zu § 66). *Jahresberichte* s. oben S. 23* f. *(nacharistotelische Philosophie).*

Die spätere Stoa im allgemeinen: Zeller, III 1⁴, S. 606 ff. 711 ff., III 2⁴, S. 254 ff. Zu den dort in den Anmerkungen aufgeführten einzelnen Männern s. auch die betreffenden Artikel bei Pauly-Wissowa. J. A. L. Wegscheider, Ethices Stoicorum recentiorum fundamenta cum principiis ethices Kantianae compar., Hamburg 1797. C. Aubertin, D. sap. doctoribus, qui a Cic. morte ad Neronis princ. Romae vig., Paris 1857. Ferraz, De Stoica disciplina apud poetas Romanos, Paris 1863. C. Martha, Les moralistes sous l'empire Romain, philosophes et poètes, Paris 1864, 6. éd. Paris 1894. Herm. Schiller, Die stoische Opposition unter Nero, Wertheim 1867. 1868, Pr. Dav. Nemanic, De Stoicorum Romanorum primi Caesarum saeculi factione etc., Görz 1880, Pr. von Midderbg. G. Gentile, Studio sullo stoicismo romano del I. s. d. C. Parte prima, Vecchi 1904. E. V. Arnold, Roman Stoicism . . . . with special reference to its development within the Roman empire, Cambridge 1911 (s. dazu W. Capelle, Berl. philol. Wochenschr. 1913, 395 ff.). E. Bréhier, La cosmologie stoicienne à la fin du paganisme, Rev. de l'hist. des relig. 64, 1—20.

Athenodoros Kordylion: Susemihl, Gesch. d. griech. Literat. in der Alexandrinerzeit II S. 246. H. v. Arnim, Artikel Athenodoros 18 bei Pauly-Wissowa.

Antipatros von Tyros: Susemihl, Gesch. der griech. Literatur in der Alexandrinerzeit II S. 247. H. Cohn, Antipater von Tarsos, Berlin 1905,

Gießener Diss. Exkurs (S. 87 ff.): Antipater von Tyros. H. v. Arnim, Artikel Antipatros 27 bei Pauly-Wissowa.

Apollonios von Tyros: Susemihl, Gesch. der griech. Literatur in der Alexandrinerzeit II S. 247. H. v. Arnim, Artikel Apollonios 94 bei Pauly-Wissowa.

Cato: G. Natali, Catone Uticensi e lo Stoicismo romano, Pisa 1910. S. ferner über das stoische Catoideal Busch und Dyroff oben S. 38*. Ps.-Cato s. Stechert S. 187* unten.

Athenodoros des Sandon Sohn: O. Hense, Seneca und Athenodorus, Freiburg i. B. 1893, Pr. Conr. Hense, Ein Fragment des A. von Tarsos, Rhein. Mus. 62 (1907), 313—315. Fr. Rühl, Rhein. Mus. 62 (1907), 424 (zur Chronologie). K. Praechter, Zum Topos περὶ σπουδῆς καὶ παιδιᾶς, Hermes 47 (1912), 471—476. H. v. Arnim, Artikel Athenodoros 19 bei Pauly-Wissowa.

Areios Didymos: S. oben S. 22*.

Theon: G. Reichel, Quaestiones progymnasmaticae, Leipzig 1909, Diss. (Identität des Rhetors mit dem Stoiker); hier S. 20 ff. Kap. 3: De Theonis vita et scriptis. Christ-Schmid, Gesch. d. gr. Lit. II^5 S. 746 f.

Germanicus: E. Maaß, Hermes 31 (1896), 419. Über G.' Aratea sieh Teuffel-Kroll-Skutsch, Gesch. d. röm. Lit. § 275.

Strabon: G. Fritz, De Strabone Stoicorum disciplinae addicto, Münster 1906, Diss. S. ferner oben S. 178*.

Herakleitos: Fr. Oelmann, Prolegomena zu der im Texte genannten Bonner Ausgabe. Th. Gomperz, Wiener Studien 2 (1880), 5 f. = Hellenika II S. 245 f. R. Münzel, De Apollodori περὶ θεῶν libris, Bonnae 1883, Diss., cap. 1: De Heraclito. Derselbe, Animadv. in H. allegorias Hom., Rhein. Mus. 40 (1885), 632—636. A. Platt, Class. rev. 23 (1909), 190 (zu Alleg. Hom. 35). Car. Reinhardt, De Graec. theol. cap. duo, Berol. 1910, S. 5 ff. (Frage nach den Quellen und dem Verhältnis zu Kornutos). K. Meiser, Zu H.' Homer. Alleg., Sitz. d. Münch. Akad., philos.-philol. u. hist. Kl., 1911. H. Richards, Class. quart. 5 (1911), 262 f. A. Brinkmann, Rhein. Mus. 67 (1912), 614 ff. Reinhardt, Artikel Herakleitos 12 bei Pauly-Wissowa-Kroll.

Attalos: H. v. Arnim, Artikel Attalos 21 bei Pauly-Wissowa.

Chairemon: E. Zeller, Die Hieroglyphiker Chäremon und Horapollon, Hermes 11 (1876), 430—433 = Kl. Schr. I S. 175—178. P. Wendland, Jahrbb. f. klass. Philol. Suppl. 22 (1896), 754 ff. Vielfach wird Ch. berührt von R. Reitzenstein in seinen oben S. 35* genannten religionsgeschichtlichen Schriften. S. dort die Register. E. Schwartz, Artikel Chairemon 7 bei Pauly-Wissowa.

Seneca: Aus der sehr umfangreichen Literatur seien folgende Arbeiten angeführt: E. Caro, Quid de beata vita senserit Seneca, Paris 1852, Thesis. Wölfflin, Philol. 8 (1853), 184 ff. H. L. Lehmann, L. Annäus Seneca und seine philos. Schriften, Philol. 8 (1853), 309—328. F. L. Böhm, Annäus Seneca und sein Wert auch für unsere Zeit, Berlin 1856, Pr. C. R. Fickert, L. Sen. de nat. deorum, Breslau 1857, G.-Pr. H. Doergens, Antoninianae cum L. Annaei Senecae philosophia ethica contentio et comparatio, Lipsiae 1857. Holzherr, Der Philosoph Annäus Seneca, Tübing. 1858 und 1859, Pr. Rich. Volkmann, Zur Gesch. der Beurteilung Senecas, Päd. Archiv 1 (Stettin 1859), 589—610. W. Bernhardt, Die Anschauung des Seneca vom Universum, Wittenberg 1861, Grat.-Schr. Oct. Gréard, De litteris et litt. studio quid censuerit L. A. S., Paris 1867, Thesis. Ed. Goguel, Sénèque, Strasbourg 1868 (Extrait du Bulletin de la Soc. litt. de Strasbourg). Frdr. Jonas, De ordine librorum L. Annaei Senecae philos., Berol. 1870, Diss. Alfr. Martens, De L. A. S. vita et de tempore, quo scripta eius philosophica, quae supersunt, composita sint, Altona 1871. F. Schultess, De Senecae quaest. nat. et ep., Bonn 1872, Diss. A. Nehring, Die geologisch. Anschauungen des Philos. Seneca, Wolfenbüttel 1873, 2. Teil 1876, Pr. Kl. Kickh, Gott, Mensch, Tod u. Unsterblichkeit, Blütenlese aus den Schriften des L. Ann. S., Wien 1875, Pr. Br. Kruczkiewicz, Über die Philos. des L. Ann. Seneca, Sitzungsber. der phil. Abt. der Krakauer Akad. 3 (1875), 123—219.

H. Siedler, De L. Annaei Senecae philosophia morali, Jena 1878, Diss. E. Probst, L. Ann. S. aus seinen Schriften, Basel 1879, Pr. H. Wunder, L. A. S. quid de dis senserit exponitur, Grimma 1879, Pr. W. Allers, De L. Ann. Senecae librorum de ira fontibus, Götting. 1881, Diss. O. H. R. Wetzstein, L. A. S. quid de natura humana censuerit, Neustrelitz 1881, Leipziger Diss. O. Rossbach, Disquisitionum de S. filii scriptis criticarum capita duo, Vratisl. 1882, Diss. Derselbe, De S. philos. libr. recens. et emend. (Bresl. philol. Abh. II 3), Bresl. 1888. C. A. Brolén, De philosophia Senecae, Upsala 1886 (Upsala univers. årsskr.; filos., språkvet. och histor. vetensk.). Binde, L. A. S. quid senserit de rerum natura ac de vita humana, Glogau 1883, Pr. J. Pit, La mort et la vie future dans S., Montauban 1884, Thèse. Geo. Müller, De L. A. S. quaestionibus naturalibus, Bonnae 1880, Diss.; s. dagegen Fr. Schultess, Annaeana studia, Hamburg 1888, Gratulationsschr. G. Gundermann, Die Buchfolge in Senecas Naturales quaestiones, Jahrbb. f. klass. Philol. 141 (1890), 351 bis 360. W. Allers, Noch einmal die Buchfolge in S.s nat. quaest., Jahrbb. f. klass. Philol. 145 (1892), 621—632. Alb. Rehm, Anlage und Buchfolge von Senecas Nat. quaest., Philol. 66 (1907), 374—395. S. auch A. Gercke in der Praefatio s. Ausg. d. Nat. quaest. S. VII ff. J. Meuer, Die Buchfolge in S.s Nat. quaest., Rumburg 1911, Pr. O. Weissenfels, De Seneca Epicureo, Berlin 1886, Pr. A. Fiegl, De S. paedagogo, Bozen 1886, Pr.; vgl. zu diesem Thema auch K. Praechter, Die griech.-röm. Popularphilosophie und die Erziehung, Bruchsal 1884, Pr. W. Ribbeck, L. A. S. d. Philosoph u. s. Verh. zu Epikur, Plato u. dem Christentum, Hannover 1887. Rich. Pfennig, De librorum quos scripsit S. de ira compositione et origine, Greifsw. 1887, Diss. E. Thomas, Üb. Bruchstücke griech. Philosophie bei d. Philos. L. A. S., Arch. f. Gesch. d. Philos. 4 (1891), 557—573. Fr. Schinnerer, Über S.s Schr. an Marcia, Hof 1889, Pr. K. Ilgen, Animadversiones ad L. A. S. scripta, Jena 1889, Pr. (Unechtheit der Schrift de remediis fortuitorum soll nachgewiesen werden). O. Hense, S. und Athenodorus, Freiburg 1893, Pr. J. A. Heikel, S.s Charakter und politische Tätigkeit aus seinen Schriften beleuchtet (Acta soc. scient. fennicae 16 [Helsingfors 1888], 1—25), Berlin 1886. L. Lévy-Bruhl, Quid de Deo S. senserit, Paris 1884, Thèse. C. Corsi, Lo Stoicismo romano considerato particolarmente in Seneca, Prato 1884. M. Zimmermann, De Tacito Senecae philosophi imitatore; pars prior, Breslau 1889, Diss., vollständig: Bresl. philol. Abh. 5 Heft 1. P. Hochart, Études sur la vie de S., Paris 1885. H. Diels, S. und Lucan, Abh. der Berl. Akad. aus dem Jahre 1885, Berlin 1886. H. Hosius, Lucan u. S., Jahrbb. f. klass. Philol. 145 (1892), 337—356. H. Hilgenfeld, L. Annaei Senecae epistolae morales quo ordine et quo tempore sint scriptae collectae editae, Jahrbb. f. klass. Philol. Suppl. 17 (1890), 599—684. J. Müller, Über die Originalit. der Nat. qu. Senecas, in: Festgruß aus Innsbruck an die Philol.-Vers. in Wien, Innsbruck 1893, S. 1—20. Dorison, Quid de clementia senserit L. Annaeus Seneca, Cadomi 1892, Thesis von Paris. Frz. Becker, Die sittlichen Grundanschauungen Senecas. Ein Beitrag zur Würdigung der stoischen Ethik, Köln 1893, Pr. A. Nehring, Über die Originalität von S.s Naturales quaest., Jahrbb. f. klass. Philol. 147 (1893), 718—720. K. Wünsch, Über die Naturales Quaestiones des Philosophen S., Prag-Altstadt 1894, Pr. W. Capelle, Zu Senecas Nat. quaest., Berl. philol. Wochenschr. 1908, 668—672. Vgl. O. Roßbach, Berl. philol. Wochenschr. 1908, 799 f. O. Hense, Zu Seneca de tranqu. animi, Rhein. Mus. 49 (1894), 174 f. H. Weber, De Senecae philosophi dicendi genere Bioneo, Marburg 1895, Diss. A. Gercke, Seneca-Studien, Jahrbb. f. klass. Philol., Suppl. 22 (1896), 1—333. Derselbe, Studia Annaeana, Greifsw. 1900, Pr. Fr. Scharrenbroich, Erlaubtheit des Selbstmordes, dargestellt nach den Lehren des Philosophen Seneca, Rheinbach 1897. J. Dartigue-Peyrou, Quae sit apud Senecam consolationum disciplina vis ratioque, Paris 1897, Thèse. Georges Lafaye, Sénèque, Dialogi, Rev. de philol. 21 (1897), 174—176. V. Carlier, Minucius Félix et Sénèque, Musée belge 1 (1897), 258—293. F. Bock, Aristoteles Theophrastus Seneca de matrimonio, Leipziger Studien 19 (1898), 1—70 (s. auch unten S. 185* Großgerge). L. Friedländer, Der Philosoph S., Sybels histor. Zeitschr. 49 (1900), 193-249. E. Spie, De philosophiae Annaeanae gradibus mutationibusque, Halle 1900, Diss. S. Rubin, Die Ethik Senecas in ihrem Verhältnis zur älteren und mittleren Stoa, Bern 1901, Diss. E. Badstübner, Beiträge zur Erklärung und Kritik der philosoph. Schriften Senecas, Hamburg 1901, Pr. A. Hefter, Hauseritne Seneca in dialogo secundo e Ciceronis de finibus tertio et Tuscul.

disput. quinto libro quaeritur, St. Paul 1902, Pr. J. Breuer, Senecas Ansichten von der Verfassung des Staates, Arch. f. Gesch. d. Philos. 16 (1903), 515—529. A. Counson, L'influence de Sénèque le philosophe, Musée belge 7, 132—167. F. X. Burger, Über das Verhältnis des Minucius Felix zu dem Philosophen Seneca, München 1904, Diss. A. Nottola, La prosa di Seneca filosofo, Bergamo 1904. L. Cantarelli, Un prefetto di Egitto zio di Seneca, Mitteil. des kaiserl. deutschen archäol. Instit., röm Abt. 19, S. 15—22. O. Binder, Die Abfassungszeit von Senecas Briefen. Tübingen 1905, Diss. F. von Hagen, Zur Metaphysik des Philosophen L. Ann. Seneca, Erlangen 1905, Diss. E. Bickel, Zu Senecas Schrift über die Freundschaft, Rhein. Mus. 60 (1905), 190—201. Derselbe, Die Fremdwörter bei dem Philosophen Seneca, Arch. f. lat. Lexikogr. u. Gramm. 14 (1906), 189—209. Derselbe, De Merobaude imitatore Senecae, Rhein. Mus. 60 (1905), 317. F. I. Merchant, Seneca the philosopher and his theory of style, Amer. journ. of philol. 26 (1905), 44—59. O. Hey, Zu Senecas Dialogen, Blätter f. das Gymnasialschulw. 41 (1905), 496-498. M. Adler, Senecas Schrift „De clementia" und das Fragment des Bischofs Hildebert, Wiener Studien 27 (1905), 242—250. W. Isleib, De Senecae dialogo undecimo qui est ad Polybium de consolatione, Marp. Catt. 1906, Diss. (gegen die Unechtheitserklärung). J. E. B. Mayor, Corruption of the text of Seneca, Journ. of philol. 30 (1907), 208-210. C. Pascal (über die Proverbia Senecae in cod. Ambros. 0. 60 sup.), Riv. di filol. 36 (1908), 63-69. Derselbe, Seneca, Catania 1906. Derselbe, L'epitaffio di Seneca, Atene e Roma N. 97/98, 22-35. Derselbe, La religione di Seneca e il pensiero epicureo, Rendiconti di R. istit. Lomb. ser. 2 vol. 39. E. Rolland, De l'influence de Sénèque le père et des rhéteurs sur Sénèque le philosophe, Gand 1906. Car. Preisendanz, De L. Annaei Senecae rhetoris apud philosophum filium auctoritate, Philol. 67 (1908), 68—112; hier S. 68 auch frühere Literatur über die literarischen Beziehungen zwischen S. Vater und Sohn (den größten Teil der Arbeit enthält auch die Heidelb. Diss. des Verf.: De L. Annaei Senecae patris vestigiis in Senecae philosophi scriptis deprehendendis [Tüb. 1908]). D. Steyns, Étude sur les métaphores et les comparaisons dans les oeuvres en prose de Sénèque le philosophe, Gand 1907. E. Bickel, De epitaphio Senecae, Rhein. Mus. 63 (1908), 392—405 (das bei Riese Anthol. Lat. carm. 667 erhaltene Epitaphium entstammt späterer christlicher Zeit). F. Mewis, De S. philosophi studiis litterarum, Königsb. 1908, Diss. F. Ramorino, Il carattere morale di S., Atene e Roma N. 100, 115—121. Henr. Schendel, Quibus auctoribus Romanis L. Ann. Sen. in rebus patriis usus sit, Greifswald 1908, Diss. I. H. Leopold, in: Sertum Nabericum, Leiden 1908, S. 234 f. (medizinische Kenntnisse des S.). R. Waltz, Vie de Sénèque, Paris 1909. H. de la Ville de Mirmont, La date du voyage de S. en Egypte, Rev. de philol. 33 (1909), 163—178. Guil. Friedrich, De Senecae libro qui inscribitur de constantia sapientis, Darmst. 1909, Gießener Diss. (dazu Wochenschr. f. klass. Philol. 1911, 1098 ff.). Ch. Burnier, La morale de S. et le néo-stoicisme, Lausanne 1909, Diss. P. Schäfer, De philosophiae Annaeanae in Senecae tragoediis vestigiis, Jenae 1909, Diss. W. Capelle, S. und die Humanität, Monatshefte d. Comeniusges. 18 (1909), 37—41. C. Brakman, Ammianea et Annaeana, Leiden 1909. Derselbe, Annaeana nova, Leiden 1910. R. Renner, S. und die Jugend, Blätter f. das Gymnasialschulw. (bayr.) 46 (1910), 333 ff. Gust. Friedrich, Zu S. u. Martial, Hermes 45 (1910), 583—594 (Beeinflussung M.s durch S.). A. Bourgery, Sur la prose métrique de S. le philosophe, Rev. de philol. 34 (1910), 167—172. Aem. Herfurth, De S. epigrammatis quae feruntur, pars I., Jenae 1910, Diss. P. Stephanie, Zur Frage der Echtheit des Dialogs S.s Ad Polybium de consolatione, Wiener Studien 32 (1910), 89—96. G. H. Müller, Animadversiones ad L. Annaei S. epistulas quae sunt de oratione spectantes, Weida 1910, Leipziger Diss. Gualth. Großgerge, De S. et Theophrasti libris de matrimonio, Königsberg 1911, Diss. A. Castiglioni, Electa Annaeana. Tiferni 1911. Rud. Hartmann, De S. Nat. quaest. libro septimo, Münster 1911, Diss. J. Marinescu, Die stoischen Elemente in der Pädagogik S.s, München 1911, Diss. A. Bourgery, Les lettres à Lucilius sont-elles de vraies lettres? Rev. de philol. 35 (1911), 40—55. H. Bernhardt, L. Ann. Sen., ein moderner Mensch, in: Hum. Gymn. und modernes Kulturleben, Erfurt 1911. Th. Birt, Seneca, Preuß. Jahrbb. 144 (1911), 282—307. Derselbe, Was hat Seneca mit seinen Tragödien gewollt?, Neue Jahrb. f. d. klass. Altert. usw. 27 (1911), 336—364. Derselbe, Senecas Trostschrift an Polybius u. Bittschrift an Messalina, ebenda 596—601. C. Marchesi, Il dubbio sull' anima immortale in

due luoghi di S., Riv. d'Ital. 13 (1911), 177—183. R. Pichon, Les travaux récents sur la chronologie des oeuvres de S., Journ. des sav. 1912, 212—225. Derselbe, Les sources de Lucain, Paris 1912 (S. Vermittler des Stoizismus an L.). Henr. Gualth. Müller, De L. Annaei S. librorum de ira compositione, Leipz. 1912, Diss. Für die gleiche Schrift Senecas sind auch die Arbeiten von H. Ringeltaube, Quaest. ad vet. philosophorum de affectibus doctr. pertin., Gött. 1913, Diss., und P. Rabbow, Antike Schriften über Seelenheilung u. Seelenleitung. I. Die Therapie des Zorns, Leipz. Berl. 1914, heranzuziehen. S. auch Geffcken, Kynika S. 27 ff. A. Elias, De notione vocis clementiae apud philos. veteres et de fontib. S. libr. de clem., Königsb. 1912, Diss. Jos. Mesk, S.s Apocolocyntosis u. Hercules furens, Philol. 71 (1912), 361—375. R. Reich, Quid e S. philos. eiusque patris scriptis de luxuria illius aetatis colligi queat et quid de his rebus censuerit philosophus, Lundenburg (Mähren) 1912, Pr. A. Siegmund, De S. consolationibus, Böhm. Leipa 1912. 1913. 1914, Pr. Dom. Bassi, S. a Lucilio, Studî e saggî, Firenze 1912. Derselbe, Seneca morale, ebenda 1914. M. Sonntag, L. Ann. Sen. de beneficiis libri explanantur, Leipz. 1913, Diss. A. Brennecke, Animadversiones ad fontes natur. quaest. S., Greifswald 1913, Diss. J. Hemsing, De S. nat. quaest. libro primo, Münster 1913, Diss. Gaët. d'Amico, Sull' autenticità del De remed. fortuit. di L. Ann. Sen., in: Studî crit. off. a C. Pascal, Catan. 1913. V. Ussani, Seneca, Atene e Roma 16, N. 169 f., 1 ff. 84 ff. Derselbe, Sul Ludus de morte Claudii, Riv. di filol. 41 (1913), 74—80. R. M. Gummere, The modern note in S.s letters, Class. philol. 10, 139 ff. Fr. Streich, De exemplis atque comparationibus quae exstant apud Senecam, Lucanum etc., Breslau 1913, Diss. Fr. Steiner, Der „moderne" Stil des Philosophen S., Rosenheim 1913, Pr. Wilh. Ludw. Friedrich, Zu Cass. Dio 61, 10 u. Sen. de const. 9, 2; ein Beitrag zur Erklärung der politischen Schriften des Philosophen Seneca, Darmstadt 1913, Pr. Derselbe, Zu S.s Nat. quaest. IV praef. 7 u. 8, Berl. philol. Wochenschrift 1914, 1213—1216. Derselbe, Burrus u. S., Reichsverweser unter Nero, ebenda 1342—1344. Derselbe, Die Abfassungszeit von S.s Werk de beneficiis, ebenda 1406—1408. Derselbe, Die Abfassungszeit von S.s Werk über die Wohltaten (besonders auf Grund von 1, 9 f. erörtert), ebenda 1501—1503, 1533—1536; (auf Grund von 2, 7 f. erörtert) 1629 bis 1632. Wilh. Kaiser, Beiträge zur Erläuterung von S.s Trostschrift an Marcia, Berl. 1914, Pr., auch als Buch, Berl. 1914. Herm. Steiner, Theodizee bei S., Erlangen 1914, Diss. Herm. Mutschmann, S. und Epikur, Hermes 50 (1915), 321—356. Thomas, Stilkritisches zum Philos. S., Sitz. d. philol. Vereins zu Berlin, Zeitschrift Sokrates 1 (1913), 715 ff. Rob. Fischer, De usu vocab. etc., s. unter Cicero, S. 169*. E. Bickel, Diatribe in Senecae philosophi fragmenta, vol. I: Fragmenta de matrimonio, Lipsiae 1915. E. Howald, Die Weltanschauung S.s, Neue Jahrb. f. d. klass. Altert. usw. 35 (1915), 353 ff. T. O. Achelis, Aus einer alten Ausg. v. Seneca de moribus, Rhein. Mus. 71 (1916), 155—159. — *Senecas Verhältnis zum Christentum und sein angeblicher Briefwechsel mit Paulus:* Am. Fleury, St. Paul et S., 2 vol., Paris 1853. C. Aubertin, S. et St. Paul; étude sur les rapports supposés entre le philosophe et l'apôtre, Paris 1857. 1869. F. Chr. Baur, S. und Paulus, das Verhältnis des Stoizismus zum Christentum nach den Schriften S.s, Zeitschrift f. wissensch. Theol. 1 (1858), wieder abgedr. in: Drei Abh. zur Gesch. der alten Philos., her. von Zeller, Leipzig 1875. Rud. Burgmann, S.s Theologie in ihrem Verhältnis zum Stoizismus und zum Christentum, Berlin 1872, Jenaer Diss. J. B. Lightfoot, St. Paul's epist. to the Philipp., 4. ed., London 1878. E. Westerburg, Der Ursprung der Sage, daß S. Christ gewesen sei, Berlin 1881. J. Kreyher, S. und seine Beziehungen zum Urchristentum, Berlin 1887. Mich. Baumgarten, L. Ann. S. und das Christentum in der tiefgesunkenen antiken Weltzeit, Rostock 1895 (kritiklos und ohne geschichtliches Verständnis). A. Codara, S. filosofo e S. Paolo, Riv. ital. di filos. 12 (1898). Tissot, St. Paul et S., Le chrétien évang. 35, 7. C. Pascal, La falsa corrispondenza tra S. e Paolo, Riv. di filol. 35 (1907), 33—42 mit dem Zusatz ebenda 93—94. H. Böhlig, Das Gewissen bei S. und Paulus, Theol. Studien u. Kritiken 87 (1914), 1—24. — *Zur Überlieferungsgeschichte:* J. Buck, S. de ben. und de clem. in der Überlieferung, Tüb. 1908, Diss. A. Maček, De S. epistularum cod. Graeciensi, Cilli 1909, Pr.; vgl. auch Festschrift der 50. Philologen-Versammlung darg. von Mittelsch. der Kronländer Steiermark usw., Graz 1909, 162 ff. Guil. Kiekebusch, De Pinciani in S. philos. de benef. et de clem. libros castigationibus, Greifsw. 1912, Diss.

J. Marouzeau, Ce que valent les manuscrits des Dialogi de S., Rev. de philol. 37 (1913), 47—52. H. Wagenvoort, De cod. S. Angelico (Ms. Lat. 1356), Mnem. 41 (1913), 153 ff. A. Beltrami, Un nuovo codice delle epist. mor. di S., Riv. di filol. class. 41 (1913), 549 ff.; 42 (1914), 1 ff. Derselbe, Il cod. Quiriniano delle epist. mor. di S., ebenda 455 ff. O. Hense, Eine Senecahandschrift der Quiriniana in Brescia, Berl. philol. Wochenschr. 1914, 125—127, 604—608, 635—639. C. Cipolla, Il cod. Quirin. d. epist. mor. di S., Riv. di filol. 42 (1914), 93 ff. Hier. Geist, De L. Ann. S. Nat. quaest. codicibus, Bambergae 1914, Erlanger Diss. Im übrigen s. z. Überlieferung Teuffel-Kroll-Skutsch, Gesch. d. röm. Liter.[6] II § 289, 2 ff. *Kleinere Beiträge zumeist textkritischen Inhaltes* lieferten u. a.: R. Ellis, Journ. of philol. 28 (1903), 19—23 (zu de provid. und ad Marc.). U. v. Wilamowitz-Moellendorff, Hermes 37 (1902), 307 (de clem. 1, 8). W. C. K. Capel, Mnemos. N. S. 31 (1903), 33—46 Th. Stangl (de provid.), Philol. 64 (1905), 310 ff. L. Radermacher, Rhein. Mus. 60 (1905), 250—253 (epist. 89, 22); Wiener Studien 32 (1910), 205 f. F. Leo, Hermes 40 (1905), 608 ff. L. Valmaggi (de benef. 1, 3, 5), Bollet. di filol. class. 12, 160. C. Pascal, Glosse giuridiche ai Dialoghi di Seneca, ebenda 13, 13—16; Sull' uso della parola „caro" in S., ebenda 83 f. Löfstedt (epist.), Eranos 7, 108. A. J. Kronenberg (epist. 14—122), Class. quarterly 1 (1907), 205 ff., (de benef. u. de clem.) 284—289, (dialogi), ebenda 2 (1908), 34—40. W. C. Summers (epist.), ebenda 22—30, 170—174; 3 (1909), 40—43, 180—188. A. Engelbrecht (ein vermeintliches Zeugnis des Seneca über des Livius philosophische Schriften), Wiener Studien 26 (1604), 62—66. J. Tolkiehn (epist. 107, 10 f.), Wochenschr. f. klass. Philol. 1905, 555 ff. Ch. P. Parker, Harv. stud. 17 (1906), 149 ff. (ep. 41). *Σ. Βάσης* (Quaest. nat.), *Ἐπιστημονικὴ ἐπετηρίς* 5—6 (1907—1909). E. A. Sonnenschein, Class. rev. 22 (1908), 216 f.; 23 (1909), 11 f. (epist. 31, 11). R. Ellis, Journ. of philol. 31 (1908), 44 ff. (Apocol.). S. Rossi, Riv. di filol. 36 (1908), 531 f. J. van Wageningen, in: Sertum Nabericum, Leiden 1908, S. 445 ff., Mnemos. 39 (1911), 137 ff. (epist. 2, 2; 4, 3; 15, 4). R. Pichon, Rev. d. philol. 34 (1910), 122 f. (de otio 4, 2; 5, 5); Acad. d. inscript. 30. Juni 1911 (de vit. beat.). A. Bourgery, Rev. de philol. 37 (1913), 95—109 (dialogi u. a.). C. Brakman, Hermes 45 (1910), 37 (nat. quaest.); Mnemos. 42 (1914), 389 (10. Dialog); Rev. de l'instr. publ. en Belgique 52, 18 ff. (Apocol.). R. Waltz, Rev. d. philol. 38 (1910), 98. J. E. B. Mayor, Class. rev. 24 (1910), 84 (de benef. 6, 3, 1). H. Lebègue, Rev. d. philol. 36 (1912), 297 f. O. Roßbach, Berl. philol. Wochenschr. 1913, 1309 ff. (Apocol.). T. G. Tucker, Class. quart. 7 (1913), 54 ff. (epist.). P. Rasi, Berl. philol. Wochenschr. 1913, 1661 f. W. Gemoll, Hermes 49 (1914), 621—623 (epist.). C. Weyman, Arch. f. lat. Lexikogr. 15 (1908), 574 (de tranqu. an. 4, 5). Derselbe, Rhein. Mus. 70 (1915), 152 (de prov. 3, 12). H. L. Wilson, Amer. journ. of philol. 32 (1911), 168 f. A. Caputi, Atene e Roma 14, 182 ff. (epist. 101, 10). C. Schiavi, ebenda 286 ff. W. Gemoll, Zu S.s Epist. morales, Hermes 49 (1914), 621—623. K. Busche, Krit. Beiträge zu S.s Nat. quaest., Rhein. Mus. 70 (1915), 568—583. — Vgl. zu Seneca auch G. Boissier, La religion Romaine, Bd. 2, Paris 1874, sowie Hirzel, Der Dialog II S. 24 ff. S. ferner Const. Martha, La morale pratique dans les lettres de S., in des Verf. Werk Les moralistes sous l'empire romain, und denselben, Sénèque, in seinen Mélanges de litt. anc., Paris 1896, 215—252. Car. Buresch, Consolationum a Graecis Romanisque scriptarum historia critica (Leipz. Studien 9 [1886]), 108—120 (über Senecas Trostschriften und -briefe). P. Hartlich, De exhortationum a Graecis Romanisque scriptarum historia et indole (Leipz. Studien 11 [1889]), 305—308 (über Senecas Exhortationes). A. Giesecke, De philosophorum veterum quae ad exilium spectant sententiis (Lipsiae 1891, Diss.), S. 100 (zu ad Helviam matr.). E. Bickel, Die Schrift des Martinus von Bracara Formula vitae honestae, Rhein. Mus. 60 (1905), 505—551 (der dem Seneca zugeschriebene Traktat de quattuor virtut. gehört Martin von Bracara, der Senecas uns verlorene Schrift de officiis benutzte. Martin de ira gibt uns ein neues Fragment von Seneca de ira). A. Gercke, Jahrbb. f. klass. Philol. Suppl. 22 (1896), 90—110 (antike Schriftsteller, für die sich Bekanntschaft mit S.s Natur. quaest. nachweisen läßt). C. Weyman, Novatian und Seneca über den Frühtrunk, Philol. 52 (1893), 728—730. Senecasprüche in Verbindung mit anderem Material enthalten die sog. Disticha Catonis; darüber E. Stechert, De Catonis quae dicuntur distichis, Greifsw. 1912, Diss. Ed. Stemplinger, Martin Opitz u. der Philos. S., Neue Jahrb. f. d. klass. Altertum usw. 15 (1905), 334—344. —

H. Geist, Blätt. f. d. Gymnasialschulw. 52 (1916), 177 ff. (Baco). S. auch die Literaturverzeichnisse in den Ausgaben von Hermes, Hosius², Gercke und Hense³.

Kornutos: Martini, De L. Annaeo Cornuto, Lugd. Bat. 1825. Rob. Münzel, De Apollodori περὶ θεῶν libris, Bonnae 1883, Diss., cap. III: De Cornuto. Rud. Reppe, De L. Annaeo Cornuto, Lips. 1906, Diss. Vgl. auch O. Jahn in der Vorrede zu seiner Ausgabe des Persius. W. Kroll, Adversaria Graeca, Philol. 53 (1894), 422. W. Weinberger, Ad Cornutum, Wiener Studien 14 (1892), 222–226. Arth. Ludwich, Krit. Miszellen (darin Nr. 23 zu Corn. theol. c. 16 p. 25, 2 Lang), Königsb. 1901, Pr. Car. Reinhardt, De Graec. theol. cap. duo, Berol. 1910 (s. dort das Register). C. Marchesi, Gli scoliasti di Persio, Riv. di filol. class. 39 (1911), 564 ff.; 40 (1912), 1 ff. 193 ff. O. Immisch, Arch. f. Religionswissenschaft 14 (1911), 454, 2 (zu Corn. 35 p. 75, 12 L.). Br. Schmidt, De C. theologiae Graecae compendio capita duo (Diss. philol. Hal. vol. 21 pars 1), Halle a. S. 1912. Über seine rhetorischen Schriften J. Graeven, Cornuti artis rhetoricae epitome, Berlin 1891, Praef. p. XXVIII. — H. v. Arnim, Artikel Annaeus 5 bei Pauly-Wissowa.

Persius: Franz Knickenberg, De ratione Stoica in Persii satiris apparente, Monasterii 1867, Diss. Vinc. Papa, Lo stoicismo in Persio, Torino 1882. Al. Bucciarelli, Utrum Aulus Persius doctrinae Stoicae sit sectator idem et interpres, Romae 1888. M. E. Houck, De ratione Stoica in Persii satiris conspicua, Deventer 1894, Leidener Diss. Lod. Simioni, Alcune questioni relative ad A. Persio Flacco, Verona-Padova 1895 (darin II: Persio seguace dello stoicismo). Ch. Burnier, Le rôle des satires de Perse dans le développement du néostoïcisme, La Chaux-de-Fonds 1909, Pr. S. auch: Const. Martha, Un poëte stoïcien, Perse, in: Les moralistes sous l'empire Romain.

Lucanus: H. Diels, Seneca und L., Abh. der Berl. Akad. aus dem Jahre 1885, Berl. 1886. M. Souriau, De deorum ministeriis in Pharsalia, Paris 1885, Thèse; dazu J. Girard, Du rôle des dieux dans la Pharsale, Journ. des sav. 1888, 192—207, 315—330. Fr. Oettl, Lucans philos. Weltanschauung, Brixen 1888, Pr. J. Englandus Millard, Lucani sententia de deis et fato, Trai. ad Rhenum 1891, Diss.; dazu Hosius, Berlin. philol. Wochenschr. 1892, 209. Rob. Fritzsche, Quaestiones Lucaneae, Gothae 1892, Jenaer Diss. (darin: De Lucani doctrina. De Nigidio Figulo L. auctore et de rebus sublimibus in Pharsalia). C. Hosius, L. und Seneca, Jahrbb. f. klass. Philol. 145 (1892), 337—356. Derselbe, L. und seine Quellen, Rhein. Mus. 48 (1893), 380—397 (Beziehungen zu Manilius). R. Pichon, Les sources de Lucain, Paris 1912. Fr. Streich, s. Seneca S. 186*.

Musonios: G. G. Moser, Einleitung zur Ausgabe von vier Fragmenten des M., in Daub und Creuzers Studien 6. Teil (1811), 74 ff. J. J. Bäbler, Musonius Rufus, N. Schweiz. Museum 6 (1864), 23—37. O. Bernhardt, Zu Mus. Rufus, Sorau 1866, G.-Pr. E. Baltzer, M., Charakterbild aus der römischen Kaiserzeit, Nordhausen 1871. G. Heylbut, Zu M. und Sotion, Rhein. Mus. 39 (1884), 310—312. Fr. Bücheler, Musonius Rufus apud Julian. Caes. 2, p. 608, 18 Hertl., Rhein. Mus. 41 (1886), 1 ff. P. Wendland, Quaestiones Musonianae. De Mus. Stoico Clementis Alexandrini aliorumque auctore, Berlin 1886 (Benutzung des M. bei Klem. Alex. im Paidagogos; s. dazu O. Hense, Praef. seiner Ausgabe des Musonios S. VI ff.). C. Reinach, Sur un témoignage de Suidas relatif à Mus. R., Paris 1886 (extrait des Comptes rendus de l'Acad. des inscr.). P. Wendland, Philo u. d. kynisch-stoische Diatribe (Anh. Musonius u. Clemens Alexandr.), in: P. Wendland und O. Kern, Beitr. zur Gesch. d. griech. Philos. und Religion, Berlin 1895 (dazu Berl. philol. Wochenschr. 1906, 198). Ch. P. Parker, Musonius the Etruscan, Harvard studies in class. phil. 7 (1896), 123 ff. (s. dagegen O. Hense, Praef. seiner Ausg. S. XVIII f.). T. Pflieger, Musonius b. Stobaeus, Tauberbischofsheim 1897, Pr. C. Schmich, De arte rhetorica in Musonii diatribis conspicua, Friburgi Brisig. 1902, Diss. J. E. B. Major, Musonius and Simplicius, Class. review 17 (1903), 23 ff. Über die Überlieferung der Gespräche des M. (Lukiosfrage), sein Leben und seine Schüler handelt in trefflicher Weise O. Hense in der Praefatio seiner Ausgabe. Zum Stil des M. vgl. E. Norden, Antike Kunstprosa I, S. 391 Anm. 1. Analyse der dem Topos περὶ φυγῆς gewidmeten Erörterungen bei Giesecke, De philos. vet.

quae ad exil. spect. sentent. (Lipsiae 1891, Diss.), S. 32 ff. (vgl. auch S. 100). Kritische und exegetische Beiträge von H. van Herwerden, Mnem. 27 (1899), 398, F(ranz) B(ücheler), Rhein. Mus. 53 (1898), 166 f., A. J. Kronenberg, Class. rev. 20 (1906), 394 f., K. Praechter, Berl. philol. Wochenschr. 1913, 28 f. Über die pseudomusonischen Briefe Ant. Westermann, De M. epistolis, in des Verf. Comm. de epist. scriptor. Graec. 6 (1854) Nr. 105.

Epiktetos: Joh. Fr. Beyer, Über Ep. und sein Handbuch der stoischen Moral, Marburg 1795. F. Ch. G. Perlett, Dictaminum Stoicorum et Christianorum quorundam ab una parte ex Epicteto, ab altera vero e novo testamento desumptarum comparatio, Erfurti 1798. J. Spangenberg, Die Lehre Epiktets nach seinem Manual entwickelt, Hanau 1849, Pr. Winnefeld, Die Philosophie des E.: ein Beitrag zur Geschichte des Eklektizismus der römischen Kaiserzeit, Zeitschr. f. Philos. u. philos. Kritik 49 (1866), 1–32, 193–226. Gust. Grosch, Die Sittenlehre des Epiktet, Wernigerode 1867, Pr. A. Braune, Epiktet und das Christentum, Zeitschr. f. kirchl. Wissensch. 5 (1884), 477—488. J. Stuhrmann, De vocabulis notionum philosophicarum in Epict. libris, Neustadt 1885, Jenaer Diss. Ed. Maria Schranka, Der Stoiker E. und seine Philosophie, Frankfurt a. d. O. 1885 (ganz wertlos). H. Schenkl, Die epiktetischen Fragmente, eine Untersuchung zur Überlieferungsgeschichte der griech. Florilegien, Wien 1887. R. Mücke, Zu Arrians und Epiktets Sprachgebrauch, Nordhausen 1887, Pr. von Ilfeld. R. Asmus, Quaestiones Epicteteae (betrifft ebenfalls die Fragmente), Freiburg i. Br. 1888. A. Bonhöffer, Epiktet und die Stoa, Untersuchungen zur stoischen Philosophie, Stuttg. 1890; ders., Die Ethik des Stoikers Epiktet, Anhang: Exkurse über einige wichtige Punkte der stoischen Ethik (sieh oben S. 149*), Stuttg. 1894 (enthält auch die Indices zu: Epiktet und die Stoa). F. L. Ganter, Das stoische System der αἴσθησις mit Rücksicht auf die neueren Forschungen, Philol. 53 (1894), 465—504 (knüpft an Bonhöffers „Epiktet und die Stoa“ an). Dagegen A. Bonhöffer, Zur stoischen Psychologie, Philol. 54 (1895), 403—429. C. Hilty, Glück, Leipzig 1891 und öfter (betont an der Hand des Encheiridions, das er übersetzt, den Wert, den Epiktet für die praktische ethische Erziehung auch in der Gegenwart besitzt). T. Zahn, Der Stoiker Epiktet und sein Verhältnis zum Christentum, Erlangen 1894. Prorektoratsrede, 2. Aufl. 1895 (macht den gänzlich mißglückten Versuch, zu erweisen, daß Epiktet durch die christliche Lehre beeinflußt sei). K. Vorländer, Christliche Gedanken eines heidnischen Philosophen, Preuß. Jahrb. 89 (1897), 193—222. I. Bruns, De schola Epicteti, Kiel 1897, Festschr. E. Zeller, Über eine Berührung des jüngeren Cynismus mit dem Christentum, Sitzungsber. der Berl. Akad. 1893, 129—132 = Kl. Schr. II S. 41–45. Braun, Epiktets Moral nach seinem Handbüchlein, Philos. Wochenschr. 5, 9. Th. Colardeau, Étude sur Épictète, Paris 1903. R. Renner, Epiktet und seine Ideale, Amberg 1903, Pr. Derselbe, Zu Epiktets Diatriben: I. Epiktet und seine Ideale. II. De Epicteteorum titulis, München 1904, Diss. Derselbe, Das Kind, ein Gleichnismittel bei Epiktet, Festschrift zum 25jährigen Stiftungsfest des histor.-philol. Vereins d. Univ. München, München 1905, S. 51 ff. K. Hartmann, Arrian u. Epiktet, Neue Jahrb. f. d. klass. Altert. usw. 15 (1905), 248—275. K. Kuiper, Epictetus en de christelijke moraal, Versl. en mededeel. der Kon. Akad. van Wetenschappen, Letterkunde, 4. Reeks, Deel 7, Amsterdam 1906 (vertritt im wesentlichen Zahns Ansicht; dagegen Bonhöffer, E. und das Neue Testament S. 44 ff.). L. Weber, La morale d'Épictète et les besoins présents de l'enseignement moral, Rev. de métaph. et de morale 1905 ff. (s. zum Gegenstande oben Hilty). P. Melcher, De sermone Epicteteo, quibus rebus ab Attica regula discedat (Dissertat. philol. Halens. vol. 17 pars 1). O. Halbauer, De diatribis Epicteti, Lips. 1911, Diss. S. auch die Praefatio zu Schenkls Ausgabe, R. Hirzel, Dialog II S. 245 ff., Const. Martha, La vertu stoïque, Épictète, in des Verf. Buche Les moralistes sous l'empire Romain, P. Hartlich, De exhort. a Gr. Romanisque script. hist. et ind. S. 308 ff., H. v. Arnim, Artikel Epiktet bei Pauly-Wissowa. Epiktets *Verhältnis zum Christentum* behandeln außer den angeführten Arbeiten u. a.: G. A. van den Bergh van Eysinga, Epictetus en het Nieuwe Testament, Museum, Maanblad voor Philologie en Geschiedenis 14 (1907), 439—441. F. Mörth, in: Festschrift der 50. Vers. deutsch. Philol. u. Schulm. dargebr. von den Mittelsch. der Kronländer Steiermark usw., Graz 1909, S. 182 ff. (zum Verbot des Schwörens, Epict. ench. 33, 5). In gründlichster Weise untersucht das Verhältnis Epiktets und des Stoizismus überhaupt

zum Neuen Testament und bietet eine vorurteilslose Bewertung der stoischen und der christlichen Moral und Religion Ad. Bonhöffer, E. und das Neue Testament (Religionsgesch. Versuche und Vorarbeiten 10. Bd.), Gießen 1911, wo auch frühere Literatur angeführt und berücksichtigt ist. Im Gegensatz zu Bonhöffers Buche behandelt die Frage aus einseitig christlich-theologischem Standpunkte R. Bultmann, Das religiöse Moment in der ethischen Unterweisung des E. und das Neue Testament, Zeitschr f. d. neutestam. Wissensch. u. d. Kunde d. Urchrist. 13 (1912), 97—110, 177—191, treffend zurückgewiesen von Bonhöffer, E. und das Neue Testament, ebenda 281–292. Über den gleichen Gegenstand handelt M. J. Lagrange, La philosophie religeuse d'E. et le christianisme, Rev. biblique internat., Nouv. sér., 9. année, tom. 9 (Par. 1912), 5—21, 192—212. Vgl. auch P. Wendland, Hellen.-röm. Kult.[2 u. 3] S. 95. 356, 4; 357, 1. Kleinere Beiträge lieferten Richards, Class. rev. 19 (1905), 106—108; Praechter, Byzant. Zeitschr. 14 (1905), 271, Philol. 64 (1905), 387 f. A. J. Kronenberg, Class. rev. 20 (1906), 15—19, 104–109; Class. quart. 3 (1909), 195—202, 258–265; 5 (1911), 91 f.; Berl. philol. Wochenschr. 1910, 1623; Mnem. N. S. 38 (1910), 156—166. K. Meiser, Hermes 44 (1909), 159; 45 (1910), 160. P. Corssen, Berl. philol. Wochenschr. 1910, 832. Zu der von Meiser und Corssen behandelten Stelle Epict. diss. 4, 7, 6 s. Bonhöffer, E. u. das N. T. S. 44, 1. H. Richards, Platonica, London 1911 (hier auch Bemerkungen zu E.).

Arrian: E. Bolla, Arriano di Nicomedia, Torino e Palermo 1890 (Kap. II: A. discepolo d'Epitteto, Kap. X: Scritti filos. di A.). K. Hartmann, Arrian und Epiktet, Neue Jahrb. f. d. klass. Altertum usw. 15 (1905), 248 bis 275. Derselbe, Zu den Schriften und Fragmenten des Flavius Arrianus, Berl. philol. Wochenschr. 1910, 603 ff. Im übrigen s. E. Schwartz, Artikel Flavius Arrianus (9) bei Pauly-Wissowa, Christ-Schmid, Gesch. d. griech. Lit. II[5] S. 583 ff. S. auch die Epiktetliteratur, in der vielfach der Herausgeber der epiktetischen Gespräche berührt wird.

Hierokles: K. Praechter, Hierokles der Stoiker, Lpz. 1901. N. Festa, Un filosofo redivivo, Jerocle, Atene e Roma N. 96, S. 354—367. Georg. Pasquali, Marginalia, Studi ital. di filol. class. 16 (1908), 441—446. H. v. Arnim, Artikel Hierokles 17 bei Pauly-Wissowa-Kroll.

Kleomedes: H. Ziegler, De vita et scriptis Cleomedis, Meißen 1878, Leipziger Diss. Alexis Boericke, Quaestiones Cleomedeae, Pegau 1905, Leipziger Diss. S. auch die Literatur zu Poseidonios S. 180*.

Marcus Aurelius: N. Bach, De M. Aurel. Ant. imperatore philosophante, Lips. 1826. H. Doergens (s. oben S. 183* bei Seneca). M. E. de Suckau, Étude sur Marc Aurèle, sa vie et sa doctrine, Paris 1858. M. Noël des Vergers, Essai sur Marc Aurèle, Paris 1860. Max Königsbeck, De Stoicismo Marci Antonini, Regiomonti 1861, Diss., auch G.-Pr., Konitz 1872. Ed. Zeller, Marcus Aurelius Antoninus, in Zellers Vortr. u. Abhandl., Lpz. 1865, S. 82—107. Arn. Bodek, M. Aurel. Ant. als Freund und Zeitgenosse des Rabbi Jehuda ha-Nasi, Lpz. 1868. J. Schuster, Ethices stoicae apud M. A. A. fundamenta (Schriften der Univ. zu Kiel aus dem Jahre 1868, Bd. 15), Kiel 1869. E. Forster, M. Aurel. Anton. vita et philos., Rastadii 1869, Pr. A. Braune, M. Aurels Meditationen in ihrer Einheit u. Bedeutung, Altenburg 1878, Leipziger Diss. F. Pollock, M. Aurelius and the Stoic philosophy, Mind 4 (1879), 47—68. Ch. E. Luthardt, Die Moral in M. Aurels Meditationen, Zeitschr. f. kirchliche Wissensch. 2 (1881), 324—335. E. Renan, M. A. et la fin du monde antique, 2. éd., Paris 1882. Ch. Huit, Le stoicisme de Marc-Aurèle, Annales de ph. chrétienne 53 (1882/83), 69—77. Derselbe, Philosophie de M. A., L'instruct. publ. 13 (1884), 350 f. 366 f. 382 f. 398 f. P. B. Watson, The life of Marc. Aur. Antoninus, Lond. 1884. A. Nauck, De M. Antonini commentariis, in: Mélanges gr.-rom. 5 (1884/88), 1—21. Bassano Gabba, Di M. A. Antonino imperatore, Milano 1884. H. J. Polak, In M. Antonini commentarios analecta critica, Hermes 21 (1886), 321—356. E. de Suckau bei H. Taine, Stud. zur Kritik u. Gesch., übers. von P. Kühn u. A. Aall, Paris, Leipzig, München 1898, S. 402 ff. (über Mark Aurels Charakter und die Grundzüge seiner Ethik). J. Dartigue-Peyrou, Marc-Aurèle dans ses rapports avec le christianisme, Paris 1897, Thèse. J. Lindsay, The ethical philosophy of Marcus Aurelius, Arch. f. Gesch. d. Philos. 16 (1903), 252—258. G. G. Fusci, La filosofia di Antonino in rapporto

con la filosofia di Seneca, Musonio e di Epitteto, Modica 1904. R. Müller, Antoninus Philosophus ein Protektor der Christen? Eine Einführung in die Selbstgespräche Mark Aurels, Teschen 1904, Pr. H. Stich, Mark Aurel, der Philosoph auf dem röm. Kaiserthrone, Gütersloh 1904 (Gymnasialbibl. Heft 38). R. Ellis, Correspondence of Fronto and M. Aurelius, Oxf. 1904. B. Gabba, Un parallelo storico (Marco Aurelio e Gregorio Magno), Rendiconti d. R. Istituto Lombardo di scienze e lettere, N. S. 37, 9. Ad. Dyroff, Arch. f. Gesch. d. Philos. 17 (1904), 146 f. (Senecas und M. A.s Stellung zum Materialismus). L. Alston, Stoic and christian in the second century. A comparison of the ethical teaching of M. A. with that of contemporary and antecedent christianity, London 1906. Hoffmann, Les luttes morales d'un empereur romain, Bull. de la Soc. pour le progr. d. ét. philol. et histor., Brux. 1908, 44—52. C. C. Bushnell, A classification according to the subject-matter of the comparisons and illustrations in the Meditations of Marc. Aur. Ant., Referat: Transact. and Proceed. of the Amer. philol. assoc. 39 (1908), Proceed. S. XIX. I. H. Leopold, De vocabulis medicis apud M. Antoninum obviis, Sertum Nabericum, Leiden 1908, S. 233—235. F. W. Bussell, M. A. and the later Stoics, Edinburgh 1910. H. Schenkl, Zum ersten Buche der Selbstbetrachtungen des Kaisers M. A., Wiener Studien 34 (1912), 82—96. P. Maas, Das Epigramm auf Marcus *Εἰς ἑαυτόν*, Hermes 48 (1913), 295—299. G. Breithaupt, De M. Aur. Ant. commentariis quaestiones selectae, Gott. 1913, Diss. Hellm. Eberlein, Kaiser M. A. und die Christen, Breslau 1914, Diss. C. R. Haines, The composition and chronology of the Thoughts of M. A., Journ. of philol. 33, 278 ff. Kleinere Beiträge insbesondere zur Geschichte der Überlieferung und zur Textkritik: H. Schenkl (Zur handschriftlichen Überlieferung von M. Antoninus *Εἰς ἑαυτόν*), Eranos Vindob. S. 163—167. A. Sonny (Zur Überlieferungsgeschichte von M. Aurelius *Εἰς ἑαυτόν*), Philol. 54 (1895), 181—183. W. Wyse (zu Marc. Aur. 4, 33), Class. rev. 7 (1893), 21. H. J. Polak in: Sylloge comm. quam v. cl. Const. Conto obtul. philol. Bat., Leiden 1893. G. H. Rendall, Journ. of philol. 23 (1895), 116—160. A. Elter, De gnom. Graec. hist. atque orig. III, S. 109 f. (Benutzung eines Gnomologions durch M. A.). C. Denig, Mitt. aus dem griech. Miscellancodex 2773 d. Großh. Hofbibl. zu Darmstadt, Mainz 1899, Pr. I. H. Leopold, Mnemos. N. S. 31 (1903), 341—364; (zu 9, 42) ebenda 33 (1905), 154 bis 156; 35 (1907), 63—82; Berl. philol. Wochenschr. 1910, 893 (zu cod. Vat. 1950); 1914, 1567 f. (Konj. und Not. in cod. 403 Bibl. Publ. Lat. Lugd. Bat.). P. Hoffmann, Rev. de l'instruct. publ. en Belgique 47, 11—23. H. Richards, Class. rev. 19 (1905), 18—26. A. J. Kronenberg, ebenda 301—303; Class. quart. 3 (1909), 110. K. F. W. Schmidt, Hermes 42 (1907), 595—607. K. Meiser, Hermes 43 (1908), 643 (zu 10, 15). P. Fournier, Rev. d. ét. anc. 13 (1911), 313—316 (zu 7, 31). H. Richards, Platonica, Lond. 1911 (auch Bemerkungen zu M. A.). P. Corssen, Berl. philol. Wochenschr. 1911, 1390 (zu 2, 1); 1912, 734 (zu 3, 6; 3, 11; 4, 3). W. Weyland, ebenda 1914, 1180 bis 1184. — Vgl. auch Const. Martha, L'examen de conscience d'un empereur romain; Marc-Aurèle, in des Verf. Buche Les moralistes sous l'empire romain. R. Hirzel, Der Dialog II, S. 262 ff. G. Misch, s. oben S. 40*. M. Dibelius s. oben S. 180*. H. v. Arnim, Artikel Annius 94 bei Pauly-Wissowa.

Kebes: Drohsin, Die Zeit des *πίναξ Κέβητος*, Neustettin 1873, G.-Pr. K. K. Müller, De arte crit. Ceb. tabulae adhibenda, Würzburg 1877, Diss. Derselbe, Philol. Anzeiger 9 (1878), 269 f., Zeitschr. f. d. österr. Gymn. 30 (1879), 241—252, Philol. Rundschau 4 (1884), 1417—1424 (neuere Literatur über Kebes). K. Praechter, Cebetis tabula quanam aetate conscripta esse videatur, Marburg 1885, Diss. Anderer Ansicht sind Susemihl, Gesch. d. griech. Liter. in der Alexandrinerzeit I, S. 23 ff., II, S. 657 f., und Hirzel, Der Dialog II, S. 255 ff. Dagegen Praechter, Burs. Jahresber. 96 (1898 I), 46. Vgl. auch W. Capelle, De Cynicorum epistulis, Gott. 1896, Diss., S. 32. K. Joël, Der echte und der xenophontische Sokrates II, S. 322 ff. Alpers, Hercules in bivio, Gott. 1912, und die sonstige Literatur zu Synkrisis und Prodikosfabel, oben S. 40*. 63*; s. auch O. Kern, Deutsche Literaturz. 1909, 1888. Einzelbeiträge: H. van H(erwerden), Ad Cebet. Tab., Mnem. 22 (1894), 263. L. Radermacher, Rhein. Mus. 55 (1900), 149. J. van Wageningen, Festschrift für Herwerden (Utrecht 1902). C. Taylor, Hermas and Cebes, Journ. of philol. 28 (1903), 24—38. Derselbe (nach hinterlassenen Papieren von J. M. Cotterill), Plutarch, Cebes and

Hermas, ebenda 31 (1910), 14—41. A. Brinkmann, Rhein. Mus. 66 (1911), 621 f.

Stoische Einflüsse auf Männer der Kaiserzeit, die uns in der erhaltenen Literatur nicht in erster Linie als Philosophen entgegentreten, behandeln u. a. E. Kornemann, Jahrbb. f. klass. Philol. Suppl. 22 (1896), 615—620 (bringt den Fatalismus in der Geschichtsschreibung des *C. Asinius Pollio* mit dem Stoizismus in Verbindung). H. Gummerus, De *Columella* philosopho. Öfversigt af Finska Vetenskaps-Societetens Förhandlingar 52 (1909/10), Helsingfors 1910. Über den *älteren Plinius* s. die Literatur bei Teuffel-Kroll-Skutsch II⁶ S. 293 und vgl. oben unter Poseidonios S. 179*. Herm. Raubenheimer, Quintilianus quae debere videatur Stoicis popularibusque qui dicuntur philosophis, Würzburg 1911, Diss. C. Wunderer, *Tacitus* nach seiner Biographie des Agricola, Blätter f. d. Gymn. (bayer.) 33 (1897), 209—225 (S. 212 über Stoisches). S. auch A. Gudeman, Chrysippos and Varro as sources of the Dialogus of Tacitus, John Hopkins University circulars vol. 12, No. 102, Jan. 1893, p. 25, und Zimmermann oben S. 184* im Literaturverzeichnis zu Seneca. Reinold. Schuetze, *Iuvenalis* ethicus, Gryphiae 1905, Diss. S. auch E. Bickel, Rhein. Mus. 67 (1912), 145. G. Reichardt, De *Artemidoro* Daldiano librorum onirocriticorum auctore, Comment. Jenens. vol. 5 (1894), auch als Jenaer Diss. in Leipzig 1893 erschienen (weist nach, daß der Traumdeuter Art. von der Stoa abhängig ist). Über *Avien* sieh F. Marx, Artikel Avienus bei Pauly-Wissowa. R. v. Scala, Doxographische u. stoische Reste bei *Ammianus Marcellinus*, in: Festgaben f. Büdinger, Innsbruck 1898. Franc. Müller, De *Claudio Rutilio Namatiano* Stoico, Soltiquellae 1882, Pr. (der Beweis für den Stoizismus des Rut. Namat. ist nicht gelungen). Literatur über den Einfluß des Stoizismus auf die *Homererklärer* bei Christ-Schmid I⁵ S. 85 ff. II⁵ S. 691, 9. S. besonders G. Lehnert, De scholiis ad Hom. rhetoricis, Leipzig 1896, Diss., S. 99 ff., H. Schrader, Hermes 37 (1902), 571 ff. (über den stoisch beeinflußten Rhetor Telephos von Pergamon), und die Literatur über die pseudoplutarchische Vita Homeri unten zu § 70 (Plutarch). Stoischen Einfluß erkennt nach dem Vorgange von Marcks in den unter dem Namen des Platonikers Chion erhaltenen Briefen K. Burk, De Chionis epistulis, Darmstadtiae 1912, Gießener Diss., S. 41 ff. (s. oben S. 119*). Stoisches enthalten ferner die sog. Sententiae Varronis, s. P. Germann oben S. 168*. Stoisch ist jedenfalls letzten Endes auch der Allegorismus der Homerdeuterin Demo, ob unmittelbar oder durch neuplatonische Vermittlung, ist strittig; s. unten zu § 78. S. auch A. Schmekel, Die Philos. der mittl. Stoa, S. 439 ff. (verfolgt die Einwirkungen der Mittelstoa auch in der Kaiserzeit und berücksichtigt u. a. Horaz, Vergil, Ovid und Tacitus). A. Gercke, Stoizismus im Platonismus, Rhein. Mus. 41 (1886), 287—291. Ein Schriftsteller, dessen Verhältnis zum Stoizismus einer genaueren Untersuchung bedarf, ist der Astrologe *Vettius Valens* (Vettii Valentis Anthologiarum libri, primum ed. Guil. Kroll, Berol. 1908). Vgl. auch oben zur kynisch-stoischen Diatribe (S. 156* f.), Poseidonios (S. 177* ff.) und Seneca (S. 187*). Über Vergil, Horaz und Ovid s. unten zu § 77.

Der Stoizismus in seiner Stellung zu Judentum und Christentum: R. Ehlers, De vi ac potestate quam philosophia antiqua, imprimis Platonica et Stoica, in doctrina apologetarum saec. II. habuerit, Gott. 1859. J. Dourif, Du stoicisme et du christianisme considérés dans leurs rapports, leur différence et l'influence respective qu'ils ont exercée sur les moeurs, Paris 1863. Jam. H. Bryant, The mutual influence of Christianity and the Stoic school, Lond. 1866. F. Wevers, Quid Paulus, quid Stoici de virtute docuerint, Meursiae 1876. H. Winckler, Der Stoizismus eine Wurzel des Christentums, Lpz. 1878, Diss. E. Wadstein, Über den Einfluß des Stoizismus auf die älteste christl. Lehrbildung, Theol. Stud. u. Krit. 53 (1880), 587—665. H. Thiersch, Die Stoa des Zeno und die Halle Salomonis. Vergleichung der stoischen und der christlichen Ethik, Allg. konservat. Monatsschr. 1880, 261—280. W. W. Capes, Stoicism, London (Society for promoting Christian knowledge) 1880. Th. Keim, Rom und das Christentum, herausg. von H. Ziegler, Berlin 1881. A. Talamo, Les origines du Christianisme et la philosophie Stoicienne, Annales de philosophie chrétienne 1885. A. Chollet, La morale stoicienne en face de la morale chrétienne, Paris 1899. H. Usener, Rhein. Mus. 55 (1900), 293 = Kl. Schr. IV S. 313 (Stoa und Monarchianismus). A. Medved, De philosophia Stoica eiusque relatione ad Chri-

stianismum, Marb. 1901, Pr. E. Schwartz, Hermes 38 (1903), 90 ff. (Klemens von Alexandria und die Stoa). P. Feine, Stoizismus und Christentum, Theol. Literaturbl. 26 (1905), 65–69, 73–80, 89–92, 97–102. J. Leipoldt, Christentum u. Stoizismus, Zeitschr. f. Kirchengesch. 27 (1906), 129–165. Bergmann, Die stoische Philosophie und die jüdische Frömmigkeit, in: Judaica, Festschrift zu H. Cohens 70. Geburtst., Berlin 1912, S. 145–166. Vgl. auch oben S. 35* f., S. 156* f. (kynisch-stoische Diatribe), S. 180* f. (Poseidonios), S. 186* (Seneca), S. 188* (Musonios), S. 189* f. (Epiktet), S. 190* f. (Mark Aurel), unten S. 209* ff. (Philon). Gute Orientierung besonders bei Bonhöffer, Epiktet und das Neue Testament, oben S. 190*, und Wendland, Die hellen.-röm. Kultur in ihren Beziehungen zu Judentum und Christentum, oben S. 36*.

Zu § 69. Die Kyniker im zweiten Abschnitte der hellenistisch-römischen Periode (Kynismus III. Teil, Fortsetzung zu § 59).

Allgemein: Jahresberichte s. oben S. 23* f. Zeller III 1⁴ S. 793 ff. A. Caspari, De Cynicis qui fuerunt aetate imperator. Romanor., Chemnitz 1896, Pr. Ed. Norden, Jahrbücher f. klass. Philol. Suppl. 19 (1893), 393 f. 404 ff. Ed. Zeller, Über eine Berührung des jüngeren Cynismus mit dem Christentum, Sitz. d. Berl. Akad. 1893, 129–132 = Kl. Schr. II 41–45.

Kynikerbriefe: F. Marcks, Symbolae ad epistolographos Graecos, Bonn 1883, Diss. W. Capelle s. oben S. 73* zu § 37. Über den 4., 7. und 9. pseudoheraklitischen und den 28. Diogenesbrief s. E. Norden, Jahrbb. f. klass. Philol. Suppl. 19 (1893), 386 ff. 395 ff. (dazu Jahresb. über die Fortschritte der klass. Altertumsw. 96 [1898 I], S. 47), P. Wendland, Philo und die kyn.-stoische Diatr. S. 39, O. Stählin bei Christ-Schmid II⁵ 477 f.

Demetrios: H. v. Arnim, Artikel Demetrios 91 bei Pauly-Wissowa.

Dion Chrysostomos: E. Weber, De Dione Chrysostomo Cynicorum sectatore, Leipziger Studien 10 (1887), 79–268. P. Hagen, Quaestiones Dioneae, Kiel 1887, Diss. Arno Breitung, Das Leben des D. Chr., Gebweiler 1887, Pr. U. v. Wilamowitz, Comm. gramm. III, Gött. 1889, S. 10 ff. Joh. Stich, Ad D. Chr. orationes, Blätter f. das Gymnasialschulw. (bayr.) 26 (1890), 400–404. H. v. Arnim, Entstehung und Anordnung der Schriftensammlung Dios von Prusa, Hermes 26 (1891), 366–407; derselbe, Leben und Werke des D. v. Pr., mit einer Einleitung: Sophistik, Rhetorik, Philosophie in ihrem Kampf um die Jugendbildung, Berlin 1898. Ivo Bruns, De Dione Chrysostomo et Aristotele, Kiel 1892, Pr. K. Praechter, Dion Chrysostomos als Quelle Julians, Arch. f. Gesch. d. Philos. 5 (1892), 42–51. Chr. Ehemann, Die 12. Rede des D. Chr., Kaiserslautern 1895, Pr. (geht auf Ästhetisches bei Dion). W. Clausen, De Dionis Chrysostomi Bithynicis, quae vocantur, orationibus quaestiones, Kiel 1895, Diss. Joh. Rud. Asmus, Julian und Dion Chr., Tauberbischofsheim 1895, Pr. J. Wegehaupt, De Dione Chrysost. Xenophontis sectatore, Gött. 1896, Diss. C. Hahn, De Dionis Chrys. orationibus, quae inscribuntur Diogenes, Homburgi in monte Tauno 1896, Gött. Diss. Athaulfus Sonny, Ad Dionem Chrysostomum analecta, Kioviae 1896. J. R. Asmus, Synesius u. D. Chr., Byz. Zeitschr. 9 (1900), 85–151. P. Fischer, De Dionis Chrysostomi orationis tertiae compositione et fontibus, Bonnae 1901, Diss. K. Praechter, Zur Frage nach der Komposition der sechsten Rede des Dion Chrysostomos, Hermes 37 (1902), 283–291. Herm. Binder, Dio Chrysostomus und Posidonius, Quellenuntersuchungen zur Theologie des Dio von Prusa, Borna-Leipzig 1905, Tüb. Diss. L. Parmentier, Dion Chrys. 12, § 43, Rev. de l'instr. publ. en Belgique 45, 387 f. G. Lumbroso, Sull' orazione di Dione Cris. πρ. Ἀλεξανδρεῖς, Festschr. für Otto Hirschfeld, S. 108–112. F. Heege, Die 43. u. 48. Rede des Dion von Prusa, Blaubeuren 1905, Pr. K. Praechter, Zu or. 15, 12, Philol. 63 (1904), 155 f., zu or. 12, 59 ebenda 64 (1905), 389 f. E. Wenkebach, Beiträge zum Text und Stil der Schriften Dions von Prusa, Hermes 43 (1908), 77–103. Ders., Philol. 66 (1907), 231 ff. H. van Herwerden, Ad D. Prus., in: Sertum Nabericum, Leiden 1908, S. 139–142. E. Thomas, Quaestiones Dioneae, Lipsiae 1909, Diss. (behand. das Verhältnis des Dion zu Antisthenes). M. Valgimigli, La critica letteraria di D. Cr. (Contrib. alla storia della crit. lett. in Grecia I), Bologna 1913. Ders., La oraz. 58 (*Ἀχιλλεύς*) di Dione Crisost., Boll. di filol. class. 18 (1912), 207–210. Derselbe, La oraz. 53 (*Περὶ Ὁμήρου*) di D. Cr., in: Classici e

Neolatini 7, 191 ff. 387 ff. K. Meiser, Über den Charidemos des Dion von Prusa, Sitz. d. Münch. Akad. 1912, 3. Abh. Joh. Scharold, Dio Chrysost. u. Themistius, Burghausen 1912, Pr. J. Morr, D. Lobr. d. j. Plinius u. d. Königsr. d. D. v. Prusa, Troppau 1915, Pr. W. Schmid, Artikel Dion 18 bei Pauly-Wissowa. Neuere Literatur über Dions rhetorische Schriften in den Jahresberichten von W. Schmid, Jahresb. üb. d. Fortschr. d. klass. Altertumsw. 108 (1901), 212 ff.; 129 (1906), 220 ff. (über die Erscheinungen von 1894—1904) und K. Münscher, ebenda 149 (1910), 1 ff. (über die Erscheinungen von 1905—1909), 170 (1915), 45 ff. (über die Erscheinungen von 1910—1915). Zur Synkrisis von *Βασιλεία* und *Τυραννίς* in der ersten Rede sind auch G. Bohnenblust, Beiträge z. Topos *περὶ φιλίας*, Bern 1905, Diss., S. 17 ff., und Jo. Alpers, Hercules in bivio, Gott. 1912, Diss., S. 39 ff., sowie die sonstige Literatur über die antike Synkrisis (S. 40*. 63*. 191* f. [Kebes]), zu Dions schriftstellerischer Tätigkeit überhaupt R. Hirzel, Der Dialog II S. 75 ff., S. 84 ff. u. ö. zu vergleichen. S. auch oben unter Poseidonios (S. 179*).

Oinomaos: Theod. Saarmann, De Oenomao Gadareno, Lipsiae 1887, Tüb. Diss. Derselbe, Adnotatt. ad O. Cynici fragmenta, Dortmund 1889, Progr. O. Crusius, Die *Κυνὸς αὐτοφωνία* des O., Rhein. Mus. 44 (1889), 309—312. Ivo Bruns, Lucian und Oenomaus, Rhein. Mus. 44 (1889), 374—396 (auch in des Verf.s Vorträgen und Aufsätzen, S. 252—280). P. Vallette, De Oenomao Cynico, Paris 1908, Thèse. Einzelbeiträge von O. Guenther, H. Lewy, H. Usener, U. v. Wilamowitz-Moellendorff s. in Klußmanns Bibl. script. class. Vgl. auch J. Geffcken, Studien zur Gesch. der griechischen Satire (s. oben S. 40*).

Demonax: A. Recknagel, Comm. de Demonacte philos., Nürnberg 1857, Pr. F. V. Fritzsche, De fragm. Demonactis philos., Rostock 1866, Ind. lect. A. Schwarz, Über Lukians D., Wien 1878 (= Zeitschr. f. d. österr. Gymn. 29 [1878], 561—594), hält D. für eine Fiktion Lukians; dagegen E. Ziegeler, Zu Lukian, Jahrbücher f. klass. Philol. 123 (1881), 327—335, K. Funk, Untersuchungen über die Lukianische Vita Demonactis, Philol. Suppl. 10 (1907), 559—674. A. Elter, *Γνωμικὰ ὁμοιώματα* (des Sokrates, Plutarch, Demophilus, Demonax, Aristonymus), Bonn 1900, Univ.-Pr. (hier S. 44 ff. über ein Gnomologium *Δημώνακτος*). H. v. Arnim, Artikel Demonax 1 bei Pauly-Wissowa.

Peregrinos: E. Zeller, Alexander (von Abonuteichos) und Peregrinus, ein Betrüger und ein Schwärmer, in: Deutsche Rundschau Jan. 1877, S. 62—83, auch in: Vorträge u. Abhandl. II, 1877, S. 154—188. Jak. Bernays, Lucian und die Kyniker, Berlin 1879. Joh. Vahlen, Luciani de Cynicis iudicium. Lucianus de Peregrini morte, Berol. 1882, Pr. = Vahlen, Opusc. acad. I (Lips. 1907), 181—197. Maur. Croiset, Un ascète païen au siècle des Antonins, Peregrinus Protée, Acad. d. sc. et lettr. de Montpellier, sect. d. lettr. 6 (1880), 455—491. Dan. Völter, Die apostol. Väter neu untersucht, II 2: Polykarp und Ignatius und die ihnen zugeschriebenen Briefe, Leiden 1910, ist der Ansicht, daß Peregr. Prot. um 150 die dem Ignatius zugeschriebenen sechs kleinasiatischen Briefe verfaßt habe. S. darüber E. Preuschen, Berl. philol. Wochenschrift 1911, 462.

Anzuführen ist noch die Vermutung von A. Elter (Prolegomena zu Minucius Felix, Bonn 1909), daß der in dem Dialoge des Minucius Felix auftretende ***Octavius*** Kyniker gewesen sei.

Zu § 70. Der mittlere Platonismus. Über den Charakter dieser Phase des Platonismus im allgemeinen orientieren Zeller III 1⁴ S. 632 ff. 831 ff., III 2⁴ S. 175 ff., Freudenthal (s. u. Albinos), Hobein (s. u. Maximos von Tyros), Diels (s. u. Anonym. Kommentar zu Platons Theaitet), Praechter (s. ebenda). Über die einzelnen Männer s. Zeller a. a. O. und die betreffenden Artikel bei Pauly-Wissowa-Kroll.

Derkylides: W. Christ, Thrasylos und D., in des Verf. Platonischen Studien, Abhandl. d. Münch. Akad., philos.-philol. Kl. 17 (1886), 451 ff. Susemihl, Gesch. der griech. Literatur in der Alexandrinerzeit II S. 292. Kroll, Artikel Derkylides 2 bei Pauly-Wissowa.

Eudoros: Röper, Philol. 7 (1852), 534 f. Diels, Doxogr. Gr. (s. dort das Register). Susemihl, Gesch. der griech. Lit. in der Alexandr. II S. 293 f. Hartlich, De exhort. a Graecis Romanisque script. hist. S. 303–305. Goedeckemeyer, Gesch. des griech. Skept. S. 201–205. Martini, Artikel Eudoros 10 bei Pauly-Wissowa.

Thrasyllos: Sévin, Mém. de l'acad. des inscript., tom. 10. Martin, Theonis Astron. S. 69 f. K. F. Hermann, De Thr. grammatico et mathematico, Gott. 1852, Pr. Müller, fragm. hist. Gr. III, 501. Fr. Susemihl, Über Thrasyllos, Philol. 54 (1895), 567–574. H. Usener, Unser Platontext, Göttinger Nachr. 1892, S. 25–50, 181–215 (besonders S. 209 ff.) = Kl. Schr. III S. 104 bis 162 (bes. S. 157 ff.). Derselbe, Ein altes Lehrgebäude der Philologie, Sitz. d. Münch. Akad., philosoph.-philol. u. hist. Kl. 1892, 582-648 = Kl. Schr. II S. 265–314. Diels, Didymos' Komm. zu Demosth., Berlin 1904, S. XXI. St. Pawlicki, De Thr. operum Platonis editore, in: Analecta Graecolatina (Festschrift zur Wiener Philologenvers.), Cracoviae 1893, S. 60–68. W. Christ s. u. Derkylides.

Plutarchos: Jahresberichte s. oben S. 23* f. Ed. Müller in seiner Geschichte der Theorie der Kunst bei den Alten, Bd. 2, Berlin 1837, S. 207–224. G. W. Nitzsch, Kiel 1849, Ind. lect. Pohl, Die Dämonologie des Plutarch, Breslau 1861, G.-Pr. Bazin, De Plutarcho Stoicorum adversario, Nice 1866, Thesis Parisiensis. O. Gréard, De la morale de Plutarque, Paris 1867; 6. éd. 1902. Rich. Volkmann, De consol. ad Apoll. Pseudoplut., Jauer 1867, Festschrift zur Philologenvers. in Halle a. S. Derselbe, Leben, Schriften und Philosophie des Plutarch, 2 Teile, Berlin 1869; neue Ausg. ebenda 1872. Ed. Rasmus, De Plutarchi libro, qui inscrib. de comm. notit. commentat., Frankf. a. O. 1872, Pr. Herm. Heinze, Plutarch. Untersuchungen, I. Heft, Berlin 1873. Derselbe, Sachl. Kommentar zu Plut. *π. ἀδολεσχίας*, Marienburg 1873, Pr. Berth. Müller, Plut. über die Seelenschöpf. im Timäus, Breslau 1873, Pr. d. Elis.-G. R. C. Trench, Plutarch, his life, his lives and his morals, Lond. 1873, 2. ed. 1874. M. Dinse, Beiträge z. Kritik d. Trostschrift Plutarchs an Apollonius, Berl. 1874 (aus der Festschrift zur dritten Säkularfeier des Berliner Gymn. zum Grauen Kloster). W. Möller, Über die Religion Pl.s, Kiel 1881, Rektoratsrede. Julia Wedgwood, Pl. and the inconscious Christianity of the first two centuries, Contemp. Rev. 1881, 44 bis 60. O. Crusius, Ein Lehrgedicht des Pl., Rhein. Mus. 39 (1884), 581–606. Karl Giesen, De Plutarchi contra Stoicos disputationibus (Comm. philol. Monast. Guestf.), Monast. 1889. E. Dassaritis, Psychol. u. Pädagog. des Plut., Gotha 1889, Diss. von Erlangen. R. Schmertosch, De Pl. sententiarum quae ad divinationem spectant origine. Accedit epimetrum de Pl. qui fertur *π. εἱμαρμένης* libello, Lpz. 1889, Diss. Rich. Heinze, Ariston von Chios bei Plutarch und Horaz, Rhein. Mus. 45 (1890), 497–523. O. Hense, Ariston bei Plutarch, ebenda 541–554. Bernh. Baedorf, De Plutarchi quae fertur vita Homeri (Comm. philol. Monast. Guestf.), Siegburg 1891 (hält einen Teil davon für echt). Eug. Lassel, De fortunae in Pl. moralibus notione, Marb. 1891, Diss. C. O. Zuretti, Stud. di filol. gr. II: Sull' *Εἰ πρεσβυτέρῳ πολιτευτέον* di Plut. e la sua fonte, Riv. di filol. e d'istruz. class. 19 (1891), 341–378. A. Schlemm, De font. Plut. commentationum de aud. poet. et de fortuna, Göttingen 1893, Diss. Guil. Nachstädt, De Plutarchi declamationibus quae sunt de Alexandri fortuna (Berl. Beitr. zur klass. Philol. II), Berol. 1895. G. Siefert, De aliquot Plutarchi scriptorum moralium compositione atque indole, Lipsiae 1896, Diss. von Jena (Comm. philol. Jenenses 6 fasc. 1) (hält einige Schriften, z. B. *Πότερον τὰ τῆς ψυχῆς ἢ τὰ τοῦ σώματος πάθη χείρονα*, für Materialiensammlungen zu größeren Arbeiten). M. Pohlenz, Über Pl.s Schrift *περὶ ἀοργησίας*, Hermes 31 (1896), 321–338. A. Dyroff, Die Tierpsychologie des Pl. v. Ch., Würzburg 1897, Pr. Derselbe, Eine Schrift des Chrysippos als Vorlage der pseudoplutarchischen Schrift über die Kindererziehung, in: Ethik der alten Stoa (Berlin 1897), S. 239 ff. Herm. Schrader, De Plutarchi Chaeronensis *Ὁμηρικαῖς μελέταις* et de eiusdem quae fertur Vita Homeri, Gothae 1899 (vgl. auch des Verf. Abhandl.: Telephos d. Pergamener *περὶ τῆς καθ' Ὅμηρον ῥητορικῆς*, Hermes 37 [1902], 530–581). Gust. Wörpel, De Plut. consol. ad Apoll. quaest., Berol. apud C. Salewski 1899. Über diese Schrift auch K. Kuiper s. oben S. 119*. Gegen diesen G. Wörpel, Wochenschr. f. klass. Philol. 1902, 285 f. W. Christ, Pl.s Dialog vom Daimonion des Sokrates, Sitz. d. philos.-philol. u. d. hist. Kl. d. Münch. Akad. 1901,

59—110. U. v. Wilamowitz-Moellendorff, Hermes 37 (1902), 326 (zu Pl.s schriftstellerischer Methode). Curt. Hubert, De Plutarchi Amatorio, Kirchhainii Lusat. 1903, Berliner Diss. A. Schlemm, Über die Quellen der Plutarch. Schrift περὶ ἀοργησίας, Hermes 38 (1903), 587—607. Eisele, Zur Dämonologie Plutarchs von Chäronea, Arch. f. Gesch. d. Philos. 17 (1904), 28—51. K. H. E. de Jong, Plutarchus en het antieke Christendom, S.-A. aus: Theologisch Tijdschrift o. J. O. Apelt, Zu Plutarch und Platon, Jena 1905, Pr. M. Pohlenz, Plutarchs Schrift περὶ εὐθυμίας, Hermes 40 (1905), 275—300. Jos. Seidel, Vestigia diatribae qualia inveniuntur in aliquot Plutarchi scriptis moralibus, Vratisl. 1906, Diss. O. Kolfhaus, Plutarchi de communibus notitiis librum genuinum esse demonstratur, Marb. 1907, Diss. P. Frisch, De compositione libri Plutarchei qui inscribitur Περὶ Ἴσιδος καὶ Ὀσίριδος, Leipzig 1907, Gött. Diss. W. H. S. Jones, Quintilian, Plutarch [περὶ παίδων ἀγωγῆς] and the early humanists, Class. rev. 21 (1907), 33—43. G. Siefert, Plutarchs Schrift περὶ εὐθυμίας, Naumburg a. S. 1908, Pr. von Pforta (dagegen M. Pohlenz, Hermes 44 [1909], 39, 1). Rob. Jeuckens, Pl. von Chäron. und die Rhetorik (Diss. philol. Argentor. sel. vol. 12 fasc. 4), Straßb. 1908. G. Völsing, Pl. quid de pulchritudinis vi ac natura senserit, Marburg 1908, Diss. W. Scherer, Der Gottesbegriff Pl.s von Chär. im Lichte der christl. Weltanschauung, Regensb. 1908, Pr. A. Danysz, Zur Pädagogik des Pseudo-Pl., Eos 14 (1908), 188—204. J. Favre, La morale de Pl., Paris 1909. Th. Sinko, Plutarchea, Eos 15 (1909), 113—122 (Unechtheit der pythagoreisierenden Schriften de esu carn., de soll. anim., Gryll., praec. sanit., sept. sap. conv.). G. Mair, Pytheas' Tanais und die Insel des Kronos in Pl.s Schrift „Das Gesicht im Monde", Marb. a. D. 1909, Pr. P. D. Scott-Moncrieff, De Iside et Osiride, Journ. of Hell. Studies 29 (1909), 79—90 (platon. Einfluß auf Pl.s Auffassung). M. Adler, Quibus ex fontibus Pl. libellum De fac. in orbe lun. hauserit (Diss. philol. Vind. vol. 10 pars 2), Wien und Leipzig 1910 (dazu M. Pohlenz, Berl. philol. Wochenschr. 1912, 648 ff.). Friedr. Bock, Untersuchungen zu Pl.s Schrift Περὶ τοῦ Σωκράτους δαιμονίου, München 1910, Diss. E. Kessler, Pl.s Leben d. Lykurgos (Quellen und Forschungen zur alten Geschichte und Geographie her. von W. Sieglin, Heft 23), Berlin 1910 (berührt ebenso wie die Besprechung dieser Schrift durch C. Frick, Wochenschr. f. klass. Philol. 1912, 281 ff. 317 ff., auch die philosophischen Quellen der Vita). W. Abernetty, De Pl. qui fertur de superstitione libello, Königsb. 1911, Diss. (Pl. abhängig von der kynischen Diatribe). K. Mittelhaus, De Pl. praeceptis gerendae reipublicae, Berl. Diss. 1911. K. Hubert, Zur Entstehung der Tischgespräche Pl.s, Χάριτες, Berlin 1911, S. 170—187. H. Wegehaupt, Pl. Πότερον ὕδωρ ἢ πῦρ χρησιμώτερον, ebenda 146—169. Joh. Schröter, Pl.s Stellung zur Skepsis (Abh. z. Gesch. d. Skeptiz. her. von Goedeckemeyer, Heft 1), Lpz. 1911. R. Hirzel, Plutarch (Das Erbe der Alten, Heft 4), Lpz. 1912 (vortreffliche Darstellung von Pl.s Leben, Charakter, politischer Stellung, Wirksamkeit und Schriftstellerei; sehr eingehende Behandlung seiner Nachwirkungen bis in die neueste Zeit). C. Kahle, De Pl. ratione dialogorum componendorum, Gott. 1912, Diss. H. Holtorf, Pl. Chaer. studia in Platone explicando posita, Stralesundiae 1913, Greifswalder Diss. L. Parmentier, Recherches sur le traité d'Isis et d'Osiris de Pl., Mémoires publ. par la classe d. lettr. et d. scienc. mor. et polit. et l. cl. d. beaux-arts de l'Acad. de Belg., 2. série 11, Brux. 1913. Car. Brokate, De aliquot Pl. libellis, Gott. 1913, Diss. (betrifft De adul. et am., De amic. mult., De fratr. am., De ut. ex in. cap., De prof. in virt., De rat. aud. und die Beziehungen zwischen De adul. et am. und einigen Parallelbiographien). Th. Stangl, Zu Pl.s Gastmahl, Berl. philol. Wochenschr. 1913, 447. Derselbe, Nochmals zu Pl.s Gastmahlgesprächen, ebenda 671. v. Mess, Verhandl. d. 52. Philol.-Vers. in Marburg 1913, Leipz. 1914, S. 161 (D. ethische Charakter d. Biographien beeinflußt durch Panaitios u. Poseidonios). Frid. Glaeser, De Ps.-Plutarchi libro περὶ παίδων ἀγωγῆς, Dissert. philol. Vindob. vol. 12. J. J. Hartman, De Plutarcho scriptore et philosopho, Lugd.-Bat. 1916. Günth. Hein, Quaest. Plut. Quo ordine Pl. nonnulla scripta moralia composuerit agitur, Berl. Diss. 1916. Von überlieferungsgeschichtlichen, kritischen und exegetischen Arbeiten sind ferner u. a. zu nennen: H. Demoulin, La tradition manuscrite du Banquet des sept sages de Plutarque, Musée belge 8, 274—288. Derselbe, Note sur les manuscrits des Moralia de Pl., ebenda 17, 65. Vict. Hahn, De Plut. Moralium codicibus quaestiones selectae, 1905, Krakauer Diss. H. Wegehaupt, Beiträge zur Textgeschichte der Moralia Plutarchs, Philol. 64 (1905), 391—413. Derselbe, Plutarchstudien in

italien. Bibliotheken, Cuxhaven 1906, Pr. Derselbe, Die Entstehung des Corp. Planudeum von Pl.s Moralia, Sitz. d. Berl. Akad. 1909, 1030—1046. Derselbe, Der Florentiner Plutarchpalimpsest, Abh. d. Berl. Akad. philos.-hist. Kl. 1914 Nr. 2. Konr. Ziegler (über den dem Katalog der plutarchischen Schriften vorangehenden Brief des Lamprias), Rhein. Mus. 63 (1908), 239—244. G. Behr, Die handschriftl. Grundlage der im Corpus der plutarch. Moralia überl. Schr. *Π. παίδων ἀγωγῆς*, Freising 1911, Würzb. Diss. M. Adler (Pl. Mor. 398 b. 921 b. 925 f. 942 a. 957 c. 958 d), Wiener Studien 31 (1909), 305 ff. Zwei Beitr. z. plut. Dialog De fac. in orbe lunae, Nikolsb. 1910, Pr. O. Apelt, Philol. 62 (1903), 276—291. Krit. Bemerkungen, Jena 1906, Pr. E. Bruhn, Genethl. Gott., Halle a. S. 1888, 1—7. Fr. Bücheler (Quaest. conv. 8, 6, ed. Teubn. IV 331), Rhein. Mus. 56 (1901), 321 f. I. Bywater, *Ἄτακτα* II, Journ. of Philol. 31 (1910), 197—206. L. Castiglioni, Misc. Plut., Studi Ital. d. filol. cl. 20 (1913), 112—144. I. Montesi, Saggio di studi Plutarchei, ebenda 12—54 (De liberis educ., De poët. aud.). W. Dittenberger (An virt. doc. poss. 3, 440 b), Hermes 38 (1903), 313 f. J. J. Hartman, Mnem. 35 (1907), 385. 439 (De tranqu. an. 1); 36 (1908), 125 (Praec. ger. reip. 823 b). 186 (Stoic. rep. 1084 e). 210 (De cap. ex in. ut. 90 f.). 215 f. (De lib. ed., De prof. in virt., Praec. ger. reip.); 37 (1909), 65. 76. 111. 112 (Mor. 10 a. 8 a. 803 c. 816 a. 824 c). 161. 201. 229 f. (De adul. et am.). 236 (Mor. 8 f. 13 a. 24 e. 33 c. 34 e). 272. 309. 321. 340 (Mor. 71 d. 63 d. 68 b. 816 e. 38 e. 68 d. 72 b). 445. 448 (Mor. 42 a. 43 e); 38 (1910), 50 ff. (Mor. 74 a. 820 d). 126 (Mor. 77 f.); 40 (1912), 237 (De lib. educ.). 329 (De poët. aud.). 400 (De adul. et am., De prof. in virt. u. a.); 41 (1912), 64 ff. 209 ff. 333. 341 (De glor. Ath. u. a.); 42 (1913), 1 ff. 119 (De coh. ira u. a.). 273. 424 ff. (De garr.). W. A. Heidel, Class. philol. 6 (1911), 86 (zu Ps.-Plut. Strom. 2). H. van Herwerden, Mnem. 37 (1909), 202—223. Hubert, Zeitschr. f. d. Gymnasialw. 66 (1912), 800 (zu d. Symposiaka). C. Hude, Nord. tidskr. for filol. 19, 108. R. M. Jones, Class. philol. 7 (1912), 76 (zu Quaest. conv. 720 c). Aug. Willing (zu De genio 579 f bis 580 c; 581 b—d), Comm. philol. Jenenses vol. 8 fasc. 2, Lips. 1909, S. 175 ff. R. Kunze, Rhein. Mus. 64 (1909), 635 (zu De fac. in orbe lun. 932 c). H. Lämmerhirt, Genethl. Gott., Halle a. S. 1888, 172 f. Bas. Michael, Wochenschr. f. klass. Philol. 1914, 54 f., Berl. philol. Wochenschr. 1914, 541—543. C. Pascal, Riv. di filol. 37 (1909), 382—384 (De lat. viv. 7, 1130 c). W. R. Paton, Class. rev. 27 (1913), 131 (De adul. et am. 68 b, Coni. praec. 141 b). A. Platt, Miscellanea, Class. quart. 5 (1911), 253—257. K. Praechter, Hermes 47 (1912), 159 f. (De coh. ira 1). L. Radermacher, Rhein. Mus. 63 (1908), 533 (Conv. sept. sap. 160 b im Zusammenhange der Mythen von Hadesstrafen). Th. Reinach, Hermes 45 (1910), 150 (De rect. rat. aud. 46 b). K. Fr. W. Schmidt, Berl. philol. Wochenschr. 1909, 413 f. (De gen. Socr. 596 d), Wochenschr. f. klass. Philol. 1911, 932 (De Alex. fort. 1, 328 f., De def. orac. 414 d). H. Schultz, Hermes 46 (1911), 632 (Aqua an ignis ut. 957 f.). H. Stein, Rhein. Mus. 56 (1901), 629 (De exil. 13). C. Taylor (nach J. M. Cotterill), Pl., Cebes and Hermas, Journ. of Philol. 31 (1910), 14 ff. T. G. Tucker, Class. quarterly 3 (1909), 99—103. M. Valgimigli, Boll. di filol. class. 17 (1910), 12 f. U. v. Wilamowitz-Moellendorff, Comment. gramm. III, Gött. 1889, S. 23 f. 25 (de fort. 3), Hermes 25 (1890), 196—227 (Conv. sept. sap.); 29 (1894), 152 (De coh. ira), Gött. gel. Anz. 1896, 330 (De cupid. divit.), Hermes 33 (1898), 532 f. (Consol. ad Apoll.); 37 (1902), 324 (De superst. 10). 326 (Cum princip. philos. 777 c). 327 (De exil. 10); 40 (1905), 128 (De *EI* Delph. 394 b). 149 ff. (De prof. in virt. 7). 152 f. (Erotic.). 161—165 (An vitios. ad infel. suff., Animine an corp. affect. sint pei.). 165—170 (De carn. esu). W. F. W., Class. rev. 25 (1911), 166 f. (De fac. in orb. lun.). H. Blümner, Hermes 51 (1916), 415 ff. — S. zu Plutarch auch H. v. Stein, Gesch. des Platonismus II, S. 260—281, und R. Hirzel, D. Dialog (s. dort das Register). Zu *Περὶ τύχης* vgl. auch die oben S. 151* f. angeführten Arbeiten von Dümmler, Schlemm, Elter und Dyroff, zu *Πῶς δεῖ τὸν νέον ποιημάτων ἀκούειν* Elter, De Gnomol. Graec. hist. atque orig. part. 1 S. 34 ff., zu *Περὶ φυγῆς* und verwandten Ausführungen in *Περὶ εὐθυμίας* A. Giesecke, De philosoph. vet. quae ad exil. spect. sentent., Leipz. 1891, S. 32 ff. 56 ff. (hier S. 107 ff. auch über *Πῶς δεῖ τὸν νέον κτλ.*, S. 111 ff. über *Πότερον τὰ τῆς ψυχῆς κτλ.*), zu *Περὶ τοῦ EI τοῦ ἐν Δελφοῖς* W. H. Roscher, Philol. 59 (1900), 21 ff., O. Lagercrantz, Hermes 36 (1901), 411—421, W. H. Roscher ebenda 470—489. Die ins Gebiet der protreptischen Literatur gehörenden plutarchischen Schriften bespricht Hartlich, De exhort. etc. S. 311 ff., Pseudo-

Plutarch π. παίδων ἀγωγῆς derselbe ebenda S. 315 f., die Trostschriften C. Buresch, Consol. a Graec. Romanisque script. hist. crit. 64 ff. Die Abhandlung De facie berühren außer den oben Angeführten auch R. Heinze, Xenokrates S. 123 (auch andere Werke Pl.s kommen hier mehrfach in Betracht; s. das Register), K. Praechter, Hierokles der Stoiker S. 109 ff., E. Norden, Komm. zu Verg. Aen. B. 6², S. 23 f., K. Gronau, Poseidonios und die jüd.-christl. Genesisexegese S. 266 ff. Plut. περὶ ἀοργησίας analysiert P. Rabbow, Antike Schriften über Seelenheilung und Seelenleitung auf ihre Quellen untersucht, I. Die Therapie des Zorns, Leipz. Berlin 1914, S. 56 ff. Zur pseudoplutarchischen Vita Homeri vgl. auch Car. Reinhardt, De Graec. theol. capita duo, Berol. 1910, S. 3 ff. (hier S. 3 f. Geschichte des Problems und frühere Literatur), zu De soll. anim. Sh. O. Dickerman, Transact. of the Amer. Philol. Assoc. 42 (1912), 125 (hier Anm. 2 frühere Literatur; zu Plutarchs Tierpsychologie s. auch H. Hobein, De Maximo Tyrio quaest. philol. sel. S. 70 ff.) Zur Quellenfrage für De defect. orac. W. H. Roscher, Philol. 67 (1908), 158 ff. Über Pl.s Verhältnis zu Ariston von Chios und Ariston von Keos Aug. Mayer, Philol. Suppl. 11 (1910), 486. 488 ff. zu Theophrast ebenda 495 ff. Zu Ps.-Plut. π. εἱμαρμένης sieh Gercke, Rhein. Mus. 41 (1886), 266 ff. — *Nachwirkungen Plutarchs:* s. Hirzel, Plutarch, S. 74—206, wo auch die Einzelliteratur zu finden ist.

Theon von Smyrna: P. Tannery, Sur Théon de Smyrne, Rev. de philol. 18 (1894), 145—152. Derselbe, Sur un passage de Théon de Smyrne, Rev. de philol. 19 (1895), 67—69 (zu S. 99, 13—88 Hiller). G. Borghorst, De Anatolii fontibus, Berl. Diss. 1905, S. 11 ff. In Cod. Esc. Y 1, 13 erhaltene Kapitel über Musik verzeichnet Ch. Ém. Ruelle, Rapp. s. une mission litt. et philol. en Espagne, in: Archives d. missions scientif. et litt., 3. série, tom. 2 (1875), 497 bis 627 § 6. Zur Überlieferung s. auch H. Mutschmann, Vergessenes und Übersehenes, Berl. philol. Wochenschr. 1908, 1328.

Gaios: Th. Sinko s. unter Albinos. K. Praechter, Zum Platoniker G.: I. Die Platonvorlesung des G. II. G. und die stoische οἰκείωσις, Hermes 51 (1916), 510—529. Derselbe, Artikel Gaios Platoniker bei Pauly-Wissowa-Kroll, Suppl.

Albinos: Alberti, Über des Alb. Isagoge, Rhein. Mus. 13 (1858), 76—110. J. Freudenthal, Hellenistische Studien, Heft 3: Der Platoniker Albinos und der falsche Alkinoos, Berl. 1879. Thadd. Sinko, De Apulei et Albini doctrinae Platonicae adumbratione, Dissert. philol. classis Acad. litter. Cracoviensis 41 (1905), 129—178 (dazu K. Praechter, s. unter Gaios). H. Diels in der Einleitung der Ausgabe des anonymen Kommentars zu Platons Theaitet (s. unten) S. XXVI ff. S. auch E. Hiller, Hermes 10 (1875), 323 ff. Verhältnis zu Areios Didymos: H. Diels, Doxogr. Gr. S. 76 f. H. Strache, De Arii Didymi in morali philosophia auctoribus S. 84—100. Emendationen zum Albinostexte ebenda S. 121 ff. P. Shorey, Notes on the text of Alcinous' Εἰσαγωγή, Class. philol. 3 (1908), 97—98.

Apuleius: Prantl, Gesch. der Logik I, S. 578—591. G. F. Hildebrand, De vita et scriptis Ap., vor seiner Ausgabe, Leipzig 1842. Al. Goldbacher, Zur Krit. u. Erklär. v. L. Apul. de dogmate Platonis, Sitzungsber. der Wiener Akad. phil.-hist. Kl. 66 (1871), 159—192; Zur Krit. v. Ap. de mundo u. über das Verhältnis dieser Schrift zur pseudo-arist. π. κόσμου, Ztschr. f. d. österr. Gymn. 24 (1873), 670—716. J. Bernays, Über den unter den Werken des Ap. stehenden hermet. Dialog Asklepios, Monatsber. der Berl. Akad. 1871, 500—519. H. v. Kleist, De L. Apulei Madaurensis libro, qui inscribitur de philosophia morali, Göttingen 1875, Diss. H. Becker, Studia Apuleiana, Berlin 1879. E. Rohde, Zu A., Rhein. Mus. 40 (1885), 66—95 = Kl. Schr. II S. 43—74 (zur Chronologie des Lebens und der Werke des A.). Carl Weyman, Studien zu A. u. seinen Nachahmern, Sitz. d. Münch. Akad. philos.-philol. u. hist. Kl. 1893, 321—392 (berührt auch Stellen der philosoph. Schriften). W. Kroll, Apuleiana, Rhein. Mus. 53 (1898), 575—584. F. Gatscha, Quaest. Apuleianarum capita tria, Diss. philol. Vindob. 6, Wien 1898. P. Thomas, Remarques critiques sur les oeuvres philosophiques d'Apulée, Bruxelles 1898. 1900. 1905. Weitere überlieferungsgeschichtliche und textkritische Arbeiten desselben Gelehrten siehe in dessen Ausgabe der philosophischen Schriften des Apuleius (1908), wo S. XV f. auch sonstige seit der Goldbacherschen Ausgabe (1876) erschienene Literatur zu-

sammengestellt ist. M. Kawczyński, Apuleius' oratorische und philosophische Schriften (Referat im Anz. d. Akad. d. Wissensch. in Krakau 1899, 497—502. — Fördert wenig). R. Helm, De prooemio Apuleianae quae est de deo Socratis orationis, Philol. 59 (1900), 598—604. M. Martini, Osservazioni al trattato Apuleiano de deo Socratis, Conferenza letta nel collegio Flores in Valetta (Malta), Firenze. R. Novák, Quaestiones Apuleianae (Sprachgebrauch, Textkritik), České museum filologické 10 (1904). Derselbe, Wiener Studien 33 (1911), 101 bis 136. Th. Sinko, De Apulei et Albini doctrinae Platonicae adumbratione, s. unter Albinos. Max. Leky, De syntaxi Apuleiana, Münster 1908, Diss. Fr. Hanke, De Apuleio libri qui inscribitur περὶ ἑρμηνείας auctore, Breslau 1909, Diss. Arth. Rathke, De Apulei quem scripsit de deo Socratis libello, Berl. 1911, Diss. S. Braun (De deo Socr.), Egyetemes Philologiai Közlöny 35, 138 ff.; (Ps.-Apuleius, Asclepius), ebenda 36, 240 ff. Joh. v. Geisau, De Apulei syntaxi poetica et Graecanica, Monast. Guestf. 1912, Diss. (s. dort d. Einleit.). Fr. Norden, Ap. von Madaura und das römische Privatrecht, Leipz. Berl. 1912. Weitere Beiträge lieferten u. a. Ch. Justice, Rev. de l'instr. publ. en Belg. 42 (1899), 263 (zu De Plat. et eius dogm. p. 70, 9 ff. Goldb.); A. Kronenberg, Arch. f. lat. Lexikogr. u. Gramm. 14, S. 210 (zu De deo Socr. c. 7); Brakman, Mnem. 34, 345; 35, 83; 36, 29 u. a. J. H. Schmalz, Berl. philol. Wochenschr. 1908, 1133 f. Erdmann, Rev. de l'instr. publ. en Belg. 53 (1910), 381 f. R. Ellis, Hermathena 36, 144. W. A. Baehrens, Rhein. Mus. 67 (1912), 112—134; 264 bis 275. Th. Sinko, Eos 18 (1912), 137—167. L. C. Purser, Hermathena 37, 248—263; 38, 51—61. A. Klotz, Berl. philol. Wochenschr. 1912, 1203—1206. C. Morelli, Studi ital. di filol. class. 20 (1913), 161 ff. Vgl. auch Ed. Norden, Antike Kunstprosa II, S. 603 f. Schwabe, Artikel Apuleius 9 bei Pauly-Wissowa.

Kalvisios Tauros: Béziers, Le philosophe Taurus, Havre 1868. Cl. Baeumker, Zum Platoniker Taurus, Jahrbb. f. klass. Philol. 135 (1887), 388. H. Krause, Studia Neoplat., Lipsiae 1904, Diss., S. 49 f.

Favorinus (Phaborinos): Marres, De Favorini Arelatensis vita studiis scriptis, Utrecht 1853. J. Freudenthal, Zu Phavorinus und der mittelalterlichen Florilegienliteratur, Rhein. Mus. 35 (1880), 408—430, 639—640. Über seine Bedeutung für Diogenes Laërtios s. die Literatur über dessen Quellen oben S. 21* (vgl. Text S. 28). T. Colardeau, De Favorini Arelatensis studiis et scriptis, Grenoble 1903, Thèse. J. Gabrielsson, Über Fav. u. seine Παντοδαπὴ ἱστορία, Upsala 1906. Derselbe, Über die Quellen des Clemens Alexandr., I II, Upsala u. Leipzig 1906. 1909. S. dazu O. Stählin, Berl. philol. Wochenschr. 1908, 387 ff.; 1911, 603 ff. Wilh. Schick, F. περὶ παίδων τροφῆς und die antike Erziehungslehre, Freiburg i. Br. 1911, Diss., als Buch Leipzig 1912. S. auch A. Goedeckemeyer, Gesch. d. griech. Skeptizismus, S. 248 ff. R. Hirzel, Dialog II 119 ff. E. Norden, Antike Kunstprosa 376 f. 422 ff. 919 f. W. Schmid, Artikel Favorinus bei Pauly-Wissowa. Vgl. ferner die Berichte von W. Schmid, Jahresber. über die Fortschr. d. klass. Altertumswissensch. 129 (1907), 235 f., K. Münscher, ebenda 149 (1911), 23—28; 170 (1915), 54-58.

Herodes Attikos: S. besonders W. Schmid, Herodes περὶ πολιτείας, Rhein. Mus. 59 (1904), 512—524, wo auch H.' Stellung zur Philosophie besprochen ist. Im übrigen vgl. Münscher, Artikel Herodes 13 bei Pauly-Wissowa-Kroll (hier auch die frühere Literatur). W. Schmid, Jahresber. über die Fortschr. d. klass. Altertumswiss. 129 (1907), 237. K. Münscher, ebenda 149 (1911), 38—42; 170 (1915), 64—66.

Nigrinos: S. unten zu § 77 die Literatur über Lukians nach N. benannte Schrift.

Attikos: S. außer Zeller und Freudenthal, Art. Atticus 18 bei Pauly-Wissowa, Praechter, Hermes 48 (1913), 480, 2.

Harpokration: Zeller III 1⁴ S. 833 Anm., III 2⁴ S. 242, v. Arnim, Art. Harpokration 2 bei Pauly-Wissowa-Kroll.

Celsus (Kelsos): F. A. Philippi, De Celsi, adversarii Christianorum, philosophandi genere, Berol. 1836. C. W. J. Bindemann, Über Celsus und seine Schrift gegen die Christen, Ztschr. f. d. hist. Theol. 12 (1842) 2. H., 58—146. Guil. Baumgarten-Crusius, De scriptoribus saeculi II. p. Chr., qui novam

religionem impugnarunt, Meißen 1845. E. R. Redepenning, Origenes, Bd. 2, Bonn 1846, S. 130—156. F. Chr. Baur, Das Christentum in den drei erst. Jahrh., S. 386 bis 395. von Engelhardt, Celsus oder die älteste Kritik bibl. Gesch. u. christl. Lehren vom Standpunkte des Heidentums, Dorpater Zeitschr. f. Th. u. K. 11 (1869), 287 bis 344. Theod. Keim, s. oben Text. B. Aubé, Histoire des persécutions de l'église — Fronton, Lucien, Celse et Philostrate, Paris 1878. E. Pélagaud, Étude sur Celse et la première escarmouche entre la philosophie antique et le christianisme naissant, Lyon 1878, Thèse, auch unter dem Titel: Un conservateur au second siècle. Celse et les premières luttes entre la philosophie antique et le christianisme naissant, Paris 1879 erschienen (darin: École philosophique de Celse). Geo. Loesche, Haben die späteren neuplatonischen Polemiker gegen das Christentum das Werk des C. benutzt? Zeitschr. f. wissensch. Theol. 27 (1883), 257—302. Fr. X. Funk, Die Zeit des „Wahren Wortes" von Celsus, Theol. Quartalschr. 68 (1886), 302—315 (s. auch des Verf. Kirchengesch. Abhandl. und Untersuch. II, Paderb. 1899, 152—161). O. Heine, Über Celsus' ἀληθὴς λόγος, in: Philolog. Abh. M. Hertz dargebr., Berlin 1888, S. 197—214. P. Koetschau, Die Gliederung des ἀληθὴς λόγος des Celsus, Jahrbb. f. protest. Theol. 18 (1892), 604—632. Friedr. M. Müller, Die Wahre Geschichte des Celsus, Deutsche Rundschau 84 (1895), 79—97. J. F. S. Muth, Der Kampf des heidnischen Philosophen Celsus gegen das Christentum, Mainz 1899. Von christl.-theolog. Standpunkte auch O. Bardenhewer, Gesch. d. altkirchl. Lit. I[1] (1902) S. 159 f., H. Jordan, Gesch. d. altchristl. Lit. (1911) S. 226, sowie die Dogmen- und Kirchengeschichten. — K. J. Neumann, Art. Celsus 20 bei Pauly-Wissowa.

Maximos von Tyros: Ric. Rohdich, De Maximo Tyrio theologo, Bythomiae in Sil. sup. 1879, Breslauer Diss. Herm. Hobein, De Maximo Tyrio quaestiones philologae selectae, Jena 1895, Gött. Diss. (hier S. 6 ff. de vita et scriptis Maximi, S. 32 ff. de fontibus Maximi). Karl Dürr, Sprachliche Untersuchungen zu den Dialexeis des Maximus von Tyrus, Leipzig 1899 (aus dem 8. Suppl. d. Philol., mit kurzer Einleitung über Leben und literarischen Charakter des M.). K. Meiser, Studien zu Maximos Tyrios, Sitz. d. Münch. Akad. philos.-philol. u. histor. Kl. 1909, 6. Abh.; dazu Th. Gomperz, Wiener Studien 31 (1910), 181—189 = Hellenika II 313—323. H. Hobein, Zweck u. Bedeutung der ersten Rede des M. T., in: Χάριτες, Berl. 1911, S. 188—219. H. Mutschmann, Die Überlieferungsgeschichte des M. T., Rhein. Mus. 68 (1913), 560—583. Fr. Schulte, De Max. Tyr. codicibus, Gött. 1915, Diss. Sein Verhältnis zu Dion Chrysostomos und anderen Vertretern der Synkrisis (Prodikos, Xenophon, Themistios u. a.) berühren Guil. Capelle, De Cynic. epist., Gott. 1896, Diss., S. 48, Gottfr. Bohnenblust, Beitr. z. Topos περὶ φιλίας, Berlin 1905, Berner Diss., S. 16 f., Jo. Alpers, Hercules in bivio, Gott. 1912, Diss., S. 40 ff. Kritische und exegetische Beiträge boten außer den Genannten Konst. Kontos, Σύμμικτα κριτικά, Bull. de corr. hellén. 2 (1878), 229 ff. (or. 9, 7), U. v. Wilamowitz-Moellendorff, Coniectanea, Gott. 1884, Pr. (or. 7, 1), Ed. Schwartz, Observ. prof. et sacr., Rostock 1888, Pr. (p. 168 R.), L. Radermacher, Varia, Rhein. Mus. 50 (1895), 475—478 (or. 1 p. 3 R.), K. Meiser, Berl. philol. Wochenschr. 1912, 573. S. auch K. Funk, Philol. Suppl. 10 (1907), 626 Anm. Vgl. auch Münscher, Jahresb. über d. Fortschr. d. klass. Altertumswissensch. 170 (1915), 111—114.

Hierax: K. Praechter, H. der Platoniker, Hermes 41 (1906), 593—618. Derselbe, Artikel Hierax 9 bei Pauly-Wissowa-Kroll.

Junkos: R. Hirzel, Dialog II S. 252 f. J. Ant. Al. Faltin, Die Juncus-Fragmente bei Stobaeus, Freiburg i. B. 1910, Diss. Fr. Wilhelm, Die Schrift des J. περὶ γήρως und ihr Verhältnis zu Ciceros Cato maior, Breslau 1911, Pr. S. auch O. Hense, Teletis reliquiae[2] p. LXXXIX 1. Textkritische Beiträge Henses und Früherer s. in Henses Apparat zu Stobaios. K. Praechter, Hermes 50 (1915), 626—629. M. Wallies, Berl. philol. Wochenschr. 1916, 702—704.

Anonymer Theaitetkommentar: Diels' Einleitung zur Ausgabe. K. Praechter, Gött. gel. Anz. 1909, 530—547; Hermes 51 (1916) 518. 520 ff.

Papyrus Berolinensis N. 8: K. Praechter, Hermes 42 (1907), 150 bis 153.

Severus (Seberos): Zeller III 1[4] S. 836. 841 f.

Die Quelle des Diogenes Laërtios für die platonische Lehre: Freudenthal s. unter Albinos. A. Gercke, De quibusdam Diogenis Laertii auctoribus, Greifswald 1899, Pr., S. 69 ff.

Apollonios Syros: S. Text.

Eklektischer Platoniker bei Ps.-Plut. de fato, Chalcidius, Nemesios: S. Text.

Zu § 71. Die Peripatetiker im zweiten Abschnitte der hellenistisch-römischen Periode (Peripatetische Schule III. Teil, Fortsetzung zu § 67). Jahresberichte S. 23* f.

Gesamtdarstellung bei Zeller, Philos. d. Gr. III 1⁴ S. 641—671, 804—831. Im einzelnen vgl. zu den dort angeführten Philosophen die betreffenden Artikel bei Pauly-Wissowa-Kroll.

Andronikos: Frz. Littig, A. v. Rhodos, I. T. (Das Leben des A. und seine Anordnung d. aristot. Schriften), München 1890, Pr.; II. T. (Die schriftstellerische Tätigkeit des A.), Erlangen 1894, Pr.; III. T. (Die philosophischen Anschauungen des A.), ebenda 1895, Pr. Br. Rösener, Bemerkungen über die dem A. v. Rhodos mit Unrecht zugewiesenen Schriften, Schweidnitz 1890—1893, Pr. Franz Susemihl, Die Lebenszeit des Andronikos von Rhodos, Jahrbb. f. klass. Philol. 151 (1895), 225—234. Alfr. Gercke, Artikel Andronikos 25 bei Pauly-Wissowa. Schuchardt und Kreuttner s. Text.

Nikolaos von Damaskos: C. Müller, Fragm. hist. gr. III, 343 ff. Conr. Trieber, Quaest. Laconicae, pars I: De Nic. Dam. Laconicis, Gött. 1866, Diss. Über seine Stellung zur Philosophie Zeller, Philos. d. Gr. III 1⁴ S. 651. E. Reimann, Quo ex fonte fluxerit Nicolai Damasceni *παραδόξων ἐθῶν συναγωγή*, Philol. 54 (1895), 654—709. U. Höfer, Rhein. Mus. 59 (1904), 547. Die Literatur über seine geschichtlichen Werke muß hier unberücksichtigt bleiben.

Alexander von Aigai: Martin, s. S. 203* u. Alex. v. Aphrodisias.

Ptolemaios Chennos: U. v. Wilamowitz-Moellendorff, Antigonos von Karystos S. 27, 2. A. Baumstark, Aristoteles bei den Syrern, S. 13 f. A. Chatzis, Der Philosoph und Grammatiker Pt. Ch., I. Teil: Einleitung und Text (Stud. z. Gesch. u. Kult. d. Altert. 7. Bd., 2. H.), Paderborn 1914.

Die Schrift περὶ κόσμου: Fr. Osann, Beiträge zur griech. u. römischen Literaturgesch. I, Darmstadt 1835, S. 143 ff., der Chrysippos für den Verfasser hält. Ideler, Aristot. Meteorol. II, 286 f., der das Buch nach früheren dem Poseidonios zuschreibt. Adam, De auctore libri pseudoaristotelici *π. κ.*, Berol. 1861, Diss., der (wie schon Stahr, Aristoteles bei den Römern, S. 163 ff., und später Barthélemy Saint-Hilaire, Météorologie d'Aristote, S. 88 der Einleit.) Apuleius für den Autor hält. Theod. Bergk, Der Verfasser der Schrift *π. κ.* (mit Zusatz von Fr. Bücheler), Rhein. Mus. 37 (1882), 50—53, der auf Nikolaos von Damaskos als den Urheber verfällt. Es sind dieses alles unhaltbare Hypothesen, die mit triftigen Gründen zurückgewiesen sind. Von weiterer Literatur sei erwähnt: Heinr. Becker, Eine neue Ansicht über den Verfasser der Schrift *π. κ.*, Zeitschr. f. d. österr. Gymn. 33 (1882), 583—587. Fr. Bücheler, Der Verfasser der Schrift *περὶ κόσμου*, Rhein. Mus. 37 (1882), 294. Jak. Bernays, Über die fälschlich dem Aristoteles beigelegte Schrift *Περὶ κόσμου*, in: Ges. Abhandl. II, S. 278—282 (mit Nachwort von H. Usener). E. Zeller, Über den Ursprung der Schrift von der Welt, Sitzungsber. d. Berliner Akademie 1885, 399—415 = Kleine Schriften I S. 328—347. Derselbe, Philos. d. Griech. III 1⁴ S. 653 ff. S. auch M. Heinze, Lehre vom Logos, S. 174 ff. Wilh. Capelle, Die Schrift von der Welt, ein Beitrag zur Geschichte der griech. Popularphilosophie, Neue Jahrbb. f. d. klass. Altertum usw. 15 (1905), 529—568. Hier S. 532 ist auch die frühere Literatur über die Frage nach dem Verfasser und dem Adressaten der Schrift besprochen. J. Morr, Der Verf. der Schrift *περὶ κόσμου*, Wien 1910, Pr.

Aspasios: H. Richards, Varia, Class. rev. 21 (1907), 197—199 (zu Asp. in Eth. Nic. 4, 14). A. Gercke, Artikel Aspasios 2 bei Pauly-Wissowa.

Adrastos: Verhältnis zu Theon von Smyrna und Chalcidius: Martin, Theonis Smyrnaei liber de astronomia, Paris 1849, S. 74 ff. E. Hiller, De Adrasti Peripatetici in Plat. Tim. commentario, Rhein. Mus. 26 (1871), 582—589. B. W. Switalski, Des Chalcidius Kommentar zu Plat. Tim. (Beitr. z. Gesch. d. Philos. d. Mittelalters Bd. 3 Heft 6), Münster 1902, S. 58 ff. G. Borghorst, De Anatolii fontibus, Berlin 1905, Diss., S. 29 ff. Verhältnis zu Varro: K. Praechter, Eine Stelle Varros zur Zahlentheorie, Hermes 46 (1911), 407 bis 413. A. Gercke, Artikel Adrastos 7 bei Pauly-Wissowa.

Herminos: Henr. Schmidt, De H. Peripatetico, Marp. Catt. 1907, Diss. H. v. Arnim, Art. Herminos 2 bei Pauly-Wissowa-Kroll.

Klaudios Ptolemaios: Franz Boll, Studien über Claudius Ptolemäus; ein Beitrag zur Gesch. der griech. Philos. u. Astrologie, Jahrbb. f. klass. Philol. Suppl. 21 (1894), 51—244. A. Brinkmann, Rhein. Mus. 67 (1912), 619 ff.; 68 (1913), 157 (Überlieferung und Texteskonstituierung von *Περὶ κριτηρίου καὶ ἡγεμονικοῦ*). L. Schönberger, Studien zum ersten Buch d. Harmonik d. Claudius Ptolemäus, Metten 1914, Pr. Im übrigen s. Christ-Schmid, Gesch. d. griech. Lit. II[5], 717 ff.

Galenos: Kurt Sprengel, Beitr. zur Gesch. der Medizin, I, S. 117—195. Ch. Daremberg, Fragments du commentaire de Galien sur le Timée de Platon, — suivis d'un essai sur Galien considéré comme philosophe, Paris-Leipzig 1848. E. Chauvet, La psychologie de Galien, I, Caen 1860; II, 1867; La théologie de Galien, Caen 1873; Galien, deux chapitres de la morale pratique chez les anciens, Caen 1874; La logique de Gal., Séanc. et trav. de l'Ac. d. sc. mor. et pol. 117 (N. S. 17 [1882]), 430—451, 580—609; auch in des Verfassers Buche La philos. d. médecins grecs, Paris 1886. Von demselben Verfasser existieren noch einige andere kleinere Schriften über G. Vgl. auch dessen Abhandlung über La médecine grecque et ses rapports à la philos., Rev. phil. 16 (1883), 233—263. O. Crusius, Ein Lehrgedicht des Plutarch (Echtheit von Galens Protreptikos. — Galen und Plutarch), Rhein. Mus. 39 (1884), 581—606. S. über den Protreptikos auch Hartlich, De exh. usw. S. 316—326 u. Kaibel in seiner Ausg. L. O. Bröcker, Die Methoden Galens in der literar. Kritik, Rhein. Mus. 40 (1885), 415—438. J. Ilberg, Über die Schriftstellerei des Klaudios Galenos I, Rhein. Mus. 44 (1889), 207—239; IV, ebenda 52 (1897), 591—623 (diese beiden Teile wichtig für Galens philosophische Schriftstellerei). I. Müller, Gal. Platonis imitator, Acta seminarii Erlang. 4 (1886), 260. Derselbe, Über Galens Werk vom wissenschaftl. Beweis, Abh. d. Münch. Akad. phil. Kl. 20 II (1895), 403—478. Derselbe, Über die dem Gal. zugeschriebene Abhandl. *π. τῆς ἀρίστης αἱρέσεως*, Sitz. d. Münch. Akad. 1898 I, 53—162. Jo. Petersen, In Gal. de plac. Hippocr. et Plat. libros quaest. crit., Gott. 1888, Diss. M. Pohlenz, Quemadmodum G. Posidonium in libris de placitis Hippocratis et Platonis secutus sit, Leipz. 1898, Diss. (erschien auch in den Jahrbb. f. klass. Philol. Suppl. 24 [1898], 535—634 unter dem Tit.: De Posidonii libris *περὶ παθῶν*). Karl Kalbfleisch, In Gal. de plac. Hipp. et Plat. libros observ. crit., Berol. 1892, Diss. Derselbe, Über G.s Einleitung in die Logik, Jahrbb. f. klass. Philol. Suppl. 23 (1897), 679—708. Derselbe (zu Gal.), in: Festschr. f. Th. Gomperz, Wien 1902, 96—98. Derselbe, „Claudius" Galenus, Berl. philol. Wochenschr. 1902, 413. H. Schöne, Eine Streitschrift G.s gegen die empirischen Ärzte, Sitz. d. Berl. Akad. 1901 I, 1255—1263. O. Apelt, Krit. Miszellen (darunter zu G.), Eisenach 1901, Pr. Otto Hennicke, Observationes criticae in Cl. Galeni Pergameni commentarios *περὶ ψυχῆς παθῶν καὶ ἁμαρτημάτων*, Potestampii 1902. H. Schöne (Überlieferungsgeschichtliches), Rhein. Mus. 57 (1902), 627 ff., Sitz. d. Berl. Akad. 1902, 442—447. E. Thouverez, Arch. f. Gesch. d. Philos. 15 (1902), 62 (G. als Begründer der vierten Schlußfigur). M. Wellmann, Zu G.s Schrift *π. κράσ. κ. δυν. τ. ἁπλῶν φαρμάκων*, Hermes 38 (1903), 292—304. A. Brinkmann, Zu Galens Streitschrift gegen die Empiriker, Rhein. Mus. 59 (1904), 317—320. G. Helmreich, Galen *περὶ τῶν ἐν ταῖς τροφαῖς δυνάμεων* 1, 13, Philol. 63 (1904), 310 f. A. Rainfurt, Zur Quellenkritik von Galens Protreptikos, Freiburg i. B. 1904, Diss. J. Ilberg, Sextus bei Galen, Neue Jahrbb. f. d. klass. Altertum usw. 15 (1905), 624. Fr. Paetzolt, Adn. crit. ad Lucian. impr. pertin. (berührt auch Galen), Berlin 1905, Pr. Jo. Gossen, De G. libro qui *σύνοψις περὶ σφυγμῶν* inscribitur, Berlin 1907, Diss. K. Koch (Überlieferungsgeschichtliches), Sitz. d. Berl. Akad. 1907,

103—111. Alb. Ritzenfeld, Über den Satzschluß bei G., Berl. philol. Wochenschrift 1907, 540 ff.; vgl. auch 1908, 643 (wichtig für Echtheitsfragen). Guil. Schäfer, De G. qui fertur de parvae pilae exercitio libello, Bonn 1908, Diss. J. Mewaldt, G. über echte und unechte Hippokratika, Hermes 44 (1909), 111 bis 134. F. Brenner, Die Seelenlehre des G., Primitiae Czernovicienses, Czernowitz 1909, 65—86 (unzureichend). K. S. Kontos, *Διορθωτικά* (darunter zu Galen) in *Ἐπιστημονικὴ ἐπετηρίς* (der Universität Athen) Bd. 4 u. 5, 1907—1909. E. O. Hartlich, Eine Blattversetzung in G.s *Ὑγιεινά*, Berl. philol. Wochenschr. 1910, 1656. Siegfr. Vogt, De G. in libell. *κατ' ἰητρεῖον* commentariis, Marp. Catt. 1910, Diss. I. Bywater, *Ἄτακτα* II (darunter zu Galen), Journ. of philol. 31 (1910), 197—206. *Ἰ. Ἐ. Χρυσάφη, Αἱ περὶ γυμναστικῆς δοξασίαι τοῦ Γαληνοῦ*, Athen 1910. Wilko de Boer, In G. Pergameni libros *π. ψυχῆς παθῶν καὶ ἁμαρτημάτων* observationes criticae, Marp. Catt. 1911, Diss. Joh. Lackenbacher, Quas actiones G. putaverit sensuum instrumentis perfici, Wien 1911, Pr. Alb. Minor, De G. libris *Περὶ δυσπνοίας*, Marb. Catt. 1911, Diss. A. Olivieri, Osservaz. sopra un' opera morale di G., Atti d. R. Accad. di arch., lett. etc. di Napoli N. S. I 2 (1911), 95—110. Th. Meyer-Steineg, Studien z. Physiol. d. G. I. Arch. f. Gesch. d. Medizin 5 (1912), 172—224. H. Diels, Über die handschriftl. Überl. des Galenschen Kommentars z. Prorrhet. d. Hippokr., Abh. d. Berl. Akad. phil. Kl. 1912 I, Berl. 1912. J. Mewaldt, Die Editio princ. v. G. In Hipp. de nat. hominis, Sitz. d. Berl. Akad. 1912, 892—913. Gotth. Bergsträßer, Die bisher veröffentlichten arab. Hippokr.- u. G.-Übersetzungen, Lpz. 1912. Habilit.-Schrift (als Buch unter dem Titel Hunain ibn Ishāk und seine Schule. Leiden). Joh. Mewaldt, Eine Fälschung Chartiers in G.s Schrift über d. Koma, Sitz. d. Berl. Akad. 1913, 256-270. O. Hartlich, De G. *Ὑγιεινῶν* libro quinto, Marb. Catt. 1913, Diss., und Grimma 1913, Pr. R. Noll, Zu G.s Schrift *Εἰ κατὰ φύσιν ἐν ἀρτηρίαις αἷμα περιέχεται*, Berl. philol. Wochenschr. 1913, 1246 f. Über G. als Quelle für den chrysippischen Stoizismus Stoic. vet. fragm. ed. Jo. ab Arnim I p. XVI, über Benutzung G.s bei Nemesios Krause, Stud. Neoplat. S. 20 f. W. W. Jaeger, G.s Wissenschaftslehre und der Neuplatonismus, in des Verf. Nemesios von Emesa, Berlin 1914, S. 4—67. Über Pseudo-G. Hist. phil. s. H. Diels, De G. hist. phil., Bonnae 1870, Diss., und Diels, Doxogr. Graeci (oben S. 18. 22*). Vgl. auch Ps.-Galen S. 22* unter c. Zum Fortwirken G.s: H. Heinrichs, Die Überwindung der Autorität G.s durch Denker der Renaissancezeit, in: Renaissance und Philosophie Heft 12. — J. Mewaldt, Art. Galen 2 bei Pauly-Wissowa. — *Belletristisch:* Th. Meyer-Steineg, Ein Tag im Leben des Galen, Jena 1913. — Weiteres bei Christ-Schmid, Gesch. d. griech. Lit. II[5] (s. dort das Register).

Aristokles: U. v. Wilamowitz-Moellendorff, Antigonos v. Karystos S. 27. A. Gercke, Art. Aristokles 15 bei Pauly-Wissowa (wo aber die Vergleichung mit Theophrast nicht zu der irrigen Meinung verleiten darf, es handle sich um doxographische Darstellungsweise).

Alexander von Aphrodisias: J. Freudenthal, Die durch Averroes erhaltenen Fragmente Alexanders zur Metaphysik des Aristot. untersucht u. übersetzt, mit Beiträgen zur Erläuterung des arabischen Textes von S. Fränkel, Abh. der Berl. Akad. 1885. Vgl. zur Frage nach der Herkunft des unechten Teils des Metaphysikkommentars auch K. Praechter, Gött. gel. Anz. 1906, 882 ff. Über Alexander von Aphrodisias handeln ferner: J. F. Nourrisson, De la liberté et du hasard; essai sur Al. d'Aphr., suivi du traité du destin et du libre pouvoir trad. en fr., Paris 1870. Th. H. Martin, Questions connexes sur deux Sosigène . . . et sur deux péripatéticiens Alexandre, l'un d'Égée et l'autre d'Aphrodisias, Annales de la faculté des lettr. de Bordeaux 1 (1879), 174—187. O. Apelt, Die Schrift des Al. v. Aphr. über die Mischung, Philol. 45 (1886), 82—98. Derselbe, Die kleinen Schriften des Al. v. Aphr., Rhein. Mus. 49 (1894), 49—72. Derselbe, Krit. Bemerkungen, Jena 1906, Pr. (darunter zu A.). A. Günsz s. Text. Ivo Bruns, Studien zu A. v. Aphr., Rhein. Mus. 44 (1889), 613—630; 45 (1890), 138 bis 145; 223—235. C. Ruelle, A. d'Aphr. et le prétendu Alexandre d'Alexandrie, Revue des ét. grecques 5 (1892), 101—107. Joh. Zahlfleisch, Die Polemik A.s v. Aphr. gegen die verschied. Theorien des Sehens, Arch. f. Gesch. d. Philos. 8 (1895), 373—386, 498—509; 9 (1896), 149—162. Georges Volait, Die Stellung des Alexander von Aphrodisias zur aristotelischen Schlußlehre, Halle a. S. 1907, Bonner Diss., vollst. in: Abhandlungen zur Philosophie u. ihrer Geschichte

Heft 27. H. v. Arnim, Textkritisches zu Alexander von Aphrodisias, Wiener Studien 22 (1900), 1—10. E. Thouverez, Arch. f. Gesch. d. Philos. 15 (1902), 58 (Bericht des A. über die peripatet. Syllogistik). H. v. Arnim, Stoic. vet. fragm. I p. XVI f. (A. als Quelle für den chrysippischen Stoizismus). H. Mutschmann, Divisiones quae vulgo dicuntur Aristot., Lipsiae 1906, p. XXIV, XXXVI f. (Benutzung der *διαιρέσεις* durch A.). W. Capelle, Die Alexanderzitate bei Olympiodor, *Χάριτες*, Berlin 1911, S. 220—248. H. Wegehaupt, Zur Überlieferung der Problemata des sog. Alex. v. Aphrodisias, Berl. philol. Wochenschr. 1915, 95 f. Über A.s verlorene Schrift *περὶ ψυχῆς* vgl. R. D. Hicks' Einleitung zu seiner Ausgabe von Aristot. *περὶ ψυχῆς*. Kleinere Beiträge: L. Radermacher, Philol. 59 (1900), 597 (Probl. mor. 147, 11). G. Rodier, Rev. de philol. 25 (1901), 66—71 (De fato). A. Brinkmann, Rhein. Mus. 57 (1902), 488 (*Π. κράσ. κ. αὐξήσ.* 226, 30 ff.). H. Diels, Hermes 40 (1905), 301 ff. (Zur Metaph. [1, 5, 987 a 10] 46, 23 f.; dazu K. Praechter, Hermes 42 [1907], 647). Fr. Bücheler, Rhein. Mus. 63 (1908), 190 (De anima 151, 30). W. A. Heidel, Hermes 43 (1908), 170 (Zur Metaph. 123, 4). O. Cunz, Qu. Aelius Tubero, in *Στρωματεῖς*, Grazer Festgabe zur 50. Philologenversamml. (Zu Meteor. 3, 4, 373 b 13). S. auch Crönert, Philol. 61 (1902), 175. 181. 183. 184. Gercke, Art. Alexandros 94 bei Pauly-Wissowa. Weiteres in den Jahresberichten. S. auch unten zu § 83 bei Simplikios.

Zu § 72. Die Neupythagoreer. Die hermetische Literatur. Die chaldäischen Orakel. Jahresberichte s. o. S. 23* f. (nacharist. Philosophie).

Gesamtdarstellung bei Zeller III 2⁴ S. 92 ff. Über die Richtungen des Neupythagoreismus und ihre Entstehung A. Schmekel, Philosophie der mittleren Stoa S. 403—439. — Th. Gärtner, Neopythagoreorum de beata vita et virtute doctrina eiusque fontes, Leipz. 1877, Diss. H. Jülg, Studien zur neupythagor. Philos., Baden in Österr. 1891. 1892, Pr.; unter dem Titel: Neupythagor. Studien, Wien 1892.

Über die unter *altpythagoreischen Namen* auftretende Literatur dieser Richtung s. oben S. 50* f.

Nigidius Figulus: M. Hertz, De P. Nig. Fig. studiis atque operibus, Berl. 1845. Lutterbeck, Die neutestam. Lehrbegriffe, Bd. I, 1852, S. 270 ff. A. Breysig, De Nig. Fig. fragmentis apud Schol. Germanici servatis, Berl. 1854, Diss.; vgl. Bücheler, Zu Nig. Fig. Rhein. Mus. 13 (1858), 177—188 = Kleine Schriften I 108—117. J. Klein, Quaestiones Nigidianae, Bonn 1861, Diss. H. Röhrig, De P. Nig. Fig. capita 2, Coburg 1887, Diss. A. Swoboda, Quaestiones Nigidianae, Diss. Vind. 2 (1890), S. 1—63, auch in des Verf. Ausgabe der Fragmente, s. Text. K. Fries, Rhein. Mus. 55 (1900), 30 ff. 38 ff. (N.' Auffassung der Laren. N.' Beziehungen zu Cicero). D. Detlefsen, Hermes 36 (1901), 18 (Verhältnis des Plinius in den zool. Büchern zu Nig. Fig.). A. Gianola, Publio Nigidio Figulo astrologo e mago, Roma 1905. Nig. Fig. als Vermittler etruskisch-astrologischer Aufstellungen an Martianus Capella: C. Thulin, Die Götter des Martianus Capella u. der Bronzeeber von Piacenza, Religionsgesch. Versuche u. Vorarb. 3. Bd. 1. Heft, Gießen 1906. S. auch R. Reitzenstein, Hellenist. Mysterienrel. S. 12. 90. B. Boehm, De Cornelii Labeonis aetate, Königsb. 1913, Diss., S. 30. J. Geffcken, Hermes 49 (1914), 327 ff. Fr. Boll, Sphaera, Leipz. 1903, S. 349 ff. Rob. Fritzsche s. unter Lucanus S. 188*.

Apollonios von Tyana: J. C. Herzog, Philos. pract. Apoll. Tyan. in sciagraphia, Lips. 1719. Sig. Chr. Klose, De Ap. et de Philostrato, Viteb. 1723—24. J. L. Mosheim, in: Comment., Hamb. 1751, S. 347 ff. J. B. Lüderwald, Anti-Hierokles, Halle 1793. Ferd. Chr. Baur, Apollonius und Christus, Tübinger Zeitschr. f. Th. 1832, auch in: Drei Abhandl. zur Gesch. der alten Philos. u. ihres Verhältnisses zum Christentum v. F. Chr. Baur, neu herausg. von Ed. Zeller, Leipz. 1876. A. Wellauer, Ap. v. T., Jahns Archiv 10 (1844), 418 bis 467. Rieckher, Studien der evang. Geistl. Württembergs 19, 2, 1 ff. Neander, Gesch. der christl. Relig., T. 1, S. 172. L. Noack, in: Psyche, Bd. 1, Heft 2, Gießen 1858. Ed. Müller, War Ap. v. T. ein Weiser oder ein Betrüger oder ein Schwärmer und Fanatiker? Liegnitz 1861, Pr. P. M. Mervoyer, Paris 1862. A. Chassang, Le merveilleux dans l'antiquité: A. de T., sa vie etc. par

Philostrate, et ses lettres, ouvrages traduits du grec, avec introduction, notes et éclaircissements, Paris 1862, 2. éd. 1864. Vgl. Iwan Müller, Zur Ap.-Literatur, Zeitschr. für luth. Theol. u. K., hrsg. von Delitzsch und Guericke, 24 (1865), 412 bis 423 und 592. Réville, Le Christ Païen du troisième siècle, Revue des deux mondes 1865, I, 59. Ge. Hoffmann, Über Ap. v. T. u. zwei in seinem Leben berichtete Erscheinungen am Himmel, Triest 1871, G.-Pr. C. H. Pettersch, Ap. v. T. der Heidenheiland, Reichenberg 1879. Chr. L. Nielsen, Apollonius fra Tyana, Kjöbenh. 1879. A. Duméril, Apoll. d. T., Annales de la faculté des lettres de Bordeaux, 5. année, 2, S. 133—168. J. Jessen, Ap. v. Tyana u. sein Biograph Philostr., Hamb. 1885, Pr. Jean Guiraud, La vie d'Apoll. de Tyana, Montauban 1886. D. M. Tredwell, A. sketch of the life of Apollonius of Tyana, New York 1886. Joh. Göttsching, A. v. T., Leipzig-Reudnitz 1889, Leipz. Diss. J. Miller, Die Beziehungen der Vita Apollonii des Philostratos zur Pythagorassage, Philol. 51 (1892), 137—145; derselbe, Zur Frage nach der Persönlichkeit des A. v. T., ebenda 581—584. G. R. S. Mead, Apollonius of Tyana, the philosopher-reformer of the first century A. D., London 1901 (ins Franz. übersetzt Paris 1906). E. Strazzeri, Apollonio di Tyana e la cronologia dei suoi viaggi (con una tavola cronologica), Terranova 1901. T. Whittaker, Ap. of T., other essays, London 1906. M. Wundt, Ap. v. T., Prophetie u. Mythenbildung, Zeitschr. f. wiss. Theol. 49, N. F. 14 (1906), 309—366. R. Meyer-Krämer, A. v. T., Monatshefte d. Comenius-Gesellschaft 15 (1906), 1—41. F. W. Gr. Campbell, Ap. of Tyana; a study of his life and times, Lond. 1908. S. auch das S. 200* bei Celsus zitierte Werk von B. Aubé, ferner E. Rohde, Griech. Roman² S. 467 ff. (Berührungen des Romanschriftstellers Heliodor mit A. v. T.); Rhein. Mus. 26 (1871), 567 ff. = Kl. Schriften II 116 ff. (Erzählung des Ap. über Pythagoras und die Pythagoreer bei Iambl. vit. Pyth. 254 ff.). E. Norden, Agnostos Theos S. 45 ff. 337 ff. J. Miller, Artikel Apollonios 98 bei Pauly-Wissowa. — S. auch die Literatur zu Philostratos.

Moderatos: Fr. Bücheler, Rhein. Mus. 37 (1882), 335 f.

Nikomachos: Persönliches: Fr. Bücheler, Rhein. Mus. 63 (1908), 192. — Fr. Hultsch, Zur Literatur des N. von Gerasa, Jahrbb. f. klass. Philol. 97 (1868), 762—770. P. Tannery, Miscellanées, Rev. de philol. 13 (1889), 66 ff. (darin zu Nicom. introd. arithm. 1, 1 [p. 2, 15—19 Hoche]). Über die verlorenen Theologumena s. die Vermutung von P. Tannery bei J. L. Heiberg, Anatolius sur les dix premiers nombres (s. Text unter Anatolios).

Philostratos: Iwan Müller, Comm. qua de Philostr. in compon. memoria Apollonii Tyan. fide quaeritur, Biponti 1858—1860. Theod. Bergk, Fünf Abh. zur Gesch. d. griech. Philos. u. Astron., Leipzig 1883. J. Fertig, De Philostratis sophistis, Bamberg 1894, Würzb. Diss. (über den Verfasser der Apolloniosvita S. 51). Ed. Schwartz, Fünf Vorträge über den griech. Roman, Berlin 1896, S. 126 ff. (dazu Erw. Rohde, Lit. Centralbl. 1897, 301 = Kl. Schr. II S. 6). L. Ziehen, Rhein. Mus. 57 (1902), 498—505 (zu vit. Ap. 138, 4 ff. Kays.). K. Münscher, Die Philostrate, Philol. Suppl. 10 (1907), 469—557. J. Miller, Die Damispapiere in Philostr.' Apolloniosbiogr., Philol. 66 (1907), 511 ff. I. Bywater, Atakta II, Journ. of Philol. 31 (1910), 198 (zu vit. Ap. 6, 11). H. Richards, Class. quart. 3 (1909), 104 ff. A. Platt, Miscell., Class. quart. 5 (1911), 253 f. (darin zu vit. Ap.). H. O. de Jong, in: Sertum Nabericum (Leiden 1908), S. 185 ff. (vit. soph.). R. Reitzenstein, Hellen. Wundererz. S. 41 ff. K. Holl, Die schriftstellerische Form des griech. Heiligenlebens, Neue Jahrb. f. d. klass. Altert. usw. 29 (1912), 406—427. D. Ghezzi, Stud. sulla vita di Apollonio Tianeo di Filostr., Ascoli Piceno 1912. E. Norden, Agnostos Theos, S. 35 ff. Th. Plüss, A. v. T. auf dem Nil u. der unbekannte Gott zu Athen, Festgabe für Hugo Blümner, Zürich 1914, S. 36—48. Th. Birt, Rhein. Mus. 69 (1914), 342 ff. Fr. Boll, Aus der Offenb. Joh. S. 141, 4. O. Weinreich, De dis ignotis, Arch. f. Religionsw. 18 (1915), 2 ff. H. Lietzmann, Rhein. Mus. 71 (1916), 280 f. S. auch die Berichte von W. Schmid und K. Münscher, Jahresber. über die Fortschr. der klass. Altertumsw. 108 (1901), 260 ff., 129 (1906), 256 ff., 149 (1911), 105 ff., 170 (1915), 121 ff. und die Literatur zu Apollonios von Tyana oben S. 204* f.

Numenios: Frid. Thedinga, in der Einleitung der oben im Textteil verzeichneten Fragmentsammlung. Dazu H. Usener, Jenaer Literaturzeitung 1875, 775—777 = Kl. Schr. I S. 366—372. Clem. Baeumker, Eine angebliche Schrift und ein angebliches Fragment des Numen., Hermes 22 (1887), 156—158.

Simon Sepp, Pyrrhoneische Studien, Freising 1893, Abschn. VI: Der Neupyth. N. u. der Neuplatoniker Theodosius als Hauptquellen des Diogenes Laërtius in seiner Gesch. der Skepsis. C. E. Ruelle, Le philosophe Numénius et son prétendu traité de la matière. Rev. de phil. 20 (1896), 36 f. Über das Verhältnis des Nemesios zu Numenios s. Boleslaus Domański, Die Lehre des Nemesius über das Wesen der Seele, Münster i. W. 1897, Diss., und: Die Psychol. d. Nemesius, Münster 1900. S. auch R. Reitzenstein, Poimandres S. 305, E. Norden, Agnostos Theos S. 72 f. 109.

Kronios: Zeller III 2⁴ S. 241 f.

Pythagoras: A. Brinkmann, Ein Denkmal des Neupythagoreismus, Rhein. Mus. 66 (1911), 616–625.

Hermes trismegistos: L. F. O. Baumgarten-Crusius, De librorum Hermeticorum origine et indole, Jena 1827, Pr. B. J. Hilgers, De Hermetis Trismegisti Poimandro, Bonn 1855. L. Ménard, Étude sur l'origine des livres hermétiques, vor des Verf. Übersetzung (s. Text). Derselbe, Les livres d'Hermès Trismégiste et les derniers jours de la philosophie paienne, Rev. des deux mondes 62 (1866), 870–907. R. Pietschmann, Herm. trism., nach ägypt., griech. und orient. Überlieferungen, Leipz. 1875. H. Haupt, Zu den Kyraniden des H. Tr., Philol. 48 (1889), 371–374. W. Kroll, Hermetica, Philol. 51 (1892), 230 (s. auch dessen Adversaria Graeca, Philol. 53 [1894], 416 ff.). K. Wessely, H. Tr., in: Mitteilungen aus der Samml. der Papyrus Erzherz. Rainer, Wien 1892, S. 133 f. R. Reitzenstein, Poimandres, Leipzig 1904. Th. Zielinski, Hermes u. die Hermetik, Archiv f. Religionswissensch. 8 (1905), 321–372; 9 (1906), 25–60. G. Bardy, Le Pasteur d'Hermas et les livres hermétiques, Rev. bibl. internat. N. S. 8, 391–407. M. Wellmann, Eine spätorphische Schrift medizin. Inhalts („Herm. Trism." *περὶ βοτανῶν χυλώσεως*), Sitz. d. Berl. Akad. 19. Oktober 1911. Clem. Baeumker, Das pseudo-hermetische Buch der vierundzwanzig Meister (Lib. XXIV philosophorum), in: Abh. aus d. Geb. d. Philos. u. ihrer Gesch., Festg. f. G. Freih. v. Hertling, Freib. i. Br. 1913, S. 17–40. Mehrere Hermetica beleuchtet Fr. Boll, Aus der Offenb. Joh. (s. dort das Register); Zeitschr. f. d. neutest. Wissensch. u. d. Kunde d. Urchristent. 17 (1916), 141 (zu den Kyraniden). P. Carolidis, Anubis, Hermes, Michael; ein Beitrag zur Gesch. des religiös-philos. Synkretismus im griechischen Orient, Straßb. 1913. Jos. Kroll, Die Lehren des H. Tr., Münster i. Westf. 1913, Diss., vollständig in: Beitr. zur Gesch. d. Philos. d. Mittelalt. Bd. 12, Heft 2–4, Münster 1913 (s. dazu W. Bousset, Gött. gel. Anz. 1914, 697–755). W. Kroll, Artikel Hermes Trismegistos bei Pauly-Wissowa-Kroll. Auch sonst hat sich die philosophie- und religionsgeschichtliche Forschung der letzten Zeit lebhaft mit den hermetischen Schriften beschäftigt: s. die weiteren oben S. 35* angeführten Schriften Reitzensteins und die ebendort verzeichneten Arbeiten A. Dieterichs. Vgl. auch J. Bernays u. Lit. zu Apuleius S. 198*.

Chaldäische Orakel: W. Kroll s. Text.

Sextos-Florilegium: Gildemeister und Elter im Vorwort ihrer oben im Text genannten Ausgaben. Zeller III 1⁴ S. 701 Anm. 4, wo auch die frühere Literatur berücksichtigt ist. Fortleben der Sextossprüche in der christlichen Welt: O. Harnack, Gesch. der altchristl. Liter. I S. 765 ff. II 2 S. 192. P. Wendland, Theol. Literaturz. 1893, 492 ff. O. Bardenhewer, Gesch. d. altkirchl. Lit. II S. 581, III S. 97. S. auch § 73.

Sekundos: J. Bachmann, Die Philosophie des Neupythagoreers S., Berlin 1888. Derselbe, Latein. Secundus-Handschriften, Philol. 46 (1888), 385 bis 400. H. Sauppe, Griech. Papyrus. Zu Diodorus, dem Philosophen Secundus u. anderen, in des Verf. Ausgew. Schriften, Berl. 1896, S. 307–312.

Weitere neupythagoreische Spruchliteratur berühren A. Elters Abhandlungen De Gnomol. Graec. hist. et origine, Bonn 1893–1897, Pr., und Gnomica homoiomata, Bonn 1900 ff., Pr. (s. hier besonders S. 38).

Neupythagoreisch Beeinflußte:

Vergil: S. zu § 77 Vergil. *Ovid:* S. zu § 77 Ovid. *Lukian:* S. zu § 77 Lukian, *Ἀληθῆ διηγήματα*.

Columella: Fr. Bücheler, Rhein. Mus. 37 (1882), 335 (dagegen H. Gum-

merus, De C. philosopho, Helsingfors 1910 [Öfversigt af Finska Vetenskaps-Societetens Förhandlingar, Bd. 52]).

Neupythagoreisch beeinflußte Unterhaltungsliteratur: R. Reitzenstein, Hellenist. Wundererz. S. 32 f. u. ö. Fr. Boll, Philol. 66 (1907), 1 ff.; Aus d. Offenb. Joh. S. 145 f. (zu S. 104); Zeitschr. f. d. neutest. Wiss. u. d. Kunde d. Urchristentums 17 (1916), 145 f. *Heliodor:* E. Rohde, Griech. Rom.[2] S. 467 ff. (s. oben S. 205*).

Neupythagoreer und Mönchstum: R. Reitzenstein, Hist. Monach. u. Hist. Laus. (Forsch. z. Relig. u. Lit. d. Alten u. Neuen Test., N. F. Heft 7, Gött. 1916), S. 94 f. 97 ff. 105 ff.

Zu § 73. Die Sextier. Potamons eklektische Schule.

Die Sextier: O. Jahn, Ber. über die Verhandl. d. sächs. Ges. d. Wiss. 2 (1850), 277 ff. De Burigny, Mém. de l'Acad. des inscript. XXXI, deutsch in Hissmanns Magazin (s. o. S. 41*), Bd. 4, S. 301 ff. Zeller III 1[4] S. 699 ff., auf den auch für die Literatur über die einzelnen Mitglieder der Schule verwiesen sei. Beziehungen des Sextus-Gnomologions (s. S. 206*) zur Sextierschule nehmen u. a. an Lasteyrie, Sentences de Sextius, Paris 1842, Meinrad Ott, Charakter u. Ursprung der Sprüche des Philosophen Sextius, Rottweil u. Tübingen 1861, Pr., Die syrischen „Auserlesenen Sprüche des Herrn Xistus, Bischofs von Rom", nicht eine Xistusschrift, sondern eine überarbeitete Sextiusschrift, Rottweil u. Tüb. 1862 u. 1863, Pr., Die Humanitätslehren heidnischer Philosophie um die Zeit Christi, Theol. Quartalschr. 52 (1870), 355—402 (390 ff.). Weitere Literatur hierüber bei Zeller, Philos. d. Griechen III 1[4], S. 701 Anm. 4, der die Annahme, daß zwischen den Sextossprüchen und der Sextierschule irgend ein Zusammenhang bestehe, mit Recht abweist. S. auch Teuffel-Kroll-Skutsch, Gesch. d. röm. Lit. § 266, 6. Über *Sextius Niger*, einen der Schule angehörigen Arzt, M. Wellmann, Hermes 24 (1889), 530 ff.; 42 (1907), 614 f.

Potamons eklektische Schule: Zeller III 1[4] S. 639 ff., III 2[4] S. 500. Diels, Dox. Gr. S. 81 Anm. 4. Susemihl, Gesch. der griech. Liter. in der Alexandrinerzeit II, S. 295.

Zu § 74. Die jüdisch-hellenistische Philosophie. Jahresberichte s. oben S. 23* f.

Das Judentum unter dem Einfluß der griechischen Bildung im allgemeinen: I. M. Jost, Gesch. des Judentums I, Lpz. 1857, S. 99—108, 344—361 usw. H. Grätz, Geschichte der Juden III, Leipz 1856, S. 298—342. Abr. Geiger, Das Judentum u. seine Geschichte, Breslau 1865. H. Schultz, Die jüdische Religionsphilosophie bis zur Zerstörung Jerusalems, Gelzers protest. Monatsbl. Bd. 24, Heft 4, Okt. 1864. E. Schürer, Gesch, des jüd. Volkes im Zeitalter Jesu Christi[4], Lpz. 1901—1911. W. Bousset, Die Religion des Judentums im neutestamentl. Zeitalter[2], Berlin 1906. G. Karpeles, Gesch. d. jüd. Literatur, Berlin 1909. H. Gunkel, Die israel. Literatur, in: Kultur der Gegenwart Teil 1 Abt. 7, Lpz. 1906. P. Wendland, Die hellenistisch-römische Kultur in ihren Beziehungen zu Judentum und Christentum[2 u. 3], Tüb. 1912 (s. hier besonders S. 187 ff.). P. Krüger, Hellenismus und Judentum im neutestamentl. Zeitalter, Leipzig 1908. Léon Bouillon, L'église apostolique et les juifs philosophes jusqu'à Philon I, Paris 1913. O. Stählin, Die hellenistisch-jüdische Literatur, bei Christ-Schmid, Gesch. d. griech. Lit. II[5], München 1911, S. 405 ff. Vgl. auch die oben S. 19* f. angeführten Werke. Th. Ziegler, Über die Entstehung der alexandrin. Philosophie, Verhandl. der Philologenvers. zu Karlsruhe (1882), 136—145. H. Bois, Essai sur les origines de la philosophie judéo-alexandrine, Toulouse 1890. E. Zeller, Die Philosophie der Griechen III 2[4], S. 261 ff. El. Benamozegh, Storia degli Esseni, Firenze 1865. Harnischmacher, De Essenorum apud Judaeos societate, Bonn 1866, G.-Pr. Wilh. Clemens, Die Therapeuten, Königsb. 1869, Pr. Derselbe, De Essenorum moribus et institutis, Königsb. 1867, Diss. Derselbe, Die Quellen für die Gesch. der Essener, Zeitschr. f. wiss. Theol. hrsg. von Hilgenfeld, 12 (1869), 328—352; Die essenisch. Gemeinden, ebenda 14 (1871), 418—431. J. Freudenthal, Zur Gesch. d. Anschauungen üb. d. jüd.-hell. Religionsphilosophie, Breslau 1869. P. E.

Lucius, Der Essenismus in seinem Verh. zum Judentum, Straßb. 1881. Weitere Literatur über die Essäer (und Therapeuten) in den oben angeführten Hauptwerken (bei Zeller a. a. O. S. 307 Anm. 2). Vgl. besonders Wendland in den unter Philon anzuführenden Abhandlungen: Die Essäer bei Philon und Die Therapeuten und die philon. Schrift vom beschaul. Leben. Bergmann, Die stoische Philosophie u. d. jüdische Frömmigkeit, in: Judaica, Festschr. f. H. Cohen, Berlin 1912, S. 145–166.

Hellenistische Philosophie und alttestamentliche Schriften: P. Menzel, Der griechische Einfluß auf Prediger und Weisheit Salomos, Halle 1889. M. Friedländer, Griech. Philosophie im A. T., Berl. 1904. E. Sellin, Die Spuren griech. Philosophie im A. T., Leipzig 1905. P. Heinisch, Die griech. Philosophie im Buche der Weisheit, Breslau 1908, Habilitationsschrift, vollständig in: Alttestam. Abhandl. her. von Nikel 1, 4. P. Barth, Die Stoa², Stuttg. 1908, S. 226 ff.: Die Nachwirkung in der jüdischen Philos. des Altertums (Koheleth; die Weisheit Sal.; das 4. Makkabäerb.; Philo v. Alex.). E. Gärtner, Komposition u. Wortwahl des Buches der Weisheit, Berlin 1912, Würzb. Diss. (berührt auch die Frage nach dem Verhältnis zur griechischen Philosophie). Fr. Focke, Die Entstehung der Weisheit Salomos (Forsch. z. Rel. u. Lit. d. A. u. N. T. her. von Bousset u. Gunkel, N. F. Heft 5), Gött. 1913 (S. 86–95: Verhältnis z. griech. Philosophie; S. 95–101: Verhältnis zu Philon. Vgl. auch S. 101–109). P. Heinisch, Griech. Philosophie u. A. T., 1: Die palästinischen Bücher; 2: Septuag. und Buch der Weisheit (Bibl. Zeitfr. gemeinverst. erörtert, 6. Folge, 6. u. 7. Heft; 7. Folge, 3. Heft), 1. u. 2. Aufl., Münster 1913. 1914 (s. dazu Stählin bei Christ-Schmid II⁵ S. 426; hier Anm. 1 Liste der wichtigsten philosophischen Einfluß verratenden Stellen).

Über das sogen. Vierte Buch der Makkabäer handeln Freudenthal, Die Flav. Josephus beigelegte Schrift über die Herrschaft der Vernunft, eine Predigt aus dem ersten nachchristlichen Jahrhundert, Breslau 1869. Aemil. Wolscht, De Ps.-Josephi oratione quae inscribitur *περὶ αὐτοκράτορος λογισμοῦ*, Marburgi 1881, Diss. E. Norden, Ant. Kunstprosa I 416 ff.

Hellenistische Philosophie und jüdische Schriften außerhalb des A. T.:

Aristeas. Aristobulos: Gerh. Jo. Voss, De hist. Graec., Francof. ad M. 1677, I, c. 10, p. 55 ff. Is. Voss, De LXX interpret., Hag. Com. 1661; Observ. ad Pomp. Mel., Lond. 1686. Fabricius-Harless, Bibl. Gr. III, p. 469 f., 660 ff. (nouv. éd. Rotterd. 1685). Rich. Simon, Hist. crit. du V. T. Par. 1678, II 2, p. 189; III 23, p. 479. H. Willrich, Judaica, Gött. 1900. Humfred Hody, Contra historiam Aristeae de LXX interpretibus etc., Oxon. 1685; De bibliorum text. orig., versionibus etc., ibid. 1705. P. Wendland in der Praefatio seiner Ausgabe des Aristeasbriefes (Lpz. 1900) S. XXVI ff. E. Lefebvre, Aristée, Algier 1903. L. C. Valckenaer, Diatr. de Aristobulo Judaeo, philosopho Peripatetico Alexandrino, s. oben Text. Vgl. Lobeck, Aglaophamus I, S. 447, Matter, Essai histor. sur l'école d'Alexandrie, Par. 1820, t. II, p. 121 ff., und die unten unter Philon angef. Schriften von Gfrörer (II, S. 71 ff.), Dähne (II, S. 73 ff.) und Georgii (in: Illgens Ztschr. f. die hist. Theol. 1839, Heft 3, S. 86). Rob. Binde, Aristobulische Studien I, Glogau 1869, Pr.; II, ebenda 1870, Pr. H. Graetz, Der angebliche judäische Peripatetiker Aristobul und seine Schriften, Monatsschr. f. Gesch. u. Wissensch. des Judentums 27 (1878), 49–60, 98–109. M. Joel, Blicke in die Religionsgesch. zu Anfang des 2. christl. Jahrhunderts, I, Der Talmud und die griech. Sprache, nebst 2 Exkursen: a. Aristobul, der sogenannte Peripatetiker. b. Die Gnosis, Breslau 1880. F. Susemihl, Gesch. d. griech. Lit. in der Alexandrinerzeit, II, S. 629–634. S. auch Freudenthal, Hellenist. Studien, Heft 2 (Breslau 1875), S. 110 ff. und Ant. Elter in: De gnomologiorum Graecorum historia atque origine comment. part. 5–9, Bonn 1894 ff. Übersicht über die Geschichte der Aristobulosfrage bei Stählin (Christ-Schmid, Gesch. d. griech. Lit. II⁵) S. 459 Anm. 3.

Ps.-Phokylides: Jak. Bernays, Über das phokylideische Gedicht, ein Beitrag zur hellenistischen Literatur, Berlin 1856, jetzt auch in des Verf. Ges. Abh. 1 (1885), 192–261. Leop. Schmidt, Jahns Jahrbb. 75 (1857), 510 ff.

(der hellenistische oder alexandrinisch-jüdische und rein-jüdische Elemente in der Hauptstelle voneinander zu sondern sucht und die ersteren als interpoliert ausscheidet). O. Goram, De Pseudo-Phocylide, Philol. 14 (1859), 91—112. W. Kroll, Zur Überlief. d. Pseudophocylidea, Rhein. Mus. 47 (1892), 457—459. A. Ludwich, Lectiones Pseudophocylideae, Königsb. 1892, Pr. N. G. Dossios (zur Überlieferung), Philol. 56 (1897), 616—620. A. A. Zanolli, Pseudophocylidea, Venedig 1902. A. Ludwich, Über das Spruchbuch des falschen Phokylides I, Königsb. 1904, Pr. Derselbe, Quaestionum Pseudophocylidearum pars II., Königsb. 1904. A. Beltrami, Ea quae apud Ps.-Phocyl. Veteris et Novi Testamenti vestigia deprehenduntur, Riv. di filol. class. 36 (1908), 411—424. Derselbe, Studi Pseudofocilidei, Firenze 1913. Derselbe, Spirito giudaico e specialmente essenico della Silloge Pseudofocilidea, Riv. d. filol. class. 41 (1913), 513—548. K. Lincke, Phokylides, Isokrates u. der Dekalog, Philol. 70 (1911), 438 ff. M. Rossbroich, De Pseudo-Phocylideis, Münster i. W. 1910, Diss. I. Raspante, Sulla composizione e sull' autore del Carme pseudofocilideo, Catania 1913. F. Rudisch, Zur Überlieferung d. Pseudophocylidea, Wiener Studien 35 (1913), 387 f. S. auch Susemihl, Gesch. d. griech. Lit. in d. Alex. II 639 ff. (hier auch frühere Literatur); Christ-Schmid I[6] S. 177; ebenda (O. Stählin) II[5] 475 f. (Überblick über die Geschichte der Ps.-Phokylides-Frage).

Philon: A. Gfrörer, Philon und die alexandrische Theosophie, Stuttgart 1831, 2. Aufl. ebenda 1835 (auch unter dem Titel: Kritische Geschichte des Urchristentums, erster Band). A. F. Dähne, Geschichtliche Darstellung der jüdisch-alexandrinischen Religionsphilosophie, Halle 1834. J. Chr. L. Georgii, Über die neuesten Gegensätze in Auffassung der alexandrinischen Religionsphilosophie, insbesondere des jüdischen Alexandrinismus, Illgens Zeitschr. f. hist. Th. 1839, 3, S. 3—98 und 4, S. 3—98. Eine Reihe von Abhandlungen über Philon hat Chr. G. L. Großmann verfaßt, Leipz. 1829. 1830 ff. Fr. Creuzer, Zur Kritik der Schriften des Juden Philon, Ullmanns und Umbreits theol. Stud. u. Krit. 1 (1832), 3—43, auch in Cr.s Schriften zur Gesch. d. griech. u. röm. Lit., Darmst. u. Lpz. 1847, S. 407—446. Friedr. Keferstein, Ph.s Lehre von dem göttlichen Mittelwesen, Lpz. 1846. J. Bucher, Philonische Studien, Versuch, die Frage nach der persönlichen Hypostase des Logos auf hist.-pragm. Wege zu lösen, Tübingen 1848. M. Wolff, Die philonische Philos. in ihren Hauptmomenten dargestellt, Leipz. 1849; 2. Aufl. Gothenburg 1858. L. Noack, in: Psyche, Bd. 2, Heft 5, 1859. Z. Frankel, Zur Ethik des Philon, Monatsschrift f. Gesch. u. Wiss. des Judentums 16 (1867), 241—252; 281—297. Ferd. Delaunay, Philon d'Alexandrie, écrits historiques, influence, luttes et persécutions des juifs dans le monde romain, Paris 1867. L. Treitel, De Philonis Judaei sermone, Breslau 1870, Diss. M. Heinze, Lehre vom Logos (s. o. S. 29*), S. 204—297 (vgl. dazu: Rippner, Üb. d. Ursprünge d. philonischen Logos, Monatsschr. f. Gesch. u. Wissensch. des Judentums 21 (1872), 289—305). Buschmann, Eine exegetische Studie über den Logos des Philon, Aachen 1872, Pr. d. Stiftssch. C. Siegfried, Philon von Alexandr. als Ausleger des Alt. Testam., Jena 1875 (hier S. 47 ff. ein Glossarium Philoneum). H. Soulier, La doctrine du Logos chez Philon d'Alex., Turin 1876, Leipz. Diss. J. Drummond, Principles of the Jewish-Alexandrian Philosophy, Lond. 1877. J. Réville, Le Logos d'après Philon d'Alexandrie, Genève 1877, Diss. Derselbe, La doctrine du Logos dans le quatrième évangile et dans les œuvres de Philon, Paris 1881. F. Klasen, Die alttestamentl. Weisheit u. der Logos der jüdisch-alexandrinischen Philos., Freiburg i. Br. 1878. B. Ritter, Philon u. d. Halacha, Halle 1879, Diss. M. Wolff, Die philonische Ethik, Philos. Monatsh. 15 (1879), 330—350. Ed. Zeller, Der pseudophilonische Bericht über Theophrast, Hermes 15 (1880), 137—146; wiederholt mit zwei ungedruckten Briefen von Jakob Bernays in Zellers Kleinen Schriften I S. 215—227. W. Hillen, D. alttestamentl. Chochma, d. plat.-philon. Logos und d. chines. Tao, Coesfeld 1882, Pr. J. Bernays, Über die unter Ph.s Werken stehende Schrift über die Unzerstörbarkeit des Weltalls, Abh. der Berl. Akad. vom J. 1882, Berl. 1883. Fr. Perez, Sopra Filone Alessandrino e il suo libro detto La sapienza di Salomone Palermo 1883. P. V. Schmidt, Libellus hist.-crit., in quo quomodo ultimis a. Chr. saeculis Judaismus cum Paganismo coaluerit Philonis theosophiae ratione sub finem habita, . . . Lpz. 1885. R. Ausfeld, De libro *περὶ τοῦ πάντα σπουδαῖον κτλ.*, Göttingen 1887, Diss., der die Schrift als unecht erweisen will; dagegen P. Wendland, Ph.s Schrift *περὶ τοῦ πάντα σπουδαῖον κτλ.*, Arch. f. Gesch. d.

Philos. 1 (1888), 509–517. M. Nicolas, Études sur Ph. d'Al., Revue de l'histoire des religions 5 (1882), 318–339; 7 (1883), 145–164; 8 (1883), 468–488, 582–602, 756–772. H. v. Arnim, Quellenstudien zu Ph. v. Alex., Philol. Untersuch. herausgeg. von A. Kießling und U. v. Wilamowitz-Moellendorff 11, Berlin 1888. James Drummond, Philo Judaeus, or the Jewish-Alexandrian philosophy in its development and completion, Lond. 1888. P. Wendland, Die Essäer bei Philo, Jahrbb. f. protest. Theol. 14 (1888), 100—105. Massebieau, Le classement des oeuvres de Philon, Paris 1889. F. C. Conybeare, The lost works of Ph., Academy 38 (1890), 32. Derselbe, Upon Philo's text of the Septuagint, The Expositor 4. ser. 4 (1891), 456–466 (über die gleiche Frage in The Jew. quarterly rev. 5 [1893], 246–280; 8 [1896], 88–122). Derselbe, Ph., concerning The Contemplative Life, The Jew. quart. rev. 7 (1895), 755—769. Derselbe, Philo's De vita contempl., Academy 48 (1895), 274. Derselbe (zu Ph. de sacrif.), Class. rev. 10 (1896), 281–284. M. Freudenthal, Die Erkenntnislehre Ph.s v. A., Berlin 1891. P. Wendland, Ph.s Schrift über die Vorsehung. Ein Beitrag zur Gesch. der nacharistot. Ph., Berlin 1892. J. Neel, Le philonisme avant Philon, Revue de théologie Suisse, 1892. S. Tiktin, Die Lehre von den Tugenden u. Pflichten bei Ph. v. Alex., Bern 1895, Diss. P. Wendland, Ph. u. die kynisch-stoische Diatribe, in P. W. u. Otto Kern, Beiträge zur Gesch. der griech. Phil. u. Relig., Berlin 1895. E. Krell, Philo *π. τοῦ πάντα σπουδαῖον εἶναι ἐλεύθερον*, die Echtheitsfrage, Augsb. 1896, Pr. L. Cohn, Observationes de sermone Philonis, in der Ausgabe von De opif. m. p. XLI LVIII. Derselbe, Die Philo-Handschriften in Oxford u. Paris, Philol. 51 (1892), 266—275. Derselbe, Zur indir. Überlief. Philos und der älteren Kirchenväter (nebst einem Nachtrage von P. Wendland), Jahrbb. f. protest. Theol. 18 (1892), 475 492. Derselbe, The latest researches on Ph. of Alex., The Jewish quarterly rev. 5 (1893), 24–50. Derselbe, Kritisch-exegetische Beiträge zu Philo, Hermes 31 (1896), 107–148. Derselbe, Diassorinos und Turnebus, ein Beitrag zur Textgeschichte der philon. Schriften, S.-A. aus Satura Viadrina, Festschr. zum 25jähr. Bestehen des philol. Vereins zu Breslau, Breslau 1896, S. 110–121. P. Wendland, Die Therapeuten u. die philon. Schrift vom beschaul. Leben, Jahrbb. f. klass. Philol. Suppl. 22 (1896), 693–772. Derselbe, Philo und Clemens Alexandrinus, Hermes 31 (1896), 435—456. Derselbe, Eine doxographische Quelle Philos, Sitzungsber. d. Berl. Akad. 1897, 1074—1079. Derselbe, Krit. u. exeget. Bemerkungen zu Philo, Rhein. Mus. 52 (1897), 465—504; 53 (1898), 1–36. An. Aall, Gesch. der Logosidee in der griech. Philosophie, Leipzig 1896, S. 184 ff. L. Cohn, Einteilung u. Chronologie der Schriften Philos, Philol. Suppl. 7 (1899), 387—436. Jak. Horovitz, Unters. über Philons und Platons Lehre von der Weltschöpfung, Marb. 1900. Derselbe, Das platonische *Νοητὸν ζῷον* und der philonische *Κόσμος νοητός*, Marb. 1900, Diss. L. Radermacher (zu de ebr. 22), Rhein. Mus. 55 (1900), 150. E. Nestle, Zu Philo de somn. 2, 44, Philol. 61 (1902), 311 f. F. J. A. Hort, J. O. T. Murray (*εὐχαριστία* u. *εὐχαριστεῖν* bei Ph.), Journ. of theol. stud. 3 (1902), 594 598; vgl. Th. Schermann, Philol. 69 (1910), 375. 385 f. L. Cohn, Beiträge zur Textgeschichte u. Kritik der philonischen Schriften, Hermes 38 (1903), 498–545. E. Sachsse, Die Logoslehre bei Philo und bei Johannes, Neue kirchl. Zeitschr. 15 (1904), 747—767. L. Treitel, Der Nonnos, insonderheit Sabbat u. Feste, in philon. Beleuchtung an der Hand von Philos Schrift de septenario, Monatsschr. f. Gesch. und Wissenschaft des Judentums 47, N. F. 11 (1903), 214—231, 317—321, 399—417, 490—514. Derselbe, Die religions- und kulturgesch. Stellung Philos, Theol. Studien u. Kritiken 77 (1904), 380—401. L. Cohn, Ein Philo-Palimpsest (Vat. gr. 316), Sitzungsber. der Berl. Akad. 1905, 36—52. P. Barth, Die stoische Theodicee bei Philo, Philos. Abhandl. f. M. Heinze, Berlin 1906, S. 14 bis 33; der erste Teil der Abhandlung mit Kürzung wiederholt in des Verfassers Werk: Die Stoa², Stuttg. 1908, S. 62–75. L. Massebieau et É. Bréhier, Essai sur la chronologie de la vie et des oeuvres de Philon I., Revue de l'histoire des religions 53 (1906), 25—64, 164–185, 267—288. H. Guyot, L'infinité divine depuis Philon le juif jusqu'à Plotin. Avec une introd. sur le même sujet dans la philosophie grecque avant Philon le juif, Paris 1906. G. Falter, Beiträge zur Gesch. der Idee, I. Teil: Philon u. Plotin (Philos. Arb. herausg. von H. Cohen und P. Natorp, 1. Bd. 2. Heft), Gießen 1906. P. Krüger, Philo und Josephus als Apologeten des Judentums, Leipzig 1906. Aug. Schröder, De Philonis Alexandrini Vetere Testamento, Gryphiae 1907, Diss. Mathilda Apelt, De rationibus quibusdam quae Philoni Alexandrino cum Posidonio intercedunt, Lipsiae

1907, Jenaer Diss. L. Cohn, Neue Beiträge zur Textgeschichte u. Kritik der philon. Schriften, Hermes 43 (1908), 177—219. Paul Heinisch, Der Einfluß Philos auf die älteste christliche Exegese (Barnabas, Justin u. Klemens v. Alex.), Münster i. W. 1908 (Alttest. Abh. her. von J. Nikel, 1. u. 2. Heft). É. Bréhier, Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alex., Paris 1908. H. Windisch, Die Frömmigkeit Philos u. ihre Bedeutung f. d. Christentum, Lpz. 1909. H. Grégoire, Zur Textkritik Philons, Hermes 44 (1909), 318—320. D. Neumark, Gesch. d. jüd. Philos. des Mittelalters, 2. Bd. 1. Teil, Berl. 1910 (S. 391 bis 473 über die Philosophie Philons). É. Bréhier, Ph. d'Alex. de spec. leg. 1, 82 C., Rev. d. philol. 34 (1910), 235—237. M. Louis, Philon le juif, Paris 1911. M. Caraccio, Filone d'Aless. e le sue opere, Padova 1911. B. Motzo, Un' opera perduta di Filone, *Περὶ βίου πρακτικοῦ ἢ περὶ Ἐσσαίων*, Atti d. R. Accad. d. scienze, Torino 1911. H. Leisegang, Die Raumtheorie im späteren Platonismus, insbesondere bei Ph. und den Neuplatonikern, Straßb. 1911, Diss. K. Herzog, Spekulative psycholog. Entwicklung der Grundlagen u. Grundlinien des philon. Systems, Leipzig 1912. L. Cohn, Zur Lehre vom Logos bei Philo, in: Judaica, Festschrift zu H. Cohens 70. Geburtstag, Berlin 1912, S. 303—331. L. Treitel, Die alexandr. Lehre von den Mittelwesen oder göttl. Kräften, insbes. bei Philo, geprüft auf die Frage, ob und welchen Einfluß sie auf das Mutterland Palästina gehabt, ebenda S. 177—184. J. Heinemann, Philos Lehre vom Eid, ebenda S. 109—118. J. Horowitz, Entw. d. alexandr. Judent. unter d. Einfl. Philos, ebenda S. 535—567. G. Tappe, De Philonis libro qui inscribitur *Ἀλέξανδρος ἢ περὶ τοῦ λόγον ἔχειν τὰ ἄλογα ζῷα*, quaestiones selectae, Gott. 1912, Diss. P. Shorey, Emend. of Phil. de praem. et poen. I (V p. 336 Cohn), Class. philol. 7 (1912), 248. B. Motzo, Le *Ὑποθετικά* di Filone, Torino 1912. Derselbe, Per il testo del Quod omnis probus liber di Filone, Torino 1912. Leop. Treitel, Philonische Studien, herausgegeben von M. Brann, Breslau 1915. W. Bousset, Jüdisch-christl. Schulbetrieb in Alexandria und Rom; literar. Unters. zu Philo u. Clemens v. Alex., Justin und Irenäus (Forsch. zur Rel. u. Liter. des Alten u. Neuen Test., N. F. Heft 6), Gött. 1915. L. Cohn, Krit. Bemerkungen zu Ph., Hermes 51 (1916), 161 ff. Zu Ph.s Zahlenspekulation (de opif. m. 15, 47 p. 15, 9 ff. C.) s. A. Schmekel, Die Philos. d. mittl. Stoa S. 409 ff., G. Borghorst, De Anatolii fontibus (Berlin. Diss. 1905) S. 4 ff., zu seiner Tierpsychologie (de animalibus), Sh. O. Dickerman, Transact. of the Amer. philol. assoc. 42 (1912), 124 ff. Über die Frage nach dem Verhältnis des johanneischen Logos zum philonischen handeln außer Réville (s. o. S 209*) u. a. Ed. Schwartz, Aporien im vierten Evangelium IV., Nachr. d. Gött. Ges. d. Wissensch., philol.-hist. Kl. 1908, 497—560, J. d'Alma, Philon d'Alex. et le quatrième Évangile, Paris 1910, A. Bonhöffer, Epiktet u. das Neue Testament S. 183 ff., wo auch weitere Literatur berücksichtigt ist.

Über die seit Bernays, Die herakl. Briefe (Berlin 1869), Luc. und die Kyniker (Berlin 1879) S. 36. 96 ff. vielfach auf jüdische (oder christliche) Verfasser zurückgeführten ***Briefe des Ps.-Heraklit (4, 7 und 9) und des Ps.-Diogenes (28)*** s. oben S. 75*. 193*.

Zu § 75. Der spätere Epikureismus.

Epikureerinschrift *Ἐφημ. ἀρχ.* ***1890 S. 143:*** H. Diels, Arch. f. Gesch. d. Philos. 4 (1891), 486—491.

Diogenes von Oinoanda: H. v. Herwerden in: Syll. comment. quam v. cl. Const. Conto obt. philol. Bat. (Leiden 1893). H. Diels, Sitz. der Berl. Akad. 1897, 1063. Th. Gomperz, Zur philosophischen Inschrift von Oenoanda, Arch.-epigr. Mitt. aus Österr.-Ungarn 20 (1897), 171 f. A. Körte, T. Lucretius Carus bei Diogenes von Oinoanda?, Rhein. Mus. 53 (1898), 160—165. W. Crönert, Rhein. Mus. 54 (1899), 593—601. Derselbe, Kolot. u. Mened. S. 174. 182. 183. S. Sudhaus, Rhein. Mus. 65 (1910), 310—313. Vgl. auch Usener (s. Text) und die Praefatio in Williams Ausgabe (s. Text).

Zu § 76. Der spätere Skeptizismus.

Über die Schule im allgemeinen und ihre einzelnen Vertreter s. Zeller III 2[4] S. 1 ff., Goedeckemeyer, Gesch. des griech. Skeptizismus S. 209 ff.

Vgl. auch die betreffenden Artikel bei Pauly-Wissowa-Kroll. — Ch. Waddington, Le scepticisme après Pyrrhon. Les nouveaux académiciens, Énésidème et les nouveaux Pyrrhoniens, Séances et travaux de l'Acad. des sciences morales 1902 août, p. 223—243 (auch in des Verf. Werk La philos. ancienne et la crit. histor. S. 356—379).

Ainesidemos: E. Saisset in seiner Schrift: Le scepticisme: Aenésidème, Pascal, Kant, 2. éd. Paris 1867. Karl Goebel, Die Begründung der Skepsis des Aenesidemos durch die zehn Tropen, Bielefeld 1880, Pr. P. Natorp, Unters. über die Skepsis im Altertum, Rhein. Mus. 38 (1883), 28—91; Forschungen zur Gesch. des Erkenntnisproblems im Altertum, Berlin 1884, S. 63—126 (Aenesidem); 256—285 (die Skepsis Aenesidems in ihrem Verhältnis zu Demokrit und Epikur). H. v. Arnim, Philo und Aenesidem, in des Verf. Quellenstudien zu Philo von Alexandr. (Philol. Unters. 11. Heft), Berlin 1888, S. 53—100. E. Pappenheim, Der angebl. Heraklitismus des Skeptikers Ainesidemos, Berlin 1889. Al. Patin, A. und die Einheitslehre, in des Verf. Herakl. Beispielen, Neuburg a. D. 1893, Pr., S. 30—36. S. Sepp, A.s Lebenszeit; A. bei Cicero, in des Verf. Pyrrhon. Studien, Freising 1893, S. 60—63, 133—141. A. de Orazio, Enesidemo e lo scetticismo greco, Cultura 21, 5. H. v. Arnim, Artikel Ainesidemos 9 bei Pauly-Wissowa.

Sextos der Empiriker: L. Kayser, Über Sextus Empir. Schrift *πρὸς λογικούς*, Rhein. Mus. 7 (1850), 161—190. C. Jourdain, S. Emp. et la philos. scolastique, Paris 1858, auch in des Verf. Excursions histor. et philos. à trav. le moyen âge, Paris 1888, S. 199—217. Eug. Pappenheim, De Sexti Empir. librorum numero et ordine, Berlin 1874, Pr. d. Kölln. Gymn.; Lebensverh. des Sext. Emp., Berlin 1875, Pr. d. Kölln. Gymn. Erläuterungen zu des Sext. Emp. Pyrrhon. Grundzügen (Philos. Bibl Heft 296—300), Leipzig 1881. K. Hartfelder, Die Kritik des Götterglaubens bei S. E., Rhein. Mus. 36 (1881), 227—234. L. Haas, Leben des Sext. Emp., Burghausen 1882, Pr.; derselbe, Über die Schriften des S. E., Freising 1883, Pr. C. Hartenstein, Über die Lehren der ant. Skepsis, besonders des S. E., in Betr. der Kausalität, Ztschr. f. Philos. 93 (1888), 217—279. Cl. Baeumker, Eine bisher unbekannte mittelalterl. lat. Übersetzung der *Πυρρών. ὑποτ.* des Sext. Emp., Arch. f. Gesch. d. Philos. 4 (1891), 574—577. E. Weber, Über den Dialekt der sog. Dialexeis und Handschriften des Sextus Empiricus, Philol. 57 (1898), 65 f., 87—102 (vgl. auch Philol.-histor. Beiträge C. Wachsmuth zum 60. Geburtstag überreicht, S. 34 ff.). W. Vollgraff, La vie de Sextus Empiricus, Rev. de philol. 26 (1902), 195—210. J. Ilberg, Sextus bei Galen, Neue Jahrb. f. d. klass. Altertum usw. 15 (1905), 624. M. M. Patrick, Sext. Empiricus and Greek scepticism, Cambridge 1899, Berner Diss. H. Mutschmann, Die Überlief. der Schriften des Sext. Emp., Rhein. Mus. 64 (1909), 244 283, 478. A. Nebe, Zu Sext. Emp., Berl. philol. Wochenschr. 1909, 1453 1456 (zur Textgeschichte). Arth. Kochalsky, De S. E. adv. logicos libris quaest. criticae, Marp. Chatt. 1911, Diss. E. Bréhier, Le mot *νοητόν* et la critique du Stoicisme chez S. E., Rev. d. ét. anc. 16 (1914), 269 ff. Zum Namen *Ἐμπειρικός* M. Wellmann, Artikel Empirische Schule bei Pauly-Wissowa. Em. Loew, Das heraklit. Wirklichkeitsproblem u. seine Umdeutung bei Sextus, Wien 1914, Pr. O. Höfer, Jahrbb. f. klass. Philol. 153 (1896), 316 (zu adv. math. 11, 191). Ad. Dyroff, Ethik der alten Stoa S. 147, 5. Über Sext. Emp. im christlichen Altertum, im Mittelalter und in neuerer Zeit A. Elter et L. Radermacher, Analecta Graeca, Bonner Univ.-Schrift 1899, H. Mutschmann, Die Überlieferung usw. (s. oben), A. Nebe, Zu Sext. Emp. (s. oben). Textkritische Beiträge: M. Schanz, Philol. 39 (1880), 32. U. v. Wilamowitz-Moellendorff, Coniectanea, Gott. 1884, Pr. (zu adv. mus. 18 p. 751 B.). E. Weber, Advers. crit. in Dion. Chrys. et Sext. Emp., in: Comment. philol. quibus O. Ribbeckio . . . congratulantur . . ., Lips. 1888, S. 500 ff. H. Usener, Jahrbb. f. klass. Philol. 139 (1889), 383 = Kl. Schr. I S. 345 f. (zu adv. math. 7, 135. 137; 9, 132; 1, 253. 269. 278; 7, 90). H. Mutschmann, Rhein. Mus. 69 (1914), 414—415 adv. log. 1, 339, p. 263, 19 B.). A. Nebe, Textkr. z. d. Buche des S. E. *Πρὸς ἀστρολ.*, Rhein. Mus. 71 (1916), 102—116. S. auch den Bericht von K. Münscher, Jahresber. über die Fortschr. d. klass. Altertumswiss. 149 (1910 III), 101 ff.; 170 (1915 I), 114 ff.

Über ***Favorinus (Phaborinos)*** s. den Mittleren Platonismus, S. 199*.

Menodotos: A. Favier, Un médecin grec du II. siècle après J.-Chr., précurseur de la méthode expérimentale moderne, Ménodote de Nicomédie, Paris 1906.

Zu § 77. Durch verschiedene Schulen philosophisch Beeinflußte dieses Periodenabschnittes.

Vergil: P. Jahn s. unter Theophrast S. 146*. R. Wöhler, M. E. Hirst und F. Claflin unter Lucrez S. 159*. 161*, C. Pascal unter Epikureismus, S. 163*, A. Schmekel, W. Volkmann, E. Norden, J. Geffcken, W. Kroll und E. Pfeiffer zu Vergil unter Poseidonios, S. 178*. E. Norden, Vergilstudien, Hermes 28 (1893), 360–406. A. Dyroff, Philol. 63 (1904), 43 Anm. 13 (atomistische Anschauungen bei V.). A. Dieterich, Nekyia S. 150 ff. L. Radermacher, Das Jenseits im Mythos der Hellenen S. 13 ff. Ferd. Postma, De numine divino quid senserit Verg., Amsterdam 1914, Diss.

Ps.-Vergil, Ciris: Skutsch, Aus Vergils Frühzeit, Lpz. 1901. Fr. Leo, Vergil u. die Ciris, Hermes 37 (1902), 49. R. Reitzenstein, Krit. Bem. zum Eingange der Ciris, Hermes 48 (1913), 250–268.

Horaz: J. Berger, De philosophia Horatii, Vitemb. 1704. Pflugradt (praeside J. E. J. Walch), De philosophia H. stoica, Jenae 1764. B. Fortlage, De praeceptis H. ad artem beate vivendi spectantibus, Osnabrück 1835, Pr. Kayssler, Über den Tugendbegriff des H., Oppeln 1855, Pr. Th. Vogel, Die Lebensweisheit des H., Meißen o. J. Leipz. 1869. A. J. Reisacker, H. in seinem Verh. zu Lucrez und in seiner kulturgeschichtlich. Bedeutung, Breslau 1873, Pr. Ad. Kirchhoff, Die Stellung des Horaz zur Philosophie, Hildesheim 1873, G.-Pr. H. Wiedel, De Horatio poeta philosopho, Hildesiae 1875, Jenaer Diss. H. Weise, De Horatio philosopho, Colberg 1881, Pr. Mass. Dagna, Saggio sopra la morale epicurea di Q. Orazio Fl., Maddaloni 1882. K. Mayer, Darstellung d. philos. Standpunktes des Horaz, Kremsier 1888, Pr. Rich. Heinze, De Horatio Bionis imitatore, Bonn 1899, Diss. Derselbe, Aristo von Chios bei Plutarch und Horaz, Rhein. Mus. 45 (1890), 497–523. Derselbe, Zu Horaz' Briefen, Hermes 33 (1898), 423–491. Vgl. auch die Einleitungen und Anmerkungen der von R. Heinze besorgten Neuauflagen der Kießlingschen Horazausgabe. M. Schneidewin, Die horazische Lebensweisheit . . ., Hannover 1891. Th. Arnold, Die griechischen Studien des H., neu herausg. von Wilh. Fries, Halle a. S. 1891 (hier S. 122 ff.: Studium der griech. Philosophen). U. v. Wilamowitz-Moellendorff, De tribus carminibus Latinis, Gött. 1893, Pr., S. 3 ff. A. Gercke, Die Komposition der ersten Satire des H., Rhein. Mus. 48 (1893), 41–52 (dazu Jahresber. über die Fortschr. der klass. Altertumswiss. 96 [1898 I], S. 15 f.). H. T. Karsten, De Horatii carminibus ad rempublicam et Caesarem pertinentibus, Mnemos. 25 (1897), 237–260. Derselbe, De H. odis ad remp. pertin., ebenda 26 (1898), 125–171 (vgl. hier besonders 129 ff.). G. Rosenthal, De sententiis Horatianis, Berlin 1897, Diss. G. Kettner, Die Episteln des Horaz, Berlin 1900. R. Ehwald, Hor. carm. II 2 und 3, Philol. 60 (1901), 635 (der schroffe Wechsel stoischer [II 2] und aristippischer [II 3] Anschauung Beleg für die ep. 1, 1, 16 ff. gegebene Selbstcharakteristik des Dichters). K. Meiser, Der Brief des Horaz an Bullatius (I 11), Berl. philol. Wochenschr. 1909, 414 (stoische Reminiszenzen). Derselbe, Griech. Parallelstellen zu H., Berl. philol. Wochenschr. 1909, 1581 (Hor. sat. 1, 6, 122, Epict. 3, 24, 38 ff. — sat. 1, 6, 127, Xenoph. oec. 11, 18 — epist. 2, 2, 183, Xenoph. symp. 4, 35 — sat. 2, 1, 24, Philostr. v. Apoll. 2, 36 — sat. 1, 10, 32, Philostr. v. Ap. 2, 37 — sat. 2, 5, 90, Epict. ench. 33, 11). M. Siebourg, Horaz und die Rhetorik, Neue Jahrb. f. d. klass. Altert. usw. 25 (1910), 267–278 (berührt auch sein Verhältnis zur Philosophie). P. Kohler, Epikur und die Stoa bei Horaz, Freiburg i. B. 1911, Diss. R. Philippson, Horaz' Verhältnis zur Philosophie, in: Festschr. d. König-Wilhelmsgymn. zu Magdeburg 1911. K. Prinz, Zu Hor. sat. 1, 2, 121 und Martial epigr. 9, 32, Wiener Studien 34 (1912), 227 (Philodem gemeinsames Vorbild). G. Friedrich, Q. Horatius Flaccus, Neue Jahrb. f. d. klass. Altert. usw. 31 (1913), 261–268. G. Showerman, Horace the philosopher of life, Class. journ. 6 (1911), 275–289. W. Kroll, Horaz' Oden und die Philosophie, Wiener Studien 37 (1915), 223–238. Nohl, Zu Hor. carm. 1, 1, Wochenschr. f. klass. Philol. 1915, 45–48. O. Weinreich (Verh. z. Satura Menippea [Sat. II 5], Hermes 51 [1916], 412 f.). S. auch H. Arndt und E. Rowe

unter Menippos, S. 155*, M. Lenchantin de Gubernatis unter Kerkidas, S. 155*, L. Deubner, Hermes 45 (1910), 313 f. (Kynisches in der 2. Sat. des 1. Buches). A. Weingärtner und W. A. Merrill s. unter Lucrez, S. 159*, J. Ogórek unter Cicero, Paradoxa, S. 170*, A. Schmekel unter Poseidonios, S. 178*.

Ovid: C. Pascal s. unter Empedokles S. 57*, F. Polle unter Anaxagoras S. 58*. A. Schmekel, De Ovidiana Pythagoreae doctrinae adumbratione, Berlin 1885, Greifswalder Diss.; Philos. der mittleren Stoa, S. 288, Anm. 4; S. 451 f. A. Bernardini, Ad Ovidi Metam. locos controversos II, Boll. di filol. class. 17, 208—210 (gemeinsame [stoische] Quelle von Ov. metam. 1, 425 ff., Pomp. Mela 1, 9, 52, Diod. 1, 10). F. E. Robbins, The creation story in Ov. met. I, Class. philol. 8 (1913), 401. J. Geffcken, Hermes 49 (1914), 328. Friedr. Wilhelm, Rhein. Mus. 71 (1916), 136 f.

Lukian: Jahresberichte: W. Schmid, im Jahresber. über die Fortschr. d. klass. Altertumsw. 108 (1901 I), 212—279 (für 1894—1900); 129 (1906 I), 220 bis 300 (für 1901—1904). K. Münscher, ebenda 149 (1910 III), 44—95 (für 1905 bis 1909); 170 (1915), 67—103 (für 1910—1915).

Lukians Beziehungen zur griechischen Philosophie werden sowohl in den umfassenderen Arbeiten über ihn (s. Christ-Schmid[5] S. 550 Anm. 7), wie in der sehr ausgebreiteten Literatur über Einzelfragen des lukianischen Schrifttums wieder und wieder berührt. Hier seien nur einige Arbeiten genannt, die sich eingehender mit diesen Beziehungen befassen.

Allgemeineres:

J. Chr. Tiemann, Ein Versuch über L.s Philosophie und Sprache, Zerbst 1804. Guil. Chlebus, De L. philosopho, Berlin 1838, Diss. Ad. Planck, Quaestiones Lucianeae, Tüb. 1850, Pr. von Urach. Eycken, De L. philosopho, Trai. ad Rhen. 1859. Keim s. Celsus (Text § 70). S. Hahndel, Über die gegen den Götterglauben gerichteten Schriften Lukians von Samosata, St. Poelten 1875, Pr. F. W. Roderich, De L. philosopho, Prüm 1878, Pr. A. Polzer, Die Philosophen im 2. Jahrh. n. Chr., vorzugsweise nach L. geschildert, Graz 1879, Pr. Jac. Bernays, L. und die Kyniker. Mit einer Übersetzung der Schrift L.s Über das Lebensende des Peregrinus, Berlin 1879. I. Bywater, Bernays' Lucian and the Cynics, Journ. of hellen. studies 1 (1880), 301—304. Joh. Vahlen, Luciani de Cynicis iudicium. Lucianus de Peregrini morte, Berlin 1882, Pr. = Opusc. acad. I (Lips. 1907), S. 181—197 (gegen Bernays; s. zu Bernays' Buch auch K. Meiser unten). I. Bruns, L.s philosophische Satiren, Rhein. Mus. 43 (1888), 86—103, 161—196; der erste Teil wiederabgedruckt in des Verf. Vorträgen u. Aufsätzen, München 1905, S. 228—251. Derselbe, L. und Oenomaus, ebenda 44 (1889), 374—396 = Vortr. u. Aufs. S. 252—280. W. Schmid, Bemerkungen über L.s Leben und Schriften, Philol. 50 (1891), 297—318. P. Schulze, Bemerkungen zu L.s philos. Schriften, Dessau 1891, Pr. P. M. Boldermann, Studia Lucianea, Lugd. Batav. 1893, Diss. (darin u. a. über die gegen die Philosophen gerichteten satirischen Dialoge); dazu E. Schwartz, Berl. philol. Wochenschr. 1896, 353—361. K. Praechter, Skeptisches bei L., Philol. 51 (1892), 284—293 (zum Hermotimos und dem Parasiten). Derselbe, Zur Frage nach L.s philosophischen Quellen, Arch. f. Gesch. d. Philos. 11 (1898), 505—516. R. Helm, L. u. die Philosophenschulen, Neue Jahrb. f. d. klass. Altert. usw. 9 (1902), 188—213, 263—278, 351 bis 369. Derselbe, L. und Menipp, Leipzig und Berlin 1906 (kommt auch für weitere Beziehungen L.s zur Philosophie in Betracht). K. Meiser, Studien zu L., Sitzungsber. d. philos.-philol. u. d. histor. Kl. d. Münchener Akad. 1906, 281 bis 325; darin: 1. L. und Jakob Bernays (s. oben); 2. L. und die Christen. Th. Sinko, De Luciani libellorum ordine et mutua ratione, Eos 14 (1908), 113 bis 158. Th. Litt, L.s philos. Entwicklung, Cöln 1909, Pr. E. Guimet, L. de Samosate philosophe, Annales du Musée Guimet 35 (1910), 1—66. W. Capelle, Der Spötter von Samosata, Zeitschr. Sokrates 2 (1914), 606—622. Vgl. auch C. Martha, Le scepticisme religieux et philosophique: Lucien, in des Verf.: Les moralistes sous l'empire romain, 7. éd. Paris 1900. Bernh. Schwarz, L.s Verhältnis zum Skeptizismus, Tilsit 1914, Königsb. Diss. R. Hirzel, Der Dialog II S. 269 ff. R. Reitzenstein, Hellenist. Wundererzählungen (s. dort d. Register). J. Geffcken, Kynika (berührt vielfach L.s Beziehungen zum Kynismus; s. dort d. Register).

Zu den einzelnen Schriften:

Περὶ τοῦ ἐνυπνίου: Kraemer s. S. 63* unter Prodikos. Vgl. die S. 40* verzeichnete Literatur über die antike Synkrisis.

Menippische Satiren: Seybold, Über L.s Fischer oder die Wiederauflebenden, Buchsweiler 1784. Fr. V. Fritzsche, De Necyomantia dialogo Luciani genuino, Rostock, Ind. lect. 1864/65, wiederabgedruckt in des Verf. Lukianausgabe III 2 (1882). Jak. Walser, L.s Dialog „Der Traum oder der Hahn", mit Berücksichtigung anderer stoffverwandten Schriften jenes Autors, Linz 1871, Progr. E. Wasmannsdorff, Luciani scripta ea quae ad Menippum spectant inter se comparantur et diiudicantur, Jenae 1874, Diss. Fr. Boll, Zeitschr. f. d. neutest. Wissensch. und d. Kunde d. Urchristent. 17 (1916), 139 ff. (zur Nekyomantie). S. auch Knauer, Hense, Helm, Dieterich zu Menippos oben S. 155*, L. Ruhl oben S. 34* unter VII. a., Geffcken oben S. 40*, Bernays und die an seine Schrift sich anschließende Literatur, sowie Bruns und Helm oben S. 214*.

Lykinosdialoge: Fr. V. Fritzsche, Comment. de L. Hermotimo spec. I, Rostock 1868. Derselbe, Prolegomena de Hermotimo, in seiner Lukianausgabe II 2 (1869), S. XIII ff. A. Schwarz, Über L.s Hermotimos, Horn 1877, Pr. H. Richard, Über die Lykinosdialoge des Lukian, Hamburg 1886, Pr.; dazu W. Schmid, Philol. 50 (1891), 306 ff. J. Bridge, On the authorship of the „Cynicus" of L., Transact. of the Amer. philol. assoc. 19 (1888), 33 ff. J. Bieler, Über die Echtheit des lukian. Dialogs Cynicus, Hildesheim 1891, Progr. F. Hahne, Über L.s Hermotimus, Braunschweig 1900, Pr. K. Praechter s. oben S. 214* (zum Hermotimos); Berl. philol. Wochenschr. 1896, 869 f. (zum Sympos.); Hierokles der Stoiker (Leipzig 1901) S. 148 f. (zu den Ἔρωτες). R. Bloch, De Ps.-Luciani amoribus, Straßb. 1907, Diss. (Diss. philol. Argentor. sel. vol. 12 fasc. 3); dazu A. Bonhöffer, Deutsche Literaturz. 1908, 2706 ff., K. Münscher im Jahresb. üb. d. Fortschr. d. kl. Altertumsw. 149 (1910 III), 91, Fr. Wilhelm, s. oben S. 32* unter VI.

Πρὸς τὸν ἀπαίδευτον καὶ πολλὰ βιβλία ὠνούμενον: Christ-Schmid, Gesch. d. griech. Lit. II⁵ S. 561, 3.

Ἀνάχαρσις: Rich. Heinze, K. Praechter und P. von der Mühll s. oben S. 43*.

Φιλοψευδής: L. Radermacher, Festschr. f. Th. Gomperz, Wien 1902, S. 203 ff.; Das Jenseits im Mythos d. Hellenen, Bonn 1903, S. 5 f.; Rhein. Mus. 60 (1905), 315 ff. R. Reitzenstein, Hellenistische Wundererzählungen, Leipzig 1906, S. 1 ff.

Περὶ παρασίτου: K. Praechter s. oben S. 214*. L. Radermacher und S. Sudhaus in: Philod. vol. rhetor. ed. S. Sudhaus, Supplementum, Lips. 1895, S. XXIII ff. XXVI ff. XXXIV ff. R. Helm, Luc. und Menipp, S. 357—364 (gegen die Echtheit). J. Mesk, Berl. philol. Wochenschr. 1914, 157—160 (gegen Helms Athetese).

Περὶ πένθους: E. Norden, Jahrbb. f. klass. Philol. Suppl. 18 (1891), 297 f. K. Praechter, Philol. 57 (1898), 504 ff. R. Helm, Luc. und Menipp, S. 348 ff.

Περὶ θυσιῶν: E. Norden, Jahrbb. f. klass. Philol. Suppl. 18 (1891), 271. R. Helm, Luc. und Menipp, S. 350 ff.

Περὶ τῆς ἀστρολογίης: Fr. Boll, s. zu Poseidonios oben S. 180*.

Περὶ τοῦ μὴ ῥᾳδίως πιστεύειν διαβολῇ: H. Mutschmann, s. zu Ariston von Keos oben S. 182*.

Δημώνακτος βίος: O. Wichmann, Zu L.s Demonax, Jahrbb. f. klass. Philol. 123 (1881), 841—849. Ad. Thimme, Quaest. Lucian. capita IV, Gött. 1884, Diss.; darin c. 4: De Demonacte philosopho. Weiteres oben S. 194* unter Demonax.

Περὶ τῆς Περεγρίνου τελευτῆς: J. C. S. Germar, Symbolae ad Luc. Samos. de morte Per. libellum rectius aestimandum, Thorn 1789, Pr. E. Aem. Struve, De Peregrini morte quae tradidit L. num ad veritatem exhibita vide-

antur, Görl. 1851, Pr. Jos. M. Cotterill, Peregr. Prot.: An investigation into certain relations subsisting between De morte Per., the two epistles of Clement to the Corinthians, the epistle to Diognetus, the Bibl. of Photius and other writings, Edinburgh 1879. Aqu. Cleisz, Étude sur le Pérégr. de Lucien, Paris 1880, Thèse. R. Reitzenstein, Hellenistische Wundererzählungen, S. 37 f. 50. Weiteres oben S. 194* unter Peregrinos.

Νιγρῖνος: A. Schwarz, Über L.s N., Zengg 1863, Pr. M. Croiset, Un épisode de la vie de L. Le Nigrinus, Acad. d. sc. et lettr. de Montpellier, sect. d. lettres 6 (1880), 357—381. L. Hasenclever, Über L.s N., München 1907, Diss. = Pr. des Maximiliansgymn. München 1908. Th. Litt, L.s Nigr., Rhein. Mus. 64 (1909), 98-107. J. Mesk, L.s Nigr. und Juvenal, Wiener Studien 34 (1912), 373—382; 35 (1913), 1—33. S. auch R. Schuetze, Juvenalis ethicus, Gryph. 1905, Diss., S. 7. 91 f. 62. Christ-Schmid, Gesch. d. griech. Literat.[5] S. 552, Anm. 3 a. E.

Ἀληθῆ διηγήματα: Fr. Boll, Zum griech. Roman, Philol. 66 (1907), 7 ff. (Einwirkung pythagoreischer Anschauungen). Derselbe, Zeitschr. f. d. neutest. Wissensch. und d. Kunde d. Urchristent. 17 (1916), 145 f.

Zu § 78. Die Neuplatoniker überhaupt. Jahresberichte s. oben S. 23* f.

Außer der Gesamtdarstellung bei Zeller, Philos. d. Griech. III 2[4] S. 468 bis 931 kommen u. a. folgende Arbeiten in Betracht: G. Olearius bei seiner Übersetzung von Stanleys Geschichte der Philosophie, Leipzig 1711, S. 1205 ff. J. A. Dietelmaier, Programma, quo seriem veterum in schola Alexandrina doctorum exponit, Altd. 1746. Histoire critique de l'éclecticisme ou des nouveaux Platoniciens, Avign. 1766. Meiners, Betr. über die neuplat. Phil., Leipz. 1782. C. A. G. Keil, De causis alieni Plat. recentiorum a relig. christ. animi, Leipzig 1785. J. G. A. Oelrichs, Doctr. Platonis de deo a Chr. et rec. Pl. varie expl. et corr., Marb. 1788. G. G. Fülleborn, Neuplat. Philos., in: Beitr. z. Gesch. d. Philos. III 3, S. 70 ff. Imm. Herm. Fichte, De philos. novae platon. origine, Berol. 1818. F. Bouterwek, Philosophorum Alexandrinorum ac Neoplatonicorum recensio accuratior, in: Comm. soc. reg. Gotting. recent. 5 (1821), 227—258. Tzschirner, Der Fall des Heidentums, Leipzig 1829. K. Vogt, Neoplatonismus u. Christentum, Berlin 1836. Matter, Sur l'école d'Alexandrie, Paris 1820, 2. éd. 1840—48. Jules Simon, Histoire de l'école d'Alex., Paris 1843-45. Barth. St. Hilaire, Sur le concours ouvert par l'Acad. des sciences morales et politiques sur l'école d'Alexandrie, Paris 1845. E. Vacherot, Histoire critique de l'école d'Alexandrie, Paris 1846—51. Steinhart, Neuplat. Philosophie, in Paulys Realenzykl. des klass. Altertums. Rob. Hamerling, Ein Wort über die Neuplatoniker mit Übersetzungsproben aus Plotin, Triest 1858, Pr. Heinr. Kellner, Hellenismus und Christentum oder die geistige Reaktion des antiken Heidentums gegen das Christentum, Köln 1866. Franz Hipler, Neuplat. Studien, Österr. Vierteljahrsschrift f. kath. Theol., 7. Jahrg. (auch bes. abgedruckt), Wien 1868. S. auch die 1. Beigabe in Harnacks Lehrb. der Dogmengesch.: Der Neuplatonismus, zuerst englisch in der Encyclopaedia Britannica. Michelis, Über die Bedeut. des Neuplat. f. d. Entwicklung der christl. Spekulation, in: Philos. Vorträge, N. F., 8. H., Halle 1885 Bakhoven, Platonisten van den laatsten Tijd, in: Tijdspiegel 1885. A. Gercke, Eine platon. Quelle des Neuplatonismus, Rhein. Mus. 41 (1886), 266-291 (1. Quellen des Neuplatonismus. 2. Chalcidius und Pseudoplutarch. 3. Vorsehung und Naturgesetz des Platonikers (S. 201*) und der Neuplatoniker. 4. Stoizismus im Platonismus). M. J. Monrad, Über den sachlichen Zusammenhang der neuplaton. Philosophie mit vorhergehenden Denkrichtungen, besonders mit dem Skeptizismus, Philos. Monatsh. 24 (1888), 159 bis 193. Ad. Busse, Die neuplaton. Ausleger der Isagoge des Porphyrios, Berlin 1892, Pr. Th. Whittaker, The Neo-Platonists, a study in the history of Hellenism, Cambridge 1901. W. Barewicz, Die Dämonologie der Neuplatoniker und des Origenes (polnisch), in: Symbolae in honorem Cwikliński, Leopoli 1902. H. Krause, Studia Neoplatonica, Leipzig 1904, Diss. Paul R. E. Günther, Das Problem der Theodizee im Neuplatonismus, Borna—Leipzig 1906, Leipz. Diss. R. Berthelot, Évolutionnisme et platonisme (Bibl. de philos. contempor.), Paris 1908. St. Schindele, Aseität Gottes, Essentia u. Existentia im Neuplatonismus, Philos. Jahrb. 22 (1909), 3—19, 159—170. Konr. Ziegler, Zur neuplat. Theologie,

Arch. f. Religionswiss. 13 (1910), 247—269. K. Praechter, Richtungen und Schulen im Neuplatonismus, in: Genethliakon, Berlin 1910, S. 105—156. C. Travaglio, L'estetica degli Alessandrini, Atti d. R. Accad. delle scienze, Torino 1912. H. Leisegang, Die Raumtheorie im späteren Platonismus, insbes. bei Philon und den Neuplatonikern, Straßb. 1911, Diss. Derselbe, Die Begriffe der Zeit und Ewigkeit im späteren Platonismus (Beiträge zur Gesch. der Philos. des Mittelalters Bd. 13 Heft 4), Münster 1913. Zur Beurteilung der neuplat. Ekstase s. P. Beck, Die Ekstase. Ein Beitrag zur Psychologie u. Völkerkunde. Bad Sachsa im Harz 1906. K. H. E. de Jong (Lehre v. d. Astralkörpern), Actes du IV. congr. intern. d'hist. d. relig.), 128 ff. *Entstehung des Neuplatonismus:* W. W. Jaeger, Nemesios von Emesa. Quellenforschungen zum Neuplatonismus und seinen Anfängen bei Poseidonios, Berlin 1914. *Platonüberlieferung der Neuplatoniker:* O. Immisch, Philol. Studien zu Plato, 2. Heft, Leipzig 1903. *Kommentierende Tätigkeit:* K. Praechter, Byzant. Zeitschr. 18 (1909), 520 ff. *Neuplatonische Bestrebungen. Platon und Aristoteles in Einklang zu bringen:* Busse, Hermes 28 (1893), 268. K. Praechter, Gött. gel. Anz. 1903, 526. O. Immisch, Philol. 65 (1906), 3 ff. W. W. Jaeger, Nemesios von Emesa, S. 44 f. 59 ff.

Fernwirkungen des Neuplatonismus. Beziehungen zur christlichen Welt (Vollständigkeit ist bei der Fülle des Stoffes im Rahmen dieser Darstellung ausgeschlossen): (Firmicus Maternus:) Boll, Artikel Firm. Mat. bei Pauly-Wissowa, S. 2374. *(Demo:)* H. Usener, Rhein. Mus. 28 (1873), 414 ff. = Kl. Schr. III, S. 33 ff. A. Ludwich, Die Homerdeuterin Demo, Festschr. z. 50jähr. Doktorj. L. Friedländers, Leipzig 1895, S. 296—321. Derselbe, Allegoriae Homericae ex cod. Vindob. primum editae, Königsb. i. Pr. 1895, Pr. (über den Inhalt der Allegorien orientiert F. Sander, Beil. d. Münch. Allg. Zeitg. 1896, Nr. 17, S. 1—4). Derselbe, Die Homerdeuterin Demo. 2. Bearb. ihrer Fragmente, Königsb. i. Pr. 1912—1914, 3 Progr. Gegen Ludwichs Zurückführung der Homerscholien des cod. Vind. 49 auf Demo K. Reinhardt, De Graecor. theolog. cap. duo p. 49 ff., gegen Verbindung der Demo mit dem Neuplatonismus W. Kroll, Artikel Demo, Homerdeuterin, bei Pauly-Wissowa-Kroll, Supplement. Vgl. auch S. 192*. — *(Aineias von Gaza:)* G. Schalkhauser, A. v. G. als Philosoph, Erlangen 1898. St. Sikorski, De Aenea Gazaeo (Breslauer philol. Abh. IX 5), Breslau 1909 S. 22 ff. (daß A. Hierokles' Schüler gewesen sei [S. 1], ist unbeweisbar). — *(Anonymus περὶ πολιτικῆς ἐπιστήμης:)* K. Praechter, Byzantin. Zeitschr. 9 (1900), 621—632. — *(Dialog Ἕρμιππος ἢ περὶ ἀστρολογίας:)* W. Kroll, Artikel Hermippos 9 bei Pauly-Wissowa-Kroll. *(Christentum im allgemeinen:)* Ch. Elsee, Neoplatonism in relation to Christianity, Cambridge 1908. S. auch Harnack oben. — *(Neuplatoniker christlich beeinflußt:)* K. Praechter, Christlich-neuplatonische Beziehungen, Byzant. Zeitschr. 21 (1912), 1—27. — *(Patristik:)* J. Dräseke, Neuplatonisches in des Gregorios von Nazianz Trinitätslehre, Byz. Zeitschr. 15 (1906), 141—160. C. van Crombrugghe, La doctrine christologique et sotériologique de Saint Augustin et ses rapports avec le Néo-Platonisme, Rev. d'hist. ecclés. 5 (1904), 237—257. H. T. Karsten (Augustins Briefe und seine Beziehungen zum Neuplatonismus), Versl. en Mededeel. d. kon. Akad. van Wetensch. 4. Reeks 10. Deel (1911), 226—258. Th. J. Parry, Augustine's Psychology during his first period of literary activity with special reference to his relation to Platonism, Straßb. 1913, Diss. H. Koch, Ps.-Dionysius Areopag. in seinen Beziehungen zu Neuplatonismus u. Mysterienw. (Forsch. z. christl. Literatur- u. Dogmengesch. 1. Bd. 2. u. 3. H.), Mainz 1900. — *(Mittelalter:)* C. Sauter, Der Neuplatonismus, seine Bedeutung f. d. antike u. mittelalterl. Philosophie, Philos. Jahrb. 23 (1910), 183—195, 367—380, 469 bis 486. Cl. Baeumker, Der Platonismus im Mittelalter, München 1916, Festr. geh. in d. Münch. Akad. (hier S. 35 f. frühere Literatur). — *(Byzanz:)* K. Krumbacher, Gesch. d. byzant. Literat.² S. 432 ff. K. Praechter, Byz. Zeitschr. 19 (1910), 321 ff. S. auch das Generalregister zu Bd. 1 (1892) — 12 (1903) der Byz. Zeitschr. unter Neuplatonismus. — *(Abendländische Scholastik:)* M. Jacquin, Le Néo-Platonisme de Jean Scot, Rev. d. sciences philos. et théol. 1 (1907), 674—685. L. Bauer, Dominicus Gundissalinus (s. oben S. 1*). Jos. Stiglmayr, Neuplatonisches bei Dionysius dem Karthäuser, Histor. Jahrb. d. Görresges. 20 (1899), 367—388. — *(Islam und Judentum:)* Ign. Goldziher, Die islamische und die jüdische Philosophie, in: Kultur d. Gegenw. Teil 1 Abt. 5². Hier. Geist, Berl. philol. Wochenschr. 1913, 124. 1088 (Al-Kindî de radiis). — *(Neuzeit:)* K. P. Hasse, Von Plotin zu Göthe. Die Entw. d. neuplat. Einheitsged. z. Weltansch. d. Neuzeit, Leipzig 1909, Jena 1912.

J. Göbel (Neuplaton. Dämonologie in Goethes Faust), Proceed. of the 37. annual meeting of the Amer. philol. assoc., Ithaca New York 1905.

Vgl. für die Patristik und Scholastik auch Bd. II[10], für die Neuzeit Bd. III[11] dieses Grundrisses (s. dort die Register unter Neuplatonismus, Neuplatoniker).

Zu § 79. Ammonios Sakkas und seine unmittelbaren Schüler außer Plotinos.

Über ***Ammonios Sakkas*** handelt L. J. Dehaut, Bruxelles 1836, ferner G. V. Lyng, Die Lehre des Ammon. Sakkas (aus den Abhandlungen der Gesellschaft d. Wissensch. zu Christiania), 1874. H. v. Arnim, Quelle der Überlieferung über A. S., Rhein. Mus. 42 (1887), 276–285. E. Zeller, Ammon. S. und Plotinus, Arch. f. Gesch. d. Philos. 7 (1894), 295–312 = Kl. Schr. II S. 91 bis 107. F. Thedinga, De Numenio (s. S. 205* Numenios) S. 23 f. H. Usener, Jenaer Literaturz. 1875, 775 = Kl. Schr. I S. 367 f. B. Domański, Die Lehre des Nemesius über das Wesen der Seele, Münster in Westf. 1897, Diss., S. 17. H. Krause, De Ammonii Saccae memoria apud Nemesium conservata, in: Stud. Neopl. (s. oben S. 216*), S. 5 ff. Freudenthal, Artikel Ammonios 14 bei Pauly-Wissowa.

Origenes der Heide: G. A. Heigl, Der Bericht des Porph. über Orig., Regensburg 1835, dazu Zeller, Phil. d. Gr. III 2[4] S. 513 Anm. 4.

Origenes der Christ: s. Grundriß II[10] S. 102 ff. 54* ff. O. Stählin bei Christ-Schmid II[5] S. 1093 ff. und die sonstigen Hilfsmittel für Patristik und Dogmengeschichte.

Herennios: E. Heitz, Die angebliche Metaphysik des Herennios, Sitz. d. Berl. Akad. 1889, S. 1167—1190. Zur Überlieferungsgeschichte R. Förster, Zu Herennios' Metaphysik, Wochenschr. f. klass. Philol. 1901, S. 221 f. und die dort berücksichtigte Literatur. V. Hahn, ebenda 223 f. G. Pasquali, La cosi detta Metafisica di Erennio e Andrea Darmario, in Xenia Rom., 1908, S. 23—27. K. Praechter, Artikel Herennios 1 bei Pauly-Wissowa-Kroll.

Longinos: Dav. Ruhnken, Diss. de vita et scriptis Longini, Lugd. Bat. 1776, abgedr. in Ruhnkens Opuscula, Lugd. Bat. 1807 und in Weiskes Ausg. v. Ps.-Longin *περὶ ὕψους*. Charakteristik Longins bei G. Kaibel, Cassius Longinus und die Schrift *Περὶ ὕψους*, Hermes 34 (1899), 107 ff. Im übrigen scheidet die reiche Literatur über die Schrift *Περὶ ὕψους* aus, nachdem durch G. Kaibel a. a. O. und Br. Keil, Longinfragmente, Verhandl. der Philologenversammlung in Halle 1903 (Leipzig 1904), S. 54 f. endgültig erwiesen ist, daß das Werk mit Longin nichts zu tun hat.

Zu § 80. Plotinos, Amelios und Porphyrios.

Plotinos: Jahresberichte außer den oben S. 23* f. angegebenen: H. F. Müller, Philol. 38 (1879), 322—349; 39 (1880), 148—160; 46 (1888), 354—370. Gottl. Wilh. Gerlach, Disp. de differentia, quae inter Plotini et Schellingii doctrinam de numine summo intercedit, Viteb. 1811. Lindeblad, Plot. de pulcro, Lundae 1830. Steinhart, De dialectica Plotini ratione, Numburgi 1829, Pr. v. Pforta; Meletemata Plotiniana, Numburgi 1840, Pr. v. Pforta, und Artikel Plotin in Paulys Realenz. d. kl. Alt. Ed. Müller, Plotin, in: Gesch. der Theorie der Kunst bei den Alten, II, S. 285–315, Berlin 1837. J. A. Neander, Über Ennead. II 9: gegen die Gnostiker, Abh. d. Berl. Akad. 1843, 299 ff. F. Creuzer in den Prolegom. zu der Pariser Ausg. der Werke Plotins. Ferd. Gregorovius, Grundlinien einer Ästhetik des Plotin, Fichtes Zeitschr. f. Ph. 26 (1855), 113—147. Rob. Zimmermann, Gesch. d. Ästh., Wien 1858, S. 122—147. C. Herm. Kirchner, Die Philosophie des Plotin, Halle 1854. F. G. Starke, Plotini de amore sententia, Neu-Ruppin 1854, Pr. Rob. Hamerling, Ein Wort über die Neuplatoniker mit Übersetzungsproben aus Plotin, Triest 1858. R. Volkmann, Die Höhe d. antiken Ästhetik, oder Plotins Abh. vom Schönen, Stettin 1860. Emil Brenning, Die Lehre vom Schönen bei Plotin, im Zusammenhange seines Systems dargestellt, ein Beitrag zur Geschichte der Ästhetik,

Göttingen 1864. A. J. Vitringa, De egregio quod in rebus corporeis constituit Plotinus pulchri principio, Amst. 1864. Derselbe, Annotationes criticae in Plotini enneadum partem priorem, Deventer 1876. C. A. Valentiner, Plotin u. seine Enneaden, nebst Übersetzung von Enn. II 9, in: Theol. Studien und Kritiken 37 (1864), 118—140. Arthur Richter, Neuplat. Studien. Heft 1: Über Leben und Geistesentwicklung des Plotin. Heft 2: Plotins Lehre vom Sein und die metaphys. Grundlage seiner Philosophie. Heft 3: Die Theologie und Physik des Plotin. Heft 4: Die Psychologie des Plotin. Heft 5: Die Ethik des Plotin. Halle 1864—1867. E. Grucker, De Plotinianis libris, qui inscribuntur *περὶ τοῦ καλοῦ* et *περὶ τοῦ νοητοῦ κάλλους*, Straßb. u. Paris 1866, Diss. Herm. F. Müller, Ethices Plot. lineamenta, Berl. 1867, Diss. Derselbe, Für und über Plotin, Verh. d. 28. Versammlung deutscher Philologen u. Schulmänner in Leipzig 1872 (Lpz. 1873) S. 64—82. Derselbe, Zur Lehre des Schönen bei Plotin, Philos. Monatsh. 12 (1876), 211—227. Derselbe, Plotin u. Schiller über die Schönheit, ebenda 385—393. Derselbe, Plotins Forschung nach der Materie, Nordhausen 1882, Pr. von Ilfeld. Derselbe, Dispositionen zu den drei ersten Enneaden des Pl., Bremen 1883. H. v. Kleist, Pl.s Krit. des Materialismus, Philos. Monatsh. 14 (1878), 129—146. Derselbe, Der Gedankengang in Pl.s erster Abhandl. über die Allgegenwart der intelligibeln in der wahrnehmbaren Welt, Flensb. 1881, Pr. Derselbe, Zu Pl.s zweiter Abh. über die Allgegenw. der int. in der wahrnehmb. Welt, Philol. 42 (1883), 54—71. Derselbe, Plotin. Studien. I. Studien zur 4. Enneade, Heidelb. 1883. Derselbe, Zu Pl.s Enn. III 1, Philol. 45 (1886), 34—53. Derselbe, Zu Pl.s Enn. III 4, Hermes 21 (1886), 475—482. A. Matinée, Platon et Plotin, Paris 1879. P. Mabille, De causa, quae finis dicitur apud Platonem et Plot., Dijon 1880, Thesis. G. Lösche, Plotin u. Augustin, Ztschr. f. kirchl. Wissensch. 5 (1884), 337—346. P. Pabst Plotins Enn. I, B. 1, c. 1—6, exegetisch u. kritisch untersucht, Philologus 43 (1884), 662—677. M. Besobrasof, Über Pl.s Glückseligkeitslehre, Leipzig 1887. J. A. Lyly, Plootinos sielun substantsiaalisuudesta, Helsingfors 1889, Diss. Struve, Die neuplat. Ethik des Plotin u. ihr Verh. zur platonischen, Kirchl. Monatsschr. 11 (1892), 467—478. L. Pisynos, Die Tugendlehre des Pl. mit besonderer Berücksichtigung der Begriffe des Bösen u. der Katharsis, Lpz. 1895, Diss. A. Covotti, La cosmogonia plotiniana e l'interpretazione panteisto-dinamica dello Zeller, Rendic. della R. Accad. dei Lincei, classe di scienze mor., stor. e filol., serie 5, vol. 4 (Roma 1895), 371—393, 469—488. Derselbe, Il Cósmos Noetós di Plotino nella sua posizione storica, Riv. ital. di filos. 12, 2. F. Scharrenbroich, Plotini de pulchro doctrina, Halle 1898, Diss. E. Rocholl, Pl. u. das Christentum, Jena 1898, Diss. Theod. Gollwitzer, Plotins Lehre von der Willensfreiheit, I., Kempten 1900, Pr., II., Kaiserslautern 1902, Pr. Jam. Lindsay, The philosophy of Pl., Arch. f. Gesch. d. Philos. 15 (1902), 472—478. Carl Schmidt, Plotins Stellung zum Gnostizismus und kirchlichen Christentum, Texte u. Unters. zur Gesch. d. altchristl. Liter. 20, N. F. 5 (1901), H. 4. W. Lutosławski, L'esthétique de Plotin en relation avec la conception classique du beau, Anz. d. Akad. d. Wiss. in Krakau 1903, 79—86. F. Picavet, Plotin et les mystères d'Eleusis, Paris 1903. Karl Horst, Plotins Ästhetik, Vorstudien zu einer Neuuntersuchung I, Gotha 1905. K. Alvermann, Die Lehre Plotins von der Allgegenwart des Göttlichen, Jena 1905, Diss. H. Guyot, Plotin et la génération de l'intelligence par l'un, Revue néo-scolastique 1905, 55—59. Derselbe, Les réminiscences de Philon le juif chez Plotin, Paris 1906. Arthur Drews, Plotin und der Untergang der antiken Weltanschauung, Jena 1907. Vgl. auch M. Heinze, Die Lehre vom Logos, S. 306—329. A. Aall, Gesch. d. Logosidee in der griech. Philos., S. 238—251. J. Walter, Gesch. d. Ästh. im Altertum, S. 736—786. W. Börner, Die Künstlerpsychol. im Altertum (darin: Plotin), Zeitschr. f. Ästhetik u. allgem. Kunstw. 7, 102 f. H. A. Overstreet, The dialectic of Pl., Berkeley 1909, Diss. Ch. J. Whitby, The wisdom of Pl., London 1909. K. S. Guthrie, Pl., his life, times and philosophy, Chicago 1909. C. Travaglio, La vera conoscenza secondo Pl., Mem. della R. Accad. delle scienze di Torino, Ser. 2 tom. 61 (1911), sc. mor., stor. e filol., 197—250. F. Lettich, Della sensazione al pensiero nella filosofia di Pl., Triest 1911, Pr. Cas. Dreas, Die Usia bei Pl., Borna-Leipzig 1912, Jenaer Diss. E. Thiel, Die Ekstasis als Erkenntnisform bei Pl., Arch. f. Gesch. d. Philos. 26 (1913), 48 ff. B. A. G. Fuller, The problem of evil in Pl., Cambridge 1912. H. F. Müller, Plotinos. Ein Charakterbild, Zeitschr. Sokrates 2 (1914), 94—110. Derselbe, Pl. über die Vorsehung, Philol. 72 (1913), 338—357. Derselbe, Plotinische Studien

I: Ist die Metaphysik des Pl. ein Emanationssystem?, Hermes 48 (1913), 408 bis 425. II: Orientalisches bei Pl.?, ebenda 49 (1914), 70—89. III: Enn. 1, 1 *Περὶ τοῦ τί τὸ ζῷον καὶ τί ὁ ἄνθρωπος*, ebenda 51 (1916), 97—119. Derselbe, Pl. über Notwendigkeit u. Freiheit, Neue Jahrb. f. d. klass. Altert. usw. 33 (1914), 462 bis 488. Derselbe, Pl. über ästhetische Erziehung, ebenda 36 (1915), 69—79. Derselbe, Goethe u. Plotinos, German.-rom. Monatsschr. 1915, 45—60. Derselbe, Zur Gesch. des Begriffs „schöne Seele", ebenda, 236—249. Derselbe, Die Lehre vom Schönen bei Pl., Zeitschrift Sokrates 3 (1915), 593—602. Derselbe, Zu Pl.s Metaphysik, Hermes 51 (1916), 319 f. Derselbe, Zur Ethik des Pl., Zeitschr. Sokrates 4 (1916), 177—187. Derselbe, *Φύσις* bei Pl., Rhein. Mus. 71 (1916), 232—245. O. Walzel, Pl.s Begriff der ästhetischen Form, Neue Jahrb. f. d. klass. Altert. usw. 37 (1916), 186—225. Ernst Schröder, Plotins Abhandl. *Πόθεν τὰ κακά* (Enn. I 8), Rostocker Diss. 1916. Plotins Stellung zum Sternglauben: Erw. Pfeiffer, Studien zum antiken Sternglauben (*Στοιχεῖα* II), S. 68 f. Kritisch-exegetische Beiträge: R. Marcellino, Philol. 51 (1892), 45 (zu 5, 6, 6). I. Bruns, Interpret. variae, Kiliae 1893, Pr., S. 11 bis 14 (zu 3 cap. 1—7). B. v. Hagen, Eine Platonreminiszenz bei Pl., Philol. 67 (1908), 475 f. Th. Gollwitzer, Beiträge zur Kritik u. Erklär. Pl.s, Kaiserslautern 1909, Pr. (hier S. 5 ff. Literatur). H. F. Müller, Glosseme und Dittographien in den Enneaden des Pl., Rhein. Mus. 70 (1915), 42—55. Derselbe, Ein Aristoteleszitat bei Pl., Hermes 51 (1916), 320. Derselbe, Kritisches und Exegetisches zu Pl., Berl. philol. Wochenschr. 1916, 917—919, 1221—1224. Derselbe, Ein Distichon Schillers erläutert durch Pl., Hermes 51 (1916), 629 f. — *Einflüsse Plotins auf Spätere:* A. Jahn, Basilius Magn. plotinizans, Bern 1838. Carl Schmidt, Texte u. Unters. Bd. 20 H. 4 (1901) S. 86 f. (Porphyr. geg. d. Christen auf Anregung Pl.s). Kratzer (Beziehungen d. Seelenlehre Augustins zu Pl.), Arch. f. Gesch. d. Philos. 28 (1915), 369 ff. K. H. E. de Jong, Hegel und Plotin, Leiden 1916 (ungenügende Behandlung Plotins in Hegels Vorlesungen über d. Gesch. d. Philos.). Vgl. ferner Grundriß II[10], III[11] und IV[11] (s. d. Register unter Plotinus).

Amelios: Freudenthal, Artikel Amelius bei Pauly-Wissowa. Ferner kommen aus der Literatur zu Ammonios Sakkas die Arbeiten von Thedinga, Usener, Domański und Krause in Betracht.

Porphyrios: Lucas Holsten, De vita et scr. P., in der Vorrede zu seiner Ausgabe porphyrianischer Schriften, Romae 1630, Cantabrig. 1655, auch Fabric.-Harles, Bibl. Gr. tom. 5 p. 725 ff. C. Ullmann, Parallelen aus den Schriften des Porph. zu neutest. Stellen, Theol. Stud. u. Krit. 5 (1832), 376—394. Brandis, Abh. d. Berl. Akad. d. Wiss., phil.-histor. Kl., 1833, 279 ff. Gustav Wolff, über das Leben des Porph. u. über die Abfassungszeit seiner Schriften, bei der Ausgabe der Schrift De philos. ex orac. haur., Berlin 1856, S. 7—13, 14 bis 37. Über seine Bedeutung innerhalb des Neuplatonismus: N. Bouillet, Porphyre, son rôle dans l'école néoplatonicienne, sa lettre à Marcella, traduite en fr., Extr. de la Revue crit. et bibliogr., Paris mars 1864, über sein Verhältnis zum Christentum: H. Kellner in der von Kuhn herausg. Theol. Quartalschr. 47 (1865), 60—102. — Jak. Bernays, Theophrastos' Schrift über Frömmigkeit, ein Beitrag z. Religionsgeschichte, mit kritischen und erklärenden Bemerkungen zu Porphyrios' Schrift über Enthaltsamkeit, Berlin 1866. Ad. Schäfers, De Porph. in Plat. Tim. commentario, Bonn 1868, Diss. Zu den aus Kyrill ausgezogenen Fragmenten, die in zwei Handschriften erhalten sind, s. Diels, Comment. Bonnens. in hon. Buecheleri et Useneri 1873, p. 61 ff., Doxogr. S. 11, Anm. 1. Über Porphyr. als Geschichtsschreiber der Philosophie Diels, Dox., s. dort den Index. Herm. Schrader, Zu den Fragmenten der *φιλόσοφος ἱστορία* des P., Arch. f. Gesch. d. Philos. 1 (1888), 359—374. A. Georgiades, *Περὶ τῶν κατὰ Χριστιανῶν ἀποσπασμάτων τοῦ Πορφυρίου, ἐν Λειψίᾳ* 1891, Erlanger Diss. (z. T. Plagiat nach Zeller). A. J. Kleffner, Porphyrius, der Neuplatoniker u. Christenfeind, Paderborn 1896. W. Purpus, Die Anschauungen des Porphyrius über die Tierseele, Ansbach 1899, Erlanger Diss. Fr. Börtzler, Porphyrius' Schrift von den Götterbildern, Erlangen 1903, Diss. Über eine syrische Vita des Porphyrios handelt A. Baumstark in den Philol.-hist. Beitr. C. Wachsmuth zum 60. Geburtstag überr., Leipzig 1897, über syrische Kommentare zur *Εἰσαγωγή* des P. derselbe, Aristoteles bei den Syrern (s. o. S. 41*) S. 133 ff. Über Apollonios, den Lehrer des Porphyrios E. Hefermehl im Anhange des Artikels Menekrates v. Nysa u. die Schrift vom Erhabenen, Rhein. Mus. 60 (1905), 283—303. — H. Krause, De

Porphyrii commixtis quaestionibus in des Verf. Studia Neoplat. Kap. 2 S. 12 ff. (Auch die folgenden Kapitel der Arbeit kommen für Porphyrius in Betracht). P. Heseler, Zu P.' Schrift Ἀφορμαὶ πρὸς τὰ νοητά, Kreuznach 1909, Pr. (gegen Mommerts Ausgabe gerichtet). A. Delatte, Un ἱερὸς λόγος pythagoricien (zur Pythagorasvita d. P.). Rev. de philol. 34 (1910), 175—198. K. Praechter, in: Genethliakon, Berl. 1910, S. 122 ff. (über P.' allegorisierende Interpretationsmethode). J. Bidez, Vie de P. le philosophe néoplatonicien, Gand. Leipz. 1913. W. Bousset, Zur Dämonologie der späteren Antike, Arch. f. Religionswiss. 18 (1915), 134 ff. S. auch R. Reitzenstein, Historia Monachorum und Historia Lausiaca (Forsch. zur Relig. u. Liter. des Alten u. Neuen Test., N. F. Heft 7), Gött. 1916, S. 98 ff. u. ö. Zu P.' Schrift gegen die Christen s. ferner U. v. Wilamowitz-Moellendorff, Zeitschr. f. neutestam. Wiss. 1 (1900), 101 ff., C. Schmidt o. S. 220* und diesen Grundriß II[10] S. 138. 63*. Kritisch-exegetisches u. ä.: E. Bethe, Philol. 47 (1889), 554 f. (zu de antro nymph.). G. Schepss, Blätter f. d. Gymnasialschulw. 29 (1893), 116 f. W. Kroll, Rhein. Mus. 52 (1897), 286—289. H. Diels, Hermes 33 (1898), 334 f. G. Lehnert, Rhein. Mus. 55 (1900), 112 ff. O. Crusius, Philol. 59 (1900), 315 f. Fr. Boll, Philol. 66 (1907), 12. R. Reitzenstein, Zwei religionsgesch. Fragen S. 80, 1; 92, 2; 95. H. Usener, Rhein. Mus. 58 (1903), 347. L. Radermacher, Rhein. Mus. 63 (1908), 533. P. Corssen, Berl. philol. Wochenschr. 1911, 1390; 1912, 733. C. Frick, Wochenschr. f. klass. Philol. 1912, 809, 1. P. Shorey, Class. philol. 6 (1911), 351 f. A. Dieterich, Mithrasliturgie[2] S. 63. 68, 1. — Für die Zusammenhänge zwischen Porphyrios, Iamblichos, Cornelius Labeo, Arnobius, Macrobius, Praetextatus, Proklos, Ioannes Lydos sind (außer der S. 220* genannten Arbeit von Fr. Börtzler) Fr. Niggetiet, De Cornelio Labeone, Münster 1908, Diss., Car. Reinhardt, De Graecorum theol. cap. duo, Berol. 1910, S. 94 ff. und B. Boehm, De Corn. Lab. aetate, Königsb. 1913, Diss., S. 30, sowie die zu Iamblich (unten § 81) und Macrobius (unten § 85) anzuführenden Arbeiten von Wissowa und Traube zu vergleichen. Für P.' philologische und historische Schriften sei auf Christ-Schmid II[5] S. 678 ff. verwiesen.

Zu § 81. Iamblichos und die syrische Schule.

Iamblichos: G. E. Hebenstreit, Diss. de Iamblichi, philosophi Syri, doctrina Christianae religioni, quam imitari studet, noxia, Lips. 1764. R. Hercher, Iamblich. π. τῆς Νικομάχου ἀριθμητικῆς εἰσαγωγῆς, Hermes 6 (1872), 59 bis 67. Fr. Blass, Commentatio de Antiphonte sophista Iamblichi auctore, Kiliae 1889, Univ.-Schr. H. Pistelli, Iamblichea, Studi ital. di filol. class. 1 (1893), 25—39. Fr. Hultsch, Erläuterungen zu dem Berichte des Iambl. über die vollkommenen Zahlen, Nachr. d. Ges. d. Wissensch. zu Gött., phil.-hist. Kl. 1895, 246—255. K. Praechter, in: Genethliakon, Berlin 1910, S. 108 f. (äußere Schulgeschichte), 113 ff. (Iamblichs philosophischer Charakter und allegorisierende Methode). *Iamblichs Schrift Περὶ θεῶν*: G. Wissowa (s. S. 229* zu § 85 unter Macrobius). L. Traube, Varia libamenta critica, Monach. 1883, Diss. Fr. Börtzler (s. S. 220* unter Porphyrios). F. Niggetiet, De Cornelio Labeone, Münster 1908, Diss., S. 46 ff. K. Reinhardt (s. oben). *Protreptikos:* I. Bywater, Journ. of philol. 2 (1869), 55 ff. H. Usener, Rhein. Mus. 28 (1873), 400 = Kl. Schr. III S. 19. R. Hirzel, Hermes 10 (1875), 61 ff. H. Diels, Arch. f. Gesch. d. Philos. 1 (1888), 477 ff. P. Hartlich, De exhort. etc. S. 241 ff. E. Badstübner (s. unter Seneca S. 184*) S. 9 f. H. Mutschmann, Divisiones quae vulgo dicuntur Aristot. p. XXXIX. S. Eitrem, Varia (darin über das pythag. Symbol bei Iambl. Protr. S. 118 P.), Nord. Tidskr. f. filol. 3. R. 18, 50 ff. *Pythagorasvita:* Ch. Michel (zu vit. Pyth. 255), in: Mélanges Havet, Paris 1909, S. 279. A. Delatte (zu vit. Pyth. 254—264), Rev. de l'instr. publ. en Belg. 52 (1909), 90—97. Weiteres oben S. 51*. *Theologumena arithmeticae:* E. Pistelli, Studi ital. di filol. class. 5 (1897), 425 bis 428; 11 (1903), 432. W. H. Roscher, Philol. 60 (1901), 82. R. Laqueur, Hermes 42 (1907), 530—532. *De mysteriis Aegyptiorum:* Meiners, Comment. soc. Gotting. 4 (1782), 50 ff. Harless, Das Buch von den ägyptischen Mysterien, München 1858. Heinr. Kellner, Analyse der Schrift des Iamblichus de mysteriis als eines Versuches, eine wiss. Theol. des Heidentums aufzustellen, Theol. Quartalschr. 49 (1867), 359—396. Car. Rasche, De Iamblicho libri qui inscribitur de mysteriis auctore, Monast. Guestf. 1911, Diss. Textkritische Beiträge:

W. Kroll, Philol. 53 (1894), 423; Rhein. Mus. 52 (1897), 289 (zu Iambl. b. Stob. ecl. I, 376, 5; II, 173, 8; 175, 20; 176, 1). Th. Gomperz, Sitz. d. Wien. Akad. 134 (1896), 2. Abh. S. 2 (zu Protr. S. 97, 2. 21; 98, 24; 100, 13; 104, 4 Pist.). H. van Herwerden, Mnem. 27 (1899), 390 (zu Iambl. b. Stob. fl. 5, 48 [5, 64 M.]); S. 395 (zu Iambl. b. Stob. ecl. I, S. 363, 11; 367, 6; 378, 21). I. Bywater, Journ. of philol. 31 (1910), 197 ff. — G. Mau, W. Kroll, Art. Iamblichos 3 bei Pauly-Wissowa-Kroll. — Über den Anonymus Iamblichi s. oben § 31 a, über Iamblichs Lehrer *Anatolios* Zeller, Philos. d. Gr. III 2[4] S. 736 Anm. 1 und Riess, Artikel Anatolius 12 bei Pauly-Wissowa.

Theodoros von Asine: Zeller III 2[4] S. 783.

Sopatros: Frid. Focke, Quaestiones Plutarcheae, Monast. 1911, Diss., S. 57 ff.

Dexippos: Ad. Busse, Der Historiker und der Philosoph Dexippos, Hermes 23 (1888), 402—409.

Über *Theodoros von Asine, Dexippos* und *Sopatros* s. auch Praechter in: Genethliakon, S. 108 f.

Zu § 82. Die pergamenische Schule. Über die geschichtliche Stellung und den Charakter der Schule handelt K. Praechter in: Genethliakon, S. 109 f. 117 f. Für ihre einzelnen Mitglieder (außer dem zweiten Hierios und Hilarios) sind alle aus den antiken Nachrichten zu gewinnenden wesentlichen Tatsachen bei Zeller III 2[4] S. 787 ff. vermerkt. Für *Aidesios* vgl. auch Freudenthal, Art. Aidesios 4, für *Chrysanthios* und *Eusebios* Kroll, Art. Chrysanthios und Eusebios 35, für *Diogenes* Hartmann, Art. Diogenes 31, für *Hierios* den Lehrer des Maximus und einen von ihm wohl zu unterscheidenden *zweiten Hierios* sowie für *Hilarios* Praechter, Art. Hierios 8 und 9, Hilarios 1 bei Pauly-Wissowa-Kroll. Weitere Literatur ist hier nur für Julian, Sallust und Eunapios zu verzeichnen.

Julian: Gibbon in C. 22—24 seines Geschichtswerkes. Gust. F. Wiggers, De Jul. apostata diss., Rostock 1810, und in der Zeitschrift f. d. histor. Theol. 7 (1837), 115—158. Aug. Neander, Über den Kaiser Julian und sein Zeitalter, Leipzig 1812, 2. Aufl., Gotha 1867. H. Schulze, De philos. et moribus Jul., Stralsund 1839, Pr. W. S. Teuffel, De Jul. imp. Christianismi contemtore et osore, Tübingen 1844, Hab.-Schr. David Friedr. Strauss, Julian der Abtrünnige, der Romantiker auf dem Thron der Cäsaren, Mannheim 1847, auch in: Gesamm. Schriften I (1876), 177—216. Auer, Kaiser Julian der Abtr., Wien 1855. Wilh. Mangold, Jul. der Abtr., Vortrag, gehalten in Marburg, Stuttg. 1862. Carl Semisch, Jul. der Abtr., ein Charakterbild, Breslau 1862. Fr. Lübker, Kaiser Julians Kampf und Ende, Hamb. 1864. J. F. Alph. Mücke, Flav. Claud. Jul. nach den Quellen, II. Abt. (Julians Leben u. Schriften), Gotha 1868. A. Naville, J. l'Apostat et sa philosophie du polythéisme, Neuchatel 1877. F. Rode, Gesch. der Reaktion J.s gegen die christl. Kirche, Jena 1877, Diss. Vgl. Baur, Die christl. Kirche vom 4.—6. Jahrhundert, S. 17—43, und Phil. Schaff, Gesch. der alten Kirche, Lpz. 1867, §§ 136 und 141 (auch in der Zeitschrift f. die hist. Theol. 37 [1867], 425—444). G. Schwarz, De vita et scriptis J. imperatoris, Bonn 1888, Diss. King, J. the emperor, London 1888. F. Cumont, Sur l'authenticité de quelques lettres de Julien (Recueil d. trav. publ. par la fac. d. philos. et lettr.), Gand 1889. L. Bartenstein, Zur Beurteilung des Kaisers Julianus, Bayreuth 1891, Pr. F. Cumont, Fragments inédits de Julien, Rev. de philol. 16 (1892), 161—166. Dazu R. Förster, Rhein. Mus. 49 (1894), 168. F. C(umont), Les lettres de Julien au philosophe Eustathios, Rev. de l'instr. publ. en Belgique 35 (1892), 1—3. W. Schwarz, Julianstudien, Philol. 51 (1892), 623—653. K. Praechter, Dion Chrysostomos als Quelle Julians, Arch. f. Gesch. d. Philos. 5 (1892), 42—51. J. R. Asmus, Theodorets Therapeutik und ihr Verhältnis zu J., Byz. Zeitschr. 3 (1894), 116—145. A. Gardner, Julian philosopher and emperor and the last struggle of Paganisme against Christianity, Lond. 1895. J. R. Asmus, J. u. Dio Chrysostomus, Tauberbischofsheim 1895, Pr. W. C. France, The Emperor Julian's Relation to the New Sophistic and Neo-Platonism; with a Study of his Style, Lond. 1896, Diss. von Chicago. J. R. Asmus, Ein Bindeglied zwischen der pseudojustinischen

Cohortatio ad Graecos und Julians Polemik gegen die Galiläer (Dion Chrys. or. 12), Zeitschr. f. wiss. Theol. 40 (1897), 268—284. J. G. Brambs, Studien zu den Werken Julians des Apostaten, I, Eichstätt 1897, Pr.; II, ebenda 1899, Pr. J. Bidez et Fr. Cumont, Recherches sur la tradition manuscr. d. lettres de l'emper. Julien, Bruxelles 1898. W. Vollert, Kaiser J.s religiöse und philos. Überzeugung, Gütersloh 1899 (in: Beiträge zur Förderung christlicher Theologie, 3. Jahrg. 6. Heft). E. Cochet, J. l'apost., Montauban 1899. P. Allard, Julien l'Apostat, 3 Bde., Paris 1900—1903. G. Negri, L'imperatore Giuliano l'Apostata, Milano 1901, 3. ediz. 1914. E. Müller, Kaiser Flav. Claud. Jul., Hannover 1901. R. Asmus, Julians Brief an Dionysios, Arch. f. Gesch. d. Philos. 15 (1902), 425—441. Derselbe, Julians Brief an Oreibasios, Philol. 61 (1902), 577—592. Derselbe, Julians Brief über Pegasius, Zeitschr. f. Kirchengesch. 23 (1902), 479—495. Derselbe, Julians Galiläerschrift im Zusammenhang mit seinen übrigen Werken, Freiburg i. B. 1904, Pr. Derselbe, Die Invektiven des Gregorius v. Nazianz im Lichte der Werke des Kaisers J., Zeitschr. f. Kirchengesch. 31 (1910), 325—367. M. Landau, Kaiser J. u. sein Reformheidentum, Beil. zur Allgem. Zeit. 1903 Nr. 198. 199. C. Parsons, Sir Julian the Apostate, London 1903. L. du Sommerard, Jul. l'Apostat, Rev. des deux mondes 29 (1905), 619—655. Schulte, Das Verhältnis von Theodorets Therapeutik zu den Schriften Kaiser Julians, Theol. Quartalsschr. 88 (1906), 492 f. Georg Mau, Die Religionsphilosophie Kaiser Julians in seinen Reden auf König Helios und die Göttermutter. Mit einer Übersetzung der beiden Reden, Leipzig und Berlin 1907. C. Gladis, De Themistii Libanii Juliani in Constantium orationibus, Breslau 1907, Diss. Joh. Geffcken, Kaiser Julianus und die Streitschriften seiner Gegner, Neue Jahrb. f. d. klass. Altert. usw. 21 (1908), 161—195. J. Geffcken, Der röm. Kaiser J., Preuß. Jahrb. 146 (1911), 1—22. C. Barbagallo, Giuliano l'Apostata, Genova 1912. Joh. Geffcken, Kaiser Julianus (Das Erbe der Alten, Heft 8), Leipzig 1914. S. auch Barner oben S. 33*. Exegetische, text- und quellenkritische u. ä. Beiträge veröffentlichten ferner: P. Thomas (zu den Briefen), Rev. de l'instruct. publ. en Belg. 32 (1889), 149—152; (zu ep. 16, S. 495, 10 Hertl.), Mnem. 18 (1890), 403. F. Cumont (zum Misopogon 444, 8 u. 436, 13), Rev. de l'instr publ. en Belg. 32 (1889), 82—84. O(tto) C(rusius) (zum 8. Br.), Philol. 55 (1896), 38. Th. Gomperz (zur 6. Rede S. 201 b), Sitzungsber. d. Wiener Akad. 139 (1898), 1. Abh. S. 7. Mansion (Überlieferung der 8. Rede), Rev. de l'instruct. publ. en Belg. 41 (1898), 246—255. E. Sonneville (Benutzung Plutarchs), ebenda 42 (1899), 97—101. J. Bidez, Rev. d. l'instr. publ. en Belg. 44 (1901), 177—181. Derselbe, Notes sur les lettres de l'empereur J., Bull. de l'Acad. roy. de Belg., classe d. lettr. 1904, 493—506. A. Platt, Class. rev. 17 (1903), 150—152 (1. Rede); 18 (1904), 21 f. (Misopogon); 19 (1905), 156—159 (Reden u. Briefe); Class. quart. 3 (1909), 289 f. (Briefe). R. Asmus (zur 4. Rede), Rhein. Mus. 63 (1908), 627—631 — dazu A. Brinkmann ebenda 631 —; (zur 5. Rede),ebenda 64 (1909), 318—336; (zum 59. Briefe), Philol. 71 (1912), 376 bis 389; (zum 3.* u. 35. Br.), ebenda 72 (1913), 115—124. K. Praechter (zur 4. Rede), Rhein. Mus. 68 (1913), 153 f. A. Puech, Jul. et Tertullien, Didaskaleion 1 (1912), 48—53. P. Shorey (zur 5. Rede), Class. philol. 8 (1913), 229. S. auch R. Asmus, Philol. 65 (1906), 410 ff. (Physiognomonisches). Ältere Beiträge von Cobet, Naber, Hertlein, Klimek u. a. s. bei Engelmann-Preuß und Klußmann. — *Zu den Bildnissen Julians:* S. Reinach, Un portrait authentique de l'empereur J., Revue archéol. 38 (1901), 337—359. G. Negri, L'imperatore Giuliano l'Apostata, s. oben. E. Michon, La prétendue statue de J. l'Apost. au Mus. du Louvre, Revue archéol. 39 (1901), 259—280. Rich. Delbrück, Zeitschr. f. bild. Kunst, N. F. 14 (1902), 17—21. P. Allard, L'iconographie de Julien l'Apost., Revue des questions historiques 31 (1904), 580—586. Vgl. auch E. Babelon, Acad. des inscript. 31. Jan. 1902 (über einen geschnittenen Stein mit dem Bilde Julians); L'iconographie monétaire de J. l'Apost., Rev. numismat. 1903, 130—163. S. auch Spyr. P. Lambros, Byz. Zeitschr. 1 (1892), 194. P. H. Webb, Numism. chron. 1910, 238. — *Julian in der schönen Literatur:* Rich. Förster, Kaiser J. in der Dichtung alter und neuer Zeit, Studien zur vergl. Literaturgesch., 5 (1905), 1—120. Dazu Nachträge von R. F. Arnold und K. Kipka, Studien zur vergl. Literaturgesch. 5 (1905), 330—336, und von R. Asmus, Wochenschr. f. klass. Philol. 1905, 833 ff. R. Asmus, Schiller u. Julian, Zeitschr. f. vergl. Literaturgesch. 17 (1909), 71—114. Derselbe, Eichendorffs „Julian", Neue Jahrb. f. d. klass. Altert. usw. 21 (1908), 634—662. —

S. auch die Berichte über d. zweite Sophistik im Jahresb. üb. d. Fortschritte d. klass. Altertumswissenschaft.

Sallustios: E. Passamonti, La dottrina dei miti di Sallustio filos. neo plat., Rendiconti dell' Accad. dei Lincei, Cl. di sc. mor., stor. e filol., ser. 5, vol. 1 (1892), 643—664. Derselbe, Le dottrine mor. e relig. di S. filos. neopl., ebenda 712—727. F. Cumont, S. le philosophe, Revue de philol. 16 (1892), 49—56. G. Muccio, Studi per un' edizione critica di S. filosofo, Studi ital. di filol. class. 3 (1895), 1 ff. Derselbe, Osservazioni su Sallustio filosofo, Studi ital. di fil. class. 7 (1899), 45—73 (dazu Wendland, Berl. philol. Wochenschr. 1899, 1409 ff. Praechter, Wochenschr. f. klass. Philol. 1900, 182 ff.). Über die Persönlichkeit des S. und den Zweck seiner Schrift Zeller III 2[4], 793, 1, U. v. Wilamowitz-Moellendorff, Eurip. Heracl. I (1889), 197; Die griech. Liter. d. Altertums (Kultur d. Gegenw. Teil 1 Abt. 8[3]), S. 282, F. Cumont (s. oben), Mau, Die Religionsphilos. Kaiser Julians (s. S. 223* unter Julian), S. 5 ff. Praechter, Art. Sallustios Neuplatoniker bei Pauly-Wissowa-Witte.

Eunapios: Ältere Ausführungen über Leben und Schriften (von Junius und Fabricius) sind in Boissonades Ausgabe dem Texte vorangeschickt. V. Lundström, Prolegomena in Eunap. vitas sophist. et philosoph., Skrifter utgifna af k. humanist. Vetenskaps-Samfundet i Upsala 6, 2 (1897). Derselbe, Adversaria Eunapiana, Eranos 5 (1903), 45—52. B. Keil, Hermes 42 (1907), 553, 2 (zur Chronologie des E.). K. Meiser, Hermes 45 (1910), 486; 46 (1911), 312 f. Über E. als Sophisten und Historiker Christ-Schmid II[5] S. 532. 842 f. K. Münscher, Jahresb. üb. d Fortschr. d. klass. Altertumsw. W. Schmid, Art. Eunapios 2 bei Pauly-Wissowa.

Zu § 83. Die athenische Schule. Schück, Die letzten heidnischen Philosophen unter Justinian, Jahrbb. f. Philol. u. Pädag. 126 (1892), 426—440. P. Tannery, Sur la période finale de la philosophie grecque, Rev. philos. 42 (1896), 266—287. Über die geschichtliche Stellung und den Charakter der Schule K. Praechter in: Genethliakon, S. 119 ff. Für ihre einzelnen Vertreter findet man, was an Positivem über deren Leben, Schriften und Lehren aus der Überlieferung zu gewinnen ist, bei Zeller III 2[4] S. 805 ff. (wo aber die athenische und die alexandrinische Schule nicht auseinandergehalten sind) zusammengestellt. Für *Aristokles* (17), *Asklepiades* (35), *Asklepigeneia* (1), *Damaskios* (2), *Domninos* (4), *Hegias* (5), *Heraiskos, Hierios* (10) liegen Artikel bei Pauly-Wissowa-Kroll vor. Über die von Syrian zu Hermog. II S. 56, 21 Rabe erwähnten (neuplaton.) Philosophen *Euagoras* und *Aquila* Br. Keil, Hermes 42 (1907), 548 ff. Den Kreis des Proklos berührt K. Praechter, Byz. Zeitschr. 21 (1912), 426 ff., die Erklärer des platonischen Timaios H. Krause, Stud. Neoplat. S. 46 ff. Zur exegetischen Tätigkeit der Schule s. auch O. Immisch, *'Αττικοὶ ἐξηγηταί*, Philol. 63 (1904), 31—40.

Syrian: Bach, De Syriano philosopho neoplatonico, part. I., Lauban 1862, Pr. K. Praechter, Gött. gel. Anz. 1903, 513—530.

Domninos: P. Tannery, D. de Larissa, Bull. d. sc. math. et astron. 2. ser. 8 (1884), 288—298. Derselbe, Le manuel d'introduction arithmétique du philosophe D. de Larissa, Rev. d. ét. grecqu. 19 (1906), 359—382. Sam. Krauß, D., a jewish philosopher of antiquity, Jewish quart. rev. 7 (1895), 270—277. F. Hultsch, Emendationen zu D., Jahrbb. f. klass. Philol. 155 (1897), 507 ff.

Proklos: A. Berger, Proclus, exposition de sa doctrine, Paris 1840. Hermann Kirchner, De Procli neoplatonici metaphysica, Berol. 1846. Knoche, Die Scholien des Pr. zu Euklid, Herford 1862. 1865, Pr. L. Majer, Proklus über die Petita u. Axiomata bei Euklid, Tübingen 1875, Pr. J. Freudenthal, Zu Proklos u. d. jüngeren Olympiodor, Hermes 16 (1881), 201—224; über Abfassungszeit und Reihenfolge der Werke des Proklos s. ebenda S. 214 ff., über die Lebenszeit des Pr., Rhein. Mus. 43 (1888), 486—493. Joh. Dräseke, Zwei Bestreiter des Pr., Arch. f. Gesch. d. Philos. 4 (1891), 243—250. M. Schneider, Die Hymnen des Proklos in ihrem Verhältnis zu Nonnos, Philol. 51 (1892), 593—601. E. Diehl, Der Timaiostext des Proklos, Rhein. Mus. 58 (1903), 246—269. J. Bidez, Psellus et le commentaire du Timée de Proclus, Rev. de philol. 29 (1905), 321—327. M. Altenburg, Die Methode der Hypo-

thesis bei Platon, Aristoteles u. Proklos, Marburg 1905, Diss. U. v. Wilamowitz-Moellendorff, Die Hymnen des Proklos und Synesios, Sitz. d. Berl. Akad. 1907, 272—295. Friedr. Stein, De Procli chrestomathia grammatica quaestiones selectae, Bonnae 1907, Diss. (für die Identität des Verfassers der Chrestomathie mit dem Neuplatoniker, auf den auch die Προλεγόμενα περὶ κωμῳδίας II Kaibel zurückgehen; vgl. auch G. Kaibel, Die Prolegomena περὶ κωμῳδίας, Abh. d. Ges. d. Wiss. zu Gött., philol.-hist. Kl., N. F. Bd. 2, Nr. 4, Berlin 1898, Kap. 3: Die Chrestomathie des Proklos u. ihre Quellen; Kap. 4: Prokl. über das Drama). O. Immisch, Beitr. zur Chrestomathie des Pr. u. zur Poetik d. Altertums, Festschr. Th. Gomperz darg., Wien 1902, S. 237—274. Zu Procl. in Eucl. vgl. auch P. Tannery, Rev. de philol. 22 (1898), 93—97, K. Tittel, Rhein. Mus. 56 (1901), 408 ff., Nicolai Hartmann, Des Prokl. Diadochus philos. Anfangsgründe der Mathematik nach den zwei ersten Büchern des Euklidkommentars dargestellt, Marb. 1909, Habilitationsschr. (Philos. Arb. her. v. Cohen u. Natorp, 4. Bd. 1. Heft), H. Vogt, Zur Entdeckungsgeschichte des Irrationalen, Bibl. mathem. 14 (1914), 9—29. — K. Manitius, Des Pr. Leben u. Lehre, in des Verf. Ausgabe der Hypotyp. astronom. posit. S. 276 ff. Über das Verhältnis des Proklos zu Pseudo-Dionysius Areopagita handeln: H. Koch, Proklus als Quelle des Pseudo-Dionysius Areopagita in der Lehre vom Bösen, Philol. 54 (1895), 438—454; J. Stiglmayr, Der Neuplatoniker Proklus als Vorlage des sog. Dionysius Areopagita in der Lehre vom Übel, Histor. Jahrb. 16 (1895), 253—273, 721—748 (die Priorität des Proklos ist durch diese Arbeit schlagend bewiesen). Zur Einwirkung des Pr. auf die folgende Zeit vgl. auch H. Siebeck, Über die Entstehung der Termini natura naturans und natura naturata, Arch. f. Gesch. d. Philos. 3 (1890), 370—378, und diesen Grundriß II[10] (s. dort das Register unter Proklus). — Textkritische Beiträge: P. Tannery, Rev. d. philol. 13 (1889), 73 ff. (zu in prim. Eucl. elem.). Arthur Ludwich, Berlin. philol. Wochenschr. 10 (1890), 812 (zu hymn. 7, 51). W. Kroll, Philol. 53 (1894), 416 ff. (zu theol. Platon., in Parmen., in Tim. und in rempubl.). L. Radermacher, Philol. 60 (1901), 493 (zu in remp. II 327, 2; 334, 17). Georg. Pasquali, Studi italiani di filol. class. 16 (1908), 449 f. (zu in Cratyl. p. 17, 11 Pasqu.). Derselbe, Una glossa . . . nel comment. di P. al Cratilo, in: Xenia (Roma), S. 22—23. O. Apelt, Krit. Misz., Eisenach 1901. W. Headlam Journ. of philol. 31 (1908), 1 ff. (zu Prokl. Hymn. 2, 12). — Über Proklos' Timaioskommentar auch K. Praechter, Gött. gel. Anz. 1905, 505—535. — Ps.-Proklos (Briefsteller): C. Denig, Mitt. aus dem griech. Misz.-Kodex 2773 d. Gr. Hofbibl. zu Darmstadt, Mainz 1899, Pr. Er. Klostermann s. unten Nachtr. zu S. 197* (Benutzung von Plut. de sera num. vind. durch Proklos). H. F. Müller s. oben S. 653 Anm. 2.

Marinos: Textkritisch behandeln J. Pflugk, Schedae crit., Gedani 1835, und A. Nauck, Analecta critica, Hermes 24 (1889), 464 f., einige Stellen. O. Weinreich, Hermes 51 (1916), 624—629 (zu c. 32).

Isidoros: Kroll, Art. Isidoros 17 bei Pauly-Wissowa-Kroll. Is. wird berührt durch Asmus' Rekonstruktion der Isidorosbiographie des Damaskios. S. unter diesem.

Damaskios: C. E. Ruelle, Le philosophe Damascius, étude sur sa vie et ses ouvrages, Paris 1861; D., son traité des premiers principes, Arch. f. Gesch. d. Philos. 3 (1890), 379—388, 559—567. Notice des manuscrits de Damascius περὶ ἀρχῶν, Rev. de philol. 14 (1890), 135—145. A. Ed. Chaignet, Dam., fragment de son commentaire sur la troisième hypothèse du Parménide, Séances et travaux de l'Acad. d. scienc. mor. et polit. 1897, 772—812. E. Heitz, Der Philos. Damascius, Straßburger Abhandlungen zur Philos., Ed. Zeller zu seinem 70. Geburtstag, Freib. i. Br. u. Tüb. 1884, S. 1—24. J. R. Asmus, Zur Rekonstruktion von D.' Leben des Isidorus, Byzant. Zeitschr. 18 (1909), 424—480 (hier S. 424 f. frühere Literatur); 19 (1910), 265—284. Beiträge zu einzelnen Stellen: A. Nauck, Hermes 24 (1889), 465. Fr. Bucherer, Krit. Beiträge zu D.' Leben des Isidoros, Wertheim 1892, Pr. W. Kroll, Advers. Graec., Philol. 53 (1894), 424—428. Derselbe, Rhein. Mus. 52 (1897), 289 (zu I 316, 18 ff. Ruelle). Th. Gomperz, Sitzungsber. d. Wiener Akad. 134 (1896), 2. Abh. S. 5 (zu I p. 322 Ruelle). F. Cumont, Rev. de l'instr. publ. en Belg. 1900, 385 f. (zu I p. 322 Ruelle). A. Ostheide, Zu Damaskios' Vita Isidori § 98 W., Berliner philol. Wochenschr. 1907, 1182—1183. P. Corssen, In Damascii Diadochi

Dubit. et Solut., Berl. philol. Wochenschr. 1911, 1046 f. Derselbe, In Dam. Platon. de orbe lacteo disputationem a Ioanne Philopono relatam animadversiones, Rhein. Mus. 66 (1911), 493—499. Kroll, Art. Damaskios 2 bei Pauly-Wissowa.

Simplikios: Jo. Gottl. Buhle, De Simplicii vita, ingenio et meritis, Götting. gel. Anz. 1786, 1977 ff. J. Zahlfleisch, Die Polemik des Simplicius (Coroll. p. 601—645 des Kommentars, ed. Diels) gegen Aristoteles Phys. Δ 1—5 über den Raum dargest., Arch. f. Gesch. d. Philos. 10 (1897), 85—109. Derselbe, Die Polemik des S. gegen Alexander u. a. in dem Kommentar des ersteren zu d. aristot. Schr. de coelo dargest., ebenda 191—227. Derselbe, Einige Corollarien des S. in seinem Kommentar zu Aristot.' Physik, ebenda 15 (1902), 186—214. F. Rudio, Der Bericht des Simplicius über die Quadraturen des Antiphon und des Hippokrates, Bibl. math. 3. Folge, III, 3. J. Zahlfleisch, Variae lectiones zur Physik E—Z des Aristoteles bei Simplikios, Philol. 59 (1900), 64—89. K. Kalbfleisch, Griech. Misz. IV, Festschr. f. Theod. Gomperz, Wien 1902, S. 98 f. John E. B. Mayor, Musonius and Simplicius, Class. rev. 17 (1903), 23 f. Ch. Waddington, Simplicius, in: La philos. anc. et la crit. hist. (s. o. S. 41*), S. 380 ff. (= Ad. Franck, Dictionn. d. sc. philos. Artikel Simpl.). P. Shorey, On Simpl. de caelo 476, 11 sqq., Class. rev. 19 (1905), 205. Derselbe (zu de caelo), Class. Philol. 3 (1908), 345. P. Corssen, In S. in Aristot. libr. de caelo 2, 9 comment., Berl. philol. Wochenschr. 1911, 1143. S. auch G. Rudberg zu Diog. v. Apoll. oben S. 47*. Zu Fragmenten des Anaxagoras und des Eudemos bei Simpl. Zeller, Arch. f. Gesch. der Philos. 5 (1892), 441—444 = Kleine Schriften II, S. 33—35.

Zu § 84. **Die alexandrinische Schule.** Über die geschichtliche Stellung und den philosophischen Charakter der Schule K. Praechter in: Genethliakon, S. 110 ff. 144 ff. Das Wesentliche, was über Leben, Schriften und Lehrmeinungen der einzelnen Philosophen festzustellen ist, gibt Zeller III 2⁴ S. 801 ff. 812 ff. 890 ff. 909, 1. 917 ff. (doch sind hier die Alexandriner nicht als eine besondere Schule von den anderen Neuplatonikern geschieden). Über *Alexandros (104) von Lykopolis*, *Ammonios* (15), *Asklepiades* (35), *Asklepiodotos* (11), *Asklepios den Kommentator* (5) und *Asklepios den Arzt* (6), *David*, *Elias* (2), *Heliodor* (13), *Heraiskos*, *Hermeias* (13), *Hierax* (10), *Hierokles* (18) und *Hypatia* Artikel bei Pauly-Wissowa-Kroll. Über die kommentierende Tätigkeit der Alexandriner K. Praechter, Byzant. Zeitschr. 18 (1909), 520 ff., Genethl. S. 146 ff. S. auch P. Tannery, Sur la période finale de la philosophie grecque, Rev. philos. 42 (1896), 266—287. Zur Schulgeschichte F. Schemmel, Die Hochschule von Alexandria usw. s. oben S. 28*.

Hypatia: Jo. Chr. Wolff in: Fragmenta et elogia mulierum Graecarum, quae orat. prosa usae sunt, Gott. 1739. Jo. Ch. Wernsdorf, Dissert. acad. I—IV de Hypatia philosopha Alexandrina, Vitembergae 1747—1748. Richard Hoche, Hypatia, die Tochter Theons, Philol. 15 (1860), 435—474 (hier S. 438 Anm. 1 u. 2 ältere Literatur). St. Wolf, Hypatia, die Philosophin v. Alexandr., Czernowitz 1879, Progr. H. Ligier, De Hypatia philosopha et eclecticismi Alexandrini fine, Dijon 1879, Thèse. Wolfg. Al. Meyer, Hyp. v. Alexandria; ein Beitrag zur Gesch. des Neuplat., Heidelberg 1886. Guido Bigoni, Ipazia Alessandrina, Atti del R. Istituto Veneto di sc., lett. ed arti, tom. 5 serie 6 (1886/87), 397—437, 495—526, 681—710. C. Pascal, Figure e caratteri (darin: Ipazia), Palermo 1908. K. Praechter, Art. Hypatia bei Pauly-Wissowa-Kroll. *Hypatia in Legende und schöner Literatur:* H. v. Schubert, H. v. Alex. in Wahrheit u. Dichtung, Preuß. Jahrbb. 124 (1906), 42—60 (Vergleichung der geschichtlichen Überlieferung über H. mit Kingsleys Roman). Rud. Asmus, Hyp. in Tradition und Dichtung, Studien zur vergleichenden Literaturgeschichte 7 (1907), 11—44.

Synesios: Aem. Theod. Clausen, De S. philosopho Libyae Pentapoleos metropolita, Havniae 1831. Fr. Rees, Der griech. Hymnendichter S. v. Cyr., Konstanz 1848, Pr. Fr. Xav. Kraus, Studien über S. von Kyr., Theol. Quartalschrift 47 (1865), 381—448, 537—600; 48 (1866), 85—129. Rich. Volkmann, S. von Cyr., Berlin 1869 (hier S. V ff. ältere Literatur). C. Schmidt, Synesii philosophumena eclectica, Halis Saxon. 1889, Diss. O. Seeck, Studien zu Sy-

nesios, Philol. 52 (1893), 442—483. W. Fritz, Die Briefe des Bischofs Synesius von Kyrene, Leipzig 1898. Derselbe, Die handschr. Überl. der Briefe des Bisch. Syn., Abh. d. Münch. Akad. philos.-philol. Kl. 23. Bd. (1909) 2. Abt. (1905), 321—398. Derselbe, Unechte Synesiosbriefe, Byz. Zeitschr. 14 (1905), 75—86. J. R. Asmus, Synesius und Dio Chrysostomus, Byz. Zeitschr. 9 (1900), 85—151 (hier S. 85 Anm. weitere Synesiosliteratur). W. S. Crawford, Synesius the Hellen, London 1901. N. Terzaghi, Sul commento di Niceforo Gregora al περὶ ἐνυπνίων di Sinesio, Studi ital. di filol. class. 12 (1904), 181—217. Derselbe handelt in mehreren Aufsätzen (Studi ital. di filol. class. 18 [1910], 32—40; 19 [1911], 1—7; 20 [1913], 450—497; Didaskaleion 1 [1912], 11—29) über Fragen der Überlieferung und die Vorarbeiten zu der von ihm geplanten Ausgabe der kleineren Werke, sowie (Didaskaleion 1 [1912], 205—225, 319—360) über die rhythmischen Klauseln in diesen Werken. U. v. Wilamowitz-Moellendorff, Die Hymnen des Proklos und Synesios, Sitz. d. Berl. Akad. 1907, 272—295. J. Geffcken, S.' φαλακρίας ἐγκώμιον, in: Kynika u. Verwandtes S. 149—151. R. Sollert, Die Sprichwörter (u. sprichwörtl. Redensarten) bei Syn. von Kyr. I. II., Augsburg 1909. 1910, Pr. Alb. Hauck, Welche griech. Autoren d. klass. Zeit kennt u. benützt S. v. Cyr.? Friedland in Meckl. 1911, Pr. G. Grützmacher, S. v. Kyr., Leipzig 1913. G. Baracconi, L'ultimo grand' uomo della Cirenaica, Nuova Antologia 48 (1913), 288—296. P. Maas, Hesychios, Vater des S. v. Kyr., Philol. 72 (1913), 450 f. A. Ludwig, Die Schrift περὶ ἐνυπνίων d. S. von Kyrene, Theologie u. Glaube, Jahrg. 7, Paderborn 1915. S. auch Norden, Die antike Kunstprosa I, S. 405. Textkritische Beiträge: A. Nauck (zu epist. 154, p. 291 d), Hermes 24 (1889), 462. P. Klimek, Kritische Bemerkungen zum Texte der prosaischen Schriften des Synesius, Breslau 1891, Pr. S. A. Naber, Mnem. 22 (1894), 93 bis 124. W. G. Headlam, Emendations and explanations, Journ. of philol. 30 (1907), 308 f. Zu Syn. enc. calv. 19, p. 1197 D Migne s. W. Schmid, Philol. 65 (1906), 558 ff. — Vgl. auch Grundriß II[10] S. 77* f.

Hierokles: A. Elter, Zu H. d. Neuplat., Rhein. Mus. 65 (1910), 175—199. H.' wahrscheinliche Beeinflussung durch christliche Lehren behandelt K. Praechter, Byz. Zeitschr. 21 (1912), 1—27, seinen philosophischen Standpunkt überhaupt derselbe, Art. Hierokles 18 bei Pauly-Wissowa-Kroll.

Hermeias: Zur Chronologie des H. und seiner Söhne P. Tannery, Bull. d. sc. math. et astron. 19 (1884), 319 ff. — M. Schanz, Zu Herm., Hermes 18 (1883), 129—136. Ch. É. Ruelle, Note sur un passage du Néoplat. H. relatif à la musique (p. 107 Ast), Rev. de philol. 14 (1890), 123—126. K. Praechter (zu p. 48, 3 f. 70, 4 Couvr.), Hermes 46 (1911), 480. Über H.' Phaidrosexegese derselbe, Art. Hermeias 13 bei Pauly-Wissowa-Kroll. S. auch J. R. Asmus, Byz. Zeitschr. 18 (1909), 455 f.; 19 (1910), 271.

Ammonios: Den sprachphilosophischen Abschnitt im Kommentar zu Aristot. περὶ ἑρμηνείας p. 34, 10 ff. Busse beleuchtet R. Reitzenstein, M. Terent. Varro u. Joh. Mauropus v. Euch. S. 24 f.

Ioannes Philoponos: A. E. Haas, Über die Originalität der physikalischen Lehren des Johannes Philoponus, Biblioth. mathem. 3. Folge 6, 337—342. P. Tannery, Notes critiques sur le traité d'astrolabe de Ph., Rev. de philol. 12 (1888), 60—73. S. auch Baumstark in: Philol.-hist. Beiträge C. Wachsmuth überr., Leipz. 1897, S. 148 ff.; Aristot. bei den Syrern vom 5.—8. Jahrh., Leipz. 1900, S. 156 ff. (Kommentar zur Εἰσαγωγή des Porph.; Bedeutung für die orient. Tradition), und P. Tannery, Sur la période finale de la philos. grecque, Rev. philos. 42 (1896), 272—275. L. Radermacher, Philol. 59 (1900), 177. 185 (zu de aet. mundi p. 54, 24; 108, 6; 233, 13). K. Burkhard, Auszüge aus Philoponus als Randbemerkungen in einer Nemesiushandschrift, Wiener Studien 34 (1912), 135 ff. A. Brinkmann (zur Textkritik von de opif. mundi und zum Stil des Autors), Rhein. Mus. 67 (1912), 611 ff. W. Crönert, Philol. 61 (1902), 176 f. 190. — Über Ph.' grammatische Schriften s. Christ-Schmid II[5] S. 883 f., und Krumbacher, Gesch. d. byzantin. Liter.[2] S. 581, über seine christlich-theologische Wirksamkeit Ehrhard bei Krumbacher a. a. O. S. 51. 53. — Gudeman, Artikel Ioannes (No. 21) Philoponus bei Pauly-Wissowa-Kroll und dazu W. Kroll ebenda. — Vgl. auch den Jahresbericht über die das Verhältnis der Kirchenväter zur griechischen Philosophie betreffende Literatur (oben S. 24*), das Generalregister zur Byzantin Zeitschrift Bd. 1—12 unter Philoponos Ioannes und diesen Grundriß II[10]

S. 176. 81*. — *Ps.-Philoponos* (Busse, Comment. in Aristot. Graec. vol. 4, pars 1, p. XXXVIII): G. Mercati, Rhein. Mus. 69 (1914), 415—416. — *Ps.-Philoponos* = Ioannes medicus Alexandrinus des 7. Jahrh.: Val. Rose, Hermes 5 (1871), 205 ff.

Olympiodoros: J. Freudenthal, Der Laertier Diogenes u. O.s Prolegomena, in des Verf. Hellenist. Studien 3, Berlin 1879, S. 304 f. Derselbe, Zu Proklus und dem jüngeren O., Hermes 16 (1881), 201—224. E. Maass, O. de itineribus Platonis, Philol. Unters. her. von A. Kießling u. U. v. Wilamowitz-Moellendorff, 3. Heft, Berlin 1880, S. 136 f. L. Skowronski, De scholiis O., in: Comment. philol. in honorem A. Reifferscheidii, Breslau 1884, S. 54 ff. Derselbe, De auctoris Heerenii et O. Alex. scholiis cum universis tum iis singulis quae ad vitam Platonis spectant capita selecta, Breslau 1884, Diss. K. Praechter, Olympiodor und Kedren, Byzant. Zeitschr. 12 (1903), 224—230. Derselbe, Olympiodor und Synkellos, ebenda 15 (1906), 588 f. W. Capelle, Die Alexanderzitate bei O., in: *Χάριτες*, Berlin 1911, 220—248. K. Fuhr, Demosthenes in O.s Phaidonkommentar, Berl. philol. Wochenschr. 1914, 29. Zum Texte: J. Freudenthal, Hellen. Studien 3, 315 f. C. G. Cobet, Mnem. 11 (1883), 350. 386; 12 (1884), 148. 282. 292. Ch. E. Ruelle, Rev. de philol. 13 (1889), 154. P. Shorey, Class. Philol. 8 (1913), 90. S. auch V. Rose, Hermes 5 (1871), 206. A. Baumstark in: Philol.-histor. Beitr. C. Wachsmuth überreicht S. 148 ff. K. Praechter, Gött. gel. Anz. 1904, 374—391. O. vielleicht Christ: Tannery, Arch. f. Gesch. d. Philos. 1 (1888), 316, 1; Sur la pér. finale (s. S. 227*) S. 277. Zu Norvins Ausg. d. Phaidonkommentars vgl. J. L. Heiberg, Nord. tidskr. for filol. 4. R. 5, 15 ff. W. Norvin, Ol. fra Alexandria og hans Commentar til Platons Phaidon, København og Kristiania 1915.

David: Missak Khostikian, David der Philosoph, Leipzig 1907, Berner Diss. K. Praechter, Götting. gelehrt. Anzeig. 1908, 209—239; Hermes 46 (1911), 316 f.

Stephanos von Alexandreia: H. Usener, De Stephano Alexandrino, Bonn 1879, Pr., vollständig Bonn 1880 = Kl. Schr. III 247—322. Derselbe, in: Monum. German. histor.; auctor. antiquiss. tom. 13, Berlin 1898, S. 362 ff. A. Baumstark, Aristot. bei den Syrern S. 181 ff. *Ps.-Stephanos:* Riess, Art. Alchemie bei Pauly-Wissowa S. 1349 f.

Alexandros von Lykopolis: A. Brinkmann in der Praefatio seiner Ausgabe (über Person und Zeit S. XII ff.). O. Bardenhewer, Gesch. der altkirchl. Lit. III S. 102 f. K. Praechter, Byz. Zeitschr. 21 (1912), 9 ff.

Asklepiodotos: R. Asmus, Der Neuplatoniker Asklepiodotos d. Gr., Arch. f. Gesch. d. Medizin 7 (1914), 26—42.

Nemesios: Marg. Evangelides, Zwei Kapitel aus einer Monogr. über N. u. seine Quellen, Berlin 1882, Diss. K. J. Burkhard, Die handschriftliche Überlieferung von Nemesius *περὶ φύσεως ἀνθρώπου*, Wiener Studien 10 (1888), 93 bis 135; 11 (1889), 143—152, 243—267; Zu Nemesius, Wiener Studien 15 (1893), 192—199; 26 (1904), 212—221; Scholia verbis N. adiecta e cod. Dresd., Serta Harteliana, Wien 1896, 84—88; Krit. u. Sprachl. zu N., Wiener Stud. 30 (1908), 47—58; Joh. v. Damask. Auszüge a. N., Wiener Eranos zur 50. Philologenvers., Wien 1909, 89—101; Zur Kapitelfolge in N. *π. φύσεως ἀνθρώπου*, Philol. 69 (1910), 35—39. L. Dittmeyer, Zur vetusta transl. des N., Bl. f. d. Gymnasialschulwesen (bayer.) 24 (1888), 454 f. J. Dräseke, Apollinarios in den Anführungen des N., Zeitschr. f. wissensch. Theol. 29 (1886), 26—36. E. Teza, La Natura dell' uomo di Nemesio e le vecchie traduzioni in italiano e in armeno. Atti del R. Istituto veneto di scienze, lettere ed arti ser. 7 tom. 3 (1892), 1239 bis 1279. Derselbe, Nemesiana. Sopra alcuni luoghi della „Natura dell' uomo" in armeno, Rendic. della R. Accad. dei Lincei, cl. di scienze mor., stor. e filol. ser. 5 vol. 2 fasc. 1 (1893), 3—16. Cl. Baeumker, Die Übersetzung des Alfanus von Nemesius *Περὶ φύσεως ἀνθρώπου*, Wochenschr. f. klass. Philol. 13 (1896), 1095—1102. D. Bender, Untersuchungen zu Nemesius von Emesa, Heidelberg 1898, Diss. Boleslaus Domański, Die Lehre des Nemesius über das Wesen der Seele, Münster i. W. 1897, Diss. Derselbe, Die Psychologie des Nemesius, Münster 1900 (hier S. VII ff. über das Leben des N., die Ausgaben von *π. φύσ. ἀνθρ.* u. Literatur über N.). A. Zanolli, Osservazioni sul codice Marciano di Nemesio,

Riv. di filol. 34 (1906), 472—476; Osserv. sulla traduz. armena del π. φύσ. ἀνθρ. di N., Giorn. della Società Asiat. Ital. vol. 19. Über das Verhältnis des N. zu seinen Quellen s. M. Pohlenz, De Posidonii libris περὶ παθῶν, Jahrbb. f. klass. Philol. Suppl. 24 (1898), 597 ff. H. Krause, Studia Neoplat., besonders Cap. 4 (S. 37 ff.): De Platonis apud Nemesium memoria atque de fontibus capitum 5 et 38 Nemesii. W. W. Jaeger, N. von Emesa, Berlin 1914 (wichtig für die philosoph. Entwickelung von Poseidonios bis Nemesios). Über das Verhältnis des N. zu Aineias von Gaza Sikorski, De Aenea Gazaeo (s. o. S. 217*) S. 41. N. wird berührt durch die Streitfrage über die Bedeutung des Ammonios Sakkas für den Neuplatonismus. S. oben die Literatur zu Ammonios Sakkas. Vgl. auch Grundriß II[10] S. 172 f. 78*.

Ioannes Lydos: Über ihn s. im allgemeinen Christ-Schmid II[5] S. 849 ff. Über seine Beziehungen zu anderen Vertretern neuplatonisch-antiquarischer Gelehrsamkeit vgl. die zu Iamblichos (S. 221*), Cornelius Labeo und Macrobius (§ 85) angeführten Arbeiten von Wissowa, Traube, Börtzler, Niggetiet und Boehm, zu Philosophie und Religion E. Norden, Agnostos Theos, S. 58 ff. 80 ff.

Bruchstück *Τῆς Χαρικλείας ἑρμήνευμα* ***usw.:*** Oldfather, Philol. 67 (1908), 457 ff.

Zu § 85. Die Neuplatoniker des lateinischen Westens. Über ihre geschichtliche Stellung und ihren philosophischen Standpunkt K. Praechter in: Genethliakon, S. 113. 154, über die einzelnen Vertreter Zeller III 2[4] S. 919 ff. Für *Albinus (5), Boëthius (3), Chalcidius, Cornelius (168) Labeo* und *Favonius (2) Eulogius* Artikel bei Pauly-Wissowa. Vgl. auch Schanz, Gesch. d. röm. Lit. IV und Teuffel-Kroll-Skutsch, Gesch. d. röm. Lit. III, diesen Grundriß II und Cl. Baeumker (oben S. 217*). S. ferner F. Bitsch, De Platonicorum quaestion. quibusd. Vergilianis, Berol. 1911, Diss.

Cornelius Labeo: G. Kettner, C. L., Pforta 1877, Pr. W. Kahl, C. L., Philol. Suppl. 5 (1889), 717—807. J. Muelleneisen, De C. L. fragmentis, studiis, adsectatoribus, Marb. Catt. 1889, Diss. Fr. Niggetiet, De C. L., Münster 1908, Diss. Weiteres Wissowa, Art. Cornel. (168) Labeo bei Pauly-Wissowa. Gegen Kahl K. Praechter, Jahresber. über die Fortschr. d. klass. Altertumsw. 96 (1898 I) S. 104 und B. Boehm, De C. L. aetate (darin Kap 2: Quid de L. studiis philosophicis statuendum sit), Regimonti 1913, Diss. (hier S. 5 ff. Geschichte der Labeofrage). W. A. Baehrens, Corn. Lab. atque eius commentarius Vergilianus, Gent u. Leipzig 1918. Über die Lebenszeit s. jetzt Kroll u. Baehrens oben S. 674 Anm. 1.

Chalcidius: A. Gercke, Ch. und Ps.-Plutarch, Rhein. Mus. 41 (1886), 269 ff. B. W. Switalski, Des Chalcidius Kommentar zu Platos Timaeus (Beitr. zur Gesch. d. Philos. d. Mittelalt., her. von Baeumker und v. Hertling, Bd. 3, Heft 6), Münster 1902. D. Tamilia, De Chalcidii aetate, Studi italiani di filol. class. 8 (1900), 79 f. G. Borghorst, De Anatolii fontibus, Berl. Diss. 1905, S. 26 ff. E. Steinheimer, Untersuchungen über die Quellen des Ch., Aschaffenburg 1912, Würzburger Diss. und Pr. des Gymn. zu Aschaffenburg. S. auch Skutsch unter Favonius Eulogius. W. Kroll, Art. Ch. bei Pauly-Wissowa. Einfluß des Ch. auf das Mittelalter: Cl. Baeumker (s. oben S. 217*) S. 9 ff.

Marius Victorinus: H. Usener, Anecd. Holderi S. 59 (dazu Sam. Brandt, Philol. 62 [1903], 623—625). G. Koffmane, De M. V. philosopho Christiano, Vratisl. 1880, Diss. G. Wissowa, De Macrob. Saturn. font. S. 41 (dagegen Fr. Niggetiet, De Corn. Lab. S. 50 f.). G. Geiger, C. Marius Victorinus Afer, ein neuplaton. Philosoph, I. II, Metten 1887/8. 1888/9, Pr. P. Monceaux, L'Isagoge Latine de M. V., in: Mélanges Havet, Paris 1909, S. 289 ff.

Vettius Agorius Praetextatus: Q. Aurelii Symmachi quae supersunt ed. O. Seeck (Mon. Germ. hist., auct. antiqu. 6, 1), Berol. 1883, S. LXXXIII ff. Fr. Niggetiet, De Cornelio Labeone S. 58 ff. J. Nistler, V. A. Pr., Klio 10 (1910), 462—475.

Macrobius: H. Linke, Quaestiones de M. Saturnaliorum fontibus. Vratisl. 1880, Diss. Derselbe, Über M.' Komm. zu Ciceros Somn. Scip., Philol. Abh. M. Hertz zum 70. Geb. dargebr., Berlin 1888, S. 240—256. G. Wissowa,

De M. Saturnaliorum fontibus capita tria, Vratisl. 1880, Diss. Derselbe, Analecta Macrobiana, Hermes 16 (1881), 499—505. Derselbe, Athenaeus und Macrobius, Nachr. d. Gött. Ges. d. Wiss., philol.-hist. Kl., 1913, 325—337. Die in den beiden erstgenannten Arbeiten Wissowas behandelten Beziehungen des M. zu Iamblich u. a. werden auch berührt in den oben S. 221*. 229* angeführten Arbeiten von L. Traube, F. Börtzler, F. Niggetiet, K. Reinhardt und B. Böhm. M.' Verhältnis zu Anatolios bespricht G. Borghorst, De Anatolii fontibus (Berl. 1905) S. 38 ff., sein Verhältnis zu Apollodor Rob. Münzel, De Apollodori π. θεῶν libris (Bonnae 1883), Kap. 2. — R. Reitzenstein, Zwei religionsgesch. Fragen S. 58, 1; 80, 1. U. v. Wilamowitz-Moellendorff, Hermes 37 (1902), 303 f. S. Eitrem, Nord. Tidskr. f. Filol. 4. R. 3, 55. F. Bitsch a. a. O. S. 21 ff. Matth. Schedler, Beiträge z. Philosophie des M., Freiburg 1913, Diss., vollständig unter dem Titel: Die Philosophie des M. und ihr Einfluß auf die Philosophie des christlichen Mittelalters, in: Beiträge zur Gesch. der Philosophie des Mittelalters, Bd. 13, H. 1, Münster 1916. H. Skassis, De Macrobii placitis philosophicis eorumque fontibus, Athen 1915. Für Macrobius' Einfluß auf das Mittelalter s. namentlich auch Cl. Baeumker, oben S. 217*.

Favonius Eulogius: F. Skutsch, Zu Favonius Eulogius und Chalcidius, Philol. 61 (1902), 193—200. P. de Winterfeld, Der Satzschluß bei Favonius Eulogius, Philol. 61 (1902), 623—626. C. Fries, De M. Varrone a Favonio Eulogio expresso, Rhein. Mus. 58 (1903), 115—125. G. Wissowa, Art. Favonius 2 bei Pauly-Wissowa. S. auch K. Praechter, Hermes 46 (1911), 407 ff. F. Bitsch a. a. O. S. 9 ff.

Martianus Capella: Sieh Teuffel-Kroll-Skutsch § 452 S. 397 ff. Grundriß II[10] S. 190. 84*.

Boethius: Sieh Teuffel-Kroll-Skutsch § 478 S. 475 ff. Grundriß II[10] S. 190—193; 84*—86*. Notiert seien noch: G. Schepss, in: Comment. Woelfflinianae, Lips. 1891, S. 277—280. G. Lehnert, Eine rhetor. Quelle für B.' Kommentare zu Arist. π. ἑρμηνείας, Philol. 59 (1900), 574—577. G. Bednarz, De syntaxi B. II. III, Striegau 1907. 1910. W. A. Edwards, The last of the Romans, Class. journ. 7 (1911/12), 252—262. E. Ursoleo, La teodicea di B. in rapporto al cristianesimo ed al neoplatonismo, Napoli 1910. Greg. A. Müller, Die Trostschrift des B.; Beitrag zu einer literarhist. Quellenuntersuchung, Berlin 1912, Gießener Diss. Beziehungen zu Aristoteles' Protreptikos: Bywater, Usener, Diels, s. oben S. 129* f. zu Aristot. Protr. Beziehungen zu Poseidonios: Badstübner, Beitr. z. Erkl. u. Krit. d. philos. Schr. Senecas (s. o. S. 179*) S. 14 f. Zur Übersetzungsliteratur: S. Kugéas, Ist Holobolos oder Planudes der Übersetzer der Schrift des Boethius „De dialectica"? Byzant. Zeitschr. 18 (1909), 120 bis 126. H. Naumann, Notkers Boëthius, Straßb. 1913 (Quellen u. Forsch. z. Sprach- u. Kulturgesch. german. Völker 121). K. Schümmer, John Waltons metr. Übers. d. Consol. philos. (Bonner Studien z. engl. Philol. her. von K. D. Bülbring 6. Heft), Bonn 1914. Kritisch-exegetische Beiträge: C. Brakman, Sidoniana et Boethiana, Utrecht 1904. D. P. H., Ad Boethium (Cons. philos. 4, 7, 43), Mnem. N. S. 33 (1905), 332. P. Shorey (terminologisch: conversio per contrapositionem), Class. philol. 8 (1913), 228. Einiges Weitere im Jahresber. üb. d. Fortschr. d. klass. Altertumsw. 96 (1898 I), 98 f., 108 (1901 I), 201 f. Einfluß auf das Mittelalter: Cl. Baeumker (s. oben S. 217*) S. 9 ff.

Zu § 86. Die Peripatetiker im dritten Abschnitt der hellenistisch-römischen Periode (Peripatetische Schule IV. Teil, Fortsetzung zu § 71).

Über *Heliodor*, *Ammonios*, *Ptolemaios*, *Prosenes* s. Zeller III 1[4], 830, 1. Gercke, Art. Ammonios 13 bei Pauly-Wissowa.

Anatolios: Zeller III 1[4], 830, 2. Hultsch, Art. Anatolios 15 bei Pauly-Wissowa. Gerh. Borghorst, De Anatolii fontibus, Berlin 1905, Diss. Über seine christlich-theologische Betätigung Bardenhewer II 191 ff., Jordan 311. 340.

Themistios: Über eine angebliche Paraphrase des Themistios zur ersten Analytik handelt Val. Rose, Hermes 2 (1867), 191—214, der dieselbe vermutungsweise dem Mönche Sophonias aus dem 14. Jahrhundert zuschreibt. Über den Kommentar zu den Parva naturalia ebenda und bei Freudenthal,

Rhein. Mus. 24 (1869), 89. 90. Die Frage ist jetzt durch Wendland in der Vorrede seiner Ausgabe (s. oben S. 365) entschieden. H. Schenkl, D. handschriftl. Überl. d. Reden d. Th., Wiener Studien 20 (1898), 205—243; 21 (1899), 80—115, 225—263; 23 (1901), 14—25. K. Kalbfleisch, Festschr. f. Theod. Gomperz, Wien 1902, S. 94—96 (zu or. 30 p. 349 a b). L. Méridier, Le philosophe Thémistios devant l'opinion de ses contemporains, Rennes 1906, Thèse. O. Seeck, Eine verlorene Rede des Themistius, Rhein. Mus. 61 (1906), 554—560, mit ergänzenden Bemerkungen von H. Schenkl, ebenda 560—566. C. Gladis, De Themistii, Libanii, Iuliani in Constantium orationibus, Breslau 1908, Diss. Guil. Pohlschmidt, Quaestiones Themistianae, Münster 1908, Diss. (1. De Th. Platonis sectatore. 2. Quae Th. communia sint cum panegyricis Latinis. 3. Quae Th. cum Seneca atque epistulae pseudaristotelicae auctore communia sint). Henr. Scholze, De temporibus librorum Themistii, Gott. 1911, Diss. J. Scharold, Dio Chrysost. u. Th., Burghausen 1912, Pr. Vgl. zu Themistios auch A. Elter, De gnomol. Graec. hist. atque origine comment. ramenta Sp. 13 ff., Norden, Ant. Kunstprosa I, S. 404. 378, P. Hartlich, De exhortat. a Graecis Romanisque scriptarum historia et indole S. 326—332, G. Bohnenblust, Beiträge z. Topos *περὶ φιλίας*, Berl. 1905, Bern. Diss., S. 16, Jo. Alpers, Hercules in bivio, Gott. 1912, Diss., S. 41 ff. H. B. Dewing, Amer. Journ. of Philol. 31 (1910), 321 ff. W. Crönert, Philol. 61 (1902), 176. 190. Textkritisch: G. M. Sakorraphos, Mnemos. 20 (1892), 306—310. A. Baumstark, Jahrbb. f. klass. Philol. 21 (1894), 464 ff. K. Denig, Mitt. aus dem griech. Miszellankod. 2773 d. Gr. Hofbibl. zu Darmstadt, Mainz 1899, Pr. P. Shorey, Class. philol. 3 (1908), 447 ff. (z. Paraphr. v. Aristot. Physik). S. auch die Berichte über die zweite Sophistik im Jahresb. üb. d. Fortschr. d. kl. Altertumswissenschaft.

Doros: Zeller III 1⁴, 831, 3.

Peripatetische Philosophie bei den Syrern und Arabern: Ant. Baumstark, Aristoteles bei den Syrern vom 5.—8. Jahrhundert I, Leipzig 1900. Derselbe, Oriens Christianus 2 (1902), 212 f. Const. Sauter, Die peripatet. Philosophie bei den Syrern u. Arabern, Arch. f. Gesch. d. Philos. 17 (1904), 516—533.

Zu § 87. Die Kyniker im dritten Abschnitt der hellenistisch-römischen Periode (Kynismus IV. Teil, Fortsetzung zu § 69). Zeller III 1⁴ S. 803 f. E. Norden, Jahrbb. f. klass. Philol. Suppl. 19 (1893), 398 ff. 459.

Maximos: Joh. Dräseke, Maximus philosophus? Zeitschr. f. wissensch. Theol. 36 (1893), 290—315. Konr. Lübeck, Die Weihe des Kynikers M. zum Bischof von Konstantinopel in ihrer Veranlassung dargestellt, Fulda 1907, Pr. Ioann. Sajdak, Quaestiones Nazianzenicae, pars I: Quae ratio inter Gregorium Nazianzenum et M. Cynicum intercedat, Eos 15 (1909), 18—48.

Heron: Seeck Art. Heron 2 bei Pauly-Wissowa-Kroll. Sajdak in der unter Maximos angeführten Abhandlung (Heron nicht, wie auf Grund einer Angabe des Hieronymus gewöhnlich angenommen wird, mit Maximos identisch).

Sallustios: R. Asmus, Der Kyniker S. bei Damascius, Neue Jahrb. f. d. klass. Altert. usw. 25 (1910), 504—522. K. Praechter, Art. Sall. Kyniker bei Pauly-Wissowa-Witte.

Einflüsse des Kynismus in dieser Epoche: s. oben S. 156* f. kynisch-stoische Diatribe. Über Gregor von Nazianz vgl. außerdem J. Sajdak oben unter Maximos, über Julian und Synesios Praechter und Asmus oben S. 193* unter Dion Chrys. — Kynismus und Mönchstum: R. Reitzenstein, Hellenist. Wundererz. S. 67 ff. Historia Monachorum und Historia Lausiaca (Forsch. z. Relig. u. Liter. d. Alten u. Neuen Testam., N. F. Heft 7), S. 256 f. P. Wendland, Neue Jahrb. f. d. klass. Altert. usw. 37 (1916), 234 ff. Ad. Bretz, Stud. u. Texte zu Asterios von Amasea (Texte u. Unters. z. Gesch. d. altchristl. Liter. 3. Reihe 10. Bd. 1. Heft), Leipz. 1914, S. 46 ff. 93 ff. u. ö.

Berichtigungen und Nachträge.

I. Berichtigungen.

S. 6 Z. 18 v. u. lies: Theaet. p. 176 B. — Z. 11 v. u. lies: Weyman in: Festg. — **S. 17** Z. 29 v. o.: Nicoles Vermutung, der Papyrustext sei apollodorischen Ursprungs, ist unhaltbar. Vgl. über den Text jetzt C. Robert, Sitz. d. Berl. Akad. 1914, 806 ff. — **S. 18** (unter d) sind die Zeilen 28. 27 v. u. durch Folgendes zu ersetzen: Ps.-Galen, Hist. philos. c. 7: Diels Doxogr. Gr. p. 603 f. — Areios Didymos: Diels Doxogr. Gr. p. 69 ff. (über den Unterschied zwischen der Methode des Areios und der des Aëtios S. 73), 447—472; Stob. Ecl. II p. 37, 16—152, 25. — Aristokles bei Euseb. Praep. ev. 11, 3, 1—9; 14, 17—21; 15, 2. 14. — **S. 30** Z. 11 v. u. füge man hinzu: Eine Darstellung der philosophischen Hauptsysteme lieferte auch der im zweiten Jahrhundert nach Chr. lebende Peripatetiker Aristokles in seinem zehn Bücher umfassenden Werke *Περὶ φιλοσοφίας*, aus dem bei Eusebios Auszüge erhalten sind. — Vor Z. 7 v. u. (vor e) ist einzufügen: Zu diesen vier Gruppen eigentlicher philosophen- und philosophiegeschichtlicher Arbeiten gesellt sich eine fünfte, anders geartete: — **S. 42** Z. 3 v. o. ist nach S. 430 Z. 7 ff. v. u. zu berichtigen. — **S. 75** Z. 11 und Z. 33 v. o. lies 72 statt 69. — **S. 87** Z. 2 v. o. l.: vermittelst. — **S. 130** Z. 18 ff. v. u. ist nach S. 302 Anm. 1 zu berichtigen. — **S. 143** Z. 20 v. u. l. 84, 16 ff. Hayduck statt 62. — **S. 164** Z. 17 v. u. lies F. K. statt K. F. — **S. 170** Z. 9 ff. v. u. ist nach S. 310 Z. 17 ff. v. u. zu berichtigen. — **S. 205** Z. 13 v. u. lies J. (statt M.) Barthélemy. — **S. 512** Z. 20 v. o. l. Drosihn statt Drohsin.

S. 2* Z. 12 v. o. l. München statt Zürich. — **S. 19*** Z. 11 v. u. l. van statt von. — **S. 37*** Z. 8 v. u. l. 31 statt 21. — **S. 41*** Z. 9 v. u. l. F. (statt E.) Dümmler. — **S. 57*** Z. 15 v. u. l. H. (statt W.) Mutschmann. — **S. 60*** Z. 16 f. v. o. ist statt: Beiheft z. Arch. f. Gesch. d. Phil. 26 (1913) zu lesen: hrsg. von Leop. Löwenheim, Berl. 1914. — **S. 72*** Z. 12. 11 v. u. sind die Worte: „Über das Verhältnis . . . . Symposion“ zu streichen. (Das platonische Symposion ist das ältere. Literatur über die Frage S. 92*). — **S. 76*** Z. 25 v. o. l. R. de Block. — **S. 77*** Z. 24 v. u. l. scholiis — **S. 89*** Z. 17 v. o. l.: 34 (1907), 177—202, 333—344, 418—425. — **S. 90*** Z. 25 v. o. l. 28 (1903), 222—240. — **S. 90*. 91*** sind die Dialoge folgendermaßen zu ordnen: Menon, Euthydem, Kleiner und Großer Hippias, Kratylos, Menexenos, Symposion. S. 91* Z. 11 v. u. (Großer Hippias) fällt fort. — **S. 94*** Z. 30. 29 v. u. sind die Worte „von dem also . . . . . sein müssen“ zu streichen; vgl. Chiappellis ersten Artikel S. 209. — **S. 97*** Z. 23 v. u. l. Jezienicki. — **S. 108*** Z. 16 v. u. l. Nour-. — **S. 109*** Z. 3 v. o. l. Behncke statt Behnke. — **S. 111*** Z. 23 v. u. ist nach „Diss.“ einzufügen: (Abh. z. Philos. u. ihrer Gesch. hrsg. von Benno Erdmann XLIV). — **S. 115*** Z. 2 v. o. ist statt 187 ff. zu lesen 212—233. — **S. 119*** Z. 8 v. u. lies 1841 statt 1881. — **S. 122*** Z. 24 v. o. l Borgeld. — **S. 129*** Z. 3 v. o. lies B. (statt R.) Büchsenschütz. — **S. 157*** Z. 26 v. o. lies P. (statt F.) v. Gizycki. — **S. 158*** haben Phaidros und Zenon von Sidon ihren Platz zu wechseln. —

S. 163* Z. 18 v. u. lies C. (statt G.) Giussani. — Z. 6 v. u. lies P. (statt F.) v. Gizycki. — **S. 171*** Z. 23 v. o. l. 57 statt 54. — **S. 177*** vor Z. 19 v. u. füge man als Überschrift ein: *Einwirkungen des Poseidonios.* — **S. 184*** Z. 28 v. u. l. C. (statt H.) Hosius. — **S. 191*** Z. 16 v. u. l. Drosihn statt Drohsin. — **S. 201*** ist Z. 4 v. o. hinter Z. 6 v. o. zu stellen. — **S. 206*** Z. 14 v. u. l. A. (statt O.) Harnack. — **S. 224*** Z. 23 v. o. ist hinter „Altertumsw." einzufügen: 149 (1910 III), 161; 170 (1915 I), 167.

II. Nachträge.

S. 17 Z. 8 v. o. (Corp. medic. Gr.) füge hinzu: Vgl. unten S. 570 Z. 8 v. u. — Z. 8 v. o. f. h.: Corpus medicorum Latin. editum consilio et auctoritate instituti Puschmanniani Lipsiensis. Erschienen I: A. Cornelii Celsi quae supersunt rec. Frid. Marx, Leipz. u. Berl. 1915. — Z. 12 v. u. f. h.: *Πίναξ τῶν Θεοφράστου βιβλίων* (Diog. Laërt. 5, 42—50) in Useners Analecta Theophrastea = Kl. Schr. I S. 52—60. — **S. 18** (unter c) f. h.: Hippolytos' Werke, III. Bd.: Refutatio omnium haeresium hrsg. v. Paul Wendland (Die griech. christl. Schriftst. d. ersten drei Jahrh., hrsg. v. d. Kirchenväter-Komm. d. K. preuß. Akad. d. Wiss.), Leipz. 1916. — **S. 32** Z. 22 v. o.: Die orphischen Fragmente Diels Vors. II³ S. 175 ff. No. 17 bis 20 auch in: Lamellae aureae Orphicae, ed. commentario instrux. Al. Olivieri, Bonn 1915 (Kleine Texte No. 133). **S. 75** Z. 19 v. o. hinter Iamblichos f. h.: (vgl. S. 623. 638 [Ausgaben]). — **S. 141** Z. 17 v. u. f. h.: H. Diels, Ein neues Fragment aus Antiphons Buch Über die Wahrheit, Sitz. d. Berl. Akad. 1916, 931—936. — **S. 145** Z. 7 v. u. f. h.: Einen syrisch erhaltenen pseudosokratischen Dialog über die Seele veröffentlichte in deutscher Übersetzung V. Ryssel, Rhein. Mus. 48 (1893), 175—195. — Die unter Sokrates' Namen überlieferten Vergleiche (A. Elter, *Γνωμικὰ ὁμοιώματα*, Bonn 1900, Pr.) sind spätere Fiktion. — **S. 145** Z. 3 v. u. f. h.: Nach G. Loeschcke, Das Bildnis des Sokrates, Sokrates 4 (1916), 593 f. (hier auch Früheres). — **S. 165** Z. 5 v. o. f. h.: Unechte Dialoge und Aspasia-Fragment nebst Vita: Aeschinis Socratici dialogi tres Graece et Latine, ad quos accessit quarti Latinum fragmentum; vertit et notis illustr. Ioa. Clericus, Amstelodami 1711. — **S. 174** Z. 27 v. o. (Diogenesporträt) f. h.: J. Babelon, Diogène le Cynique, Revue numismat. 18, 14 ff. (Bronzemünze). — Z. 21 v. u. Antisthenesfragment b. Themist. *π. ἀσκήσεως*, Rhein. Mus. 27 (1872), 450 f. Antisthenes' Physiognomonikos: R. Foerster, Script. physiogn. I S. XI. CXC. — **S. 195** Z. 30 v. o.: Antike Zeugnisse f. Platons Leben auch in Diels' Vorsokratikern; s. dort das Namenregister II 1² S. 849. — **S. 206** Z. 14 f. v. o.: In Übersetzung von Otto Apelt sind jetzt auch Euthydemos, Hippias I und II, Ion, Alkibiades I und II, Staat (4. Aufl.), Gesetze, Briefe sowie Charmides, Lysis und Menexenos, in Übersetzung von G. Schneider (hrsg. von B. v. Hagen) Laches und Euthyphron erschienen. — **S. 341** Z. 18 v. o.: Sieh auch Diels Vorsokr. II 1² S. 849 f. — **S. 369** nach Z. 5 v. o.: De inundatione Nili. Lateinische Übersetzung von *Περὶ τῆς τοῦ Νείλου ἀναβάσεως* aus dem 13. Jahrh. bei Val. Rose, Aristoteles Pseudepigr. S. 633 ff. = Aristot. qui fereb. libr. fragm. No. 248. — **S. 372** Z. 22 v. o.: *Protreptikos* s. Gudeman oben S. 492 Z. 15 v. o. — **S. 424** Z. 8 v. o.: Neue meteorologische Fragmente des Theophrast arabisch und deutsch hrsg. von Gotth. Bergsträsser, mit Zusätzen vorgelegt von Franz Boll, Sitz. d. Heidelb. Akad., philos.-hist. Kl., Jahrgang 1918, 9. Abhandl., Heidelberg 1918. — **S. 433** Z. 24 v. o. (Bildnis des Chrysippos) füge hinzu: P. Wolters, Archäol. Anz. 1917, 117 f. — **S. 456** Z. 13 v. u.: U. v. Wilamowitz-Moellendorff, Kerkidas, Sitz. d. Berl. Akad. 1918, 1138—1164. — **S. 460** Z. 14 v. u. f. h.: R. Philippson, Der Epikureer Timasagoras, Berl. philol. Wochenschr. 1918, 1072 (Timasagoras identisch mit dem bei Cicero Lucullus 80 und Aëtios 4, 13, 6 S. 403, 22 Diels genannten Timagoras). Hier (S. 1073) auch Weiteres über die Schule des Nikasikrates. Über den Epikureer Iolaos Diels, Philodemos Über d. Götter Buch III (s. Text S. 463 unten) Erläut. S. 46 f., und Philippson a. a. O. — **S. 462** (Epikuros) f. h.: J. Tolkiehn, Epikureisches, Wochenschr. f. kl. Philol. 1918, 185 f. — **S. 462** Z. 33 v. o. f. h.: Textkritisches zu diesem Fragment: P. Maas, Rhein. Mus. 72 (1918), 311. — **S. 462** (Hermarchos) f. h.: A. Brinkmann, Rhein. Mus. 71 (1916), 581 ff. — **S. 463** Z. 3 v. u. f. h.: S. zu dieser Schrift auch R. Philippson, Hermes 53 (1918), 358—395; 54 (1919), 216 f. — **S. 464** Z. 15 v. o. f. h.: Herstellungsvorschläge bei R. Phi-

lippson, Hermes 53 (1918), 387 ff. — **S. 465** (Philodem *Περὶ ποιημάτων*): Chr. Jensen, Neoptolemos und Horaz, Abhandl. d. Berl. Akad. Jahrg. 1918, phil.-hist. Kl. No. 14 (Berlin 1919) S. 5 ff. — **S. 490** Z. 19 v. o.: Grabepigramm auf Telekles bei Kaibel, Epigr. Gr. ex lap. coll. No. 40. — Z. 7 v. u.: Bruchstück eines Papyrustextes vielleicht aus der Akademie Oxyrh. Pap. Bd. 6 (1908) No. 869. — **S. 505** Z. 20 v. o. f. h.: Vgl. den Nachtrag zu S. 460. — Z. 22 und 15 v. u. (Hermippos und Herakleides Lembos): Oxyrh. Papyri Bd. 11 (1915) No. 1367 (Auszug d. Herakl. L. aus Herm. über Gesetzgeber, sieben Weise und Pythagoras). — **S. 509** vor Z. 10 v. u. f. h.: *Cato*: Fälschlich unter seinem Namen gehen „Disticha Catonis" (s. S. 187* Z. 3 v. u.). Ausgaben von G. Némethy², Budap. 1895. Aem. Baehrens, Poët. Lat. min. III S. 205—242. Dazu M. Boas, Neue Catobruchstücke, Philol. 74 (1917), 313–351; 75 (1919), 156—177. Apokryphe Catosentenzen, Berl. philol. Wochenschr. 1919, 232—240. — **S. 571** Z. 7 v. o. nach „7" füge man ein: 15, 2, 1–14. 15; 15, 14.

S. 3* Z. 8 v. o. (Dessoir u. Menzer): 4. Aufl., Stuttg. 1917. — **S. 7*** Z. 5 v. o. (Deußen 1. Bd. 1. Abt.): 3. Aufl., Leipz. 1915. — Z. 30 v. u. (Deter-Frischeisen-Köhler): 12. neu bearb. Aufl., Berl. 1918. — Z. 14 v. u. (Messer): 2. Aufl. 1916. — J. Cohn, Führende Denker. Geschichtl. Einl. in d. Philosophie, 3. Aufl., Leipz. Berl. 1917 (Aus Natur u. Geisteswelt Bd. 176). — **S. 8*** Z. 6 v. u.: E. Cassirer, Gesch. d. Erkenntnisproblems, 2. Aufl., Berlin 1911. — **S. 9*** Z. 10 v. o.: A. Schmekel, Die positive Philosophie in ihrer geschichtlichen Entwicklung. 2. Bd.: Isidorus von Sevilla, sein System und seine Quellen, Berl. 1914 (der 1. Bd. erscheint später). — **S. 10*** Z. 20 v. u. (Eleutheropulos): 3. Aufl. unter d. Titel: Die Philos. u. d. sozialen Zustände (materielle und ideelle Entwicklung) des Griechentums, Zürich 1915 (vgl. dazu W. Nestle, Berl. philol. Wochenschr. 1916, 1207 ff. 1572 ff.). — **S. 12*** Z. 25 v. o. (Wundt): 7. Aufl. 1918. — **S. 13*** Z. 8 v. o.: P. Thormeyer, Philosophisches Wörterbuch, Leipzig 1916. — **S. 13*** Z. 18 v. u.: H. Bavinck, Ethik und Politik, Verslagen en mededeel. d. kon. Akad. van wetensch. V 2, 1 (8. Nov. 1915). — O. Baumgarten, Politik und Moral, Tübingen 1916. — **S. 15*** Z. 11 v. o.: J. J. M. de Groot, Universismus. Die Grundlage der Religion und Ethik, des Staatswesens und der Wissenschaften Chinas, Berlin 1918. — Z. 12 v. u. nach „1895" f. h.: 2. Aufl., Stuttg. u. Berl. 1917. — **S. 16*** Z. 30 v. u. nach „1894" f. h.: 2. Aufl., Leipz. 1917. — **S. 17*** Z. 6 v. o.: K. Geldner, Zur Erklärung des Rigveda, Zeitschr. d. Deutsch. morgenl. Ges. 71 (1917), 315–346. — P. Deussen, Vedânta, Platon und Kant, Wien 1917. — P. Schwarzkopff, Vedantismus u. Unsterblichkeit, Arch. f. Gesch. d. Philos. 31 (1918), 91–105. — Z. 21 v. o.: A. Hillebrandt, Textkrit. Bemerkungen z. Kāṭhaka- und Praśna-Upaniṣad, Zeitschr. d. Deutsch. morgenl. Ges. 68 (1914), 579—582. Derselbe, Weitere Bemerkungen zu den Upaniṣads, ebenda 69 (1915), 104—106; 71 (1917), 313 f. — H. Lüders, Zu den Upaniṣads, Sitz. d. Berl. Ak. 1916, 278–309. — **S. 18*** Z. 1 v. o. nach „1890" f. h.: neue Ausg. bes. v. Rich. Schmidt, Münster i. W. 1919. — G. Grimm, Die Lehre d. Buddha. Die Religion d. Vernunft. 2. Aufl., München 1917. Derselbe, Die Lebenskraft u. ihre Beherrschung nach d. Lehre d. Buddha, Augsb. 1918. H. Beckh, Buddhismus, Berl. 1916. H. Hackmann, Der Buddhismus, 3 Teile, Halle 1905. 1906; 2. Aufl., Tüb. 1917 (Religionsgesch. Volksb. 4. H. I/II). — R. O. Franke, Die Buddhalehre in ihrer erreichbar-ältesten Gestalt (im Dīghanikāya), Zeitschr. d. Deutsch. morgenl. Ges. 69 (1915), 455—490; 71 (1917), 50—98. — H. L. Held, Deutsche Bibliographie d. Buddhismus, München u. Leipz. 1916. — Fr. Heiler, Die buddhistische Versenkung, München 1918. — Vavahāra u. Nisīha-Sutta, hrsg. v. W. Schubring, Leipzig 1918. — **S. 20*** (§ 6): A. Bertholet, Die israel. Vorstellungen vom Zustand nach dem Tode, 2. Aufl., Tübingen 1914. — J. Scheftelowitz, Der Seelen- und Unsterblichkeitsglaube im A. T., Arch. f. Religionswiss. 19 (1919), 210–232. — Z. 20 v. u.: A. v. Mess, Die Anfänge der Biographie und der psychologischen Geschichtsschreibung in der griech. Literatur, Rhein. Mus. 70 (1915), 337—357; 71 (1916), 79—101. — **S. 21*** Z. 7 v. o.: *Philosophen als Erfinder*: W. Schmid, Art. Favorinus bei Pauly-Wissowa S. 2082. Vgl. zur Literatur *περὶ εὑρημάτων* auch E. Wendling, Hermes 28 (1893), 341. 349. *Der Philosoph als Wettermacher*: Erw. Pfeiffer, Studien z. antiken Sternglauben, S. 93 ff. *Ankläger von Philosophen*: W. Schmid, Art. Favorinus bei Pauly-Wissowa S. 2082. — **S. 21*** (Diog. Laërt.): Const. Ritter, Philol. 68 (1909),

334 f. (zu Diog. L. 3, 28); dazu Jul. Czebe, Philol. 75 (1919), 178—182. E. Howald, Handbücher als Quellen des Diogenes Laërtius, Philol. 74 (1917), 119—130. — **S. 28*** Z. 17 v. o.: K. Hubert, Leben u. Unterricht in d. Akademie, Sokrates 2 (1914), 256—263. — W. Bousset, Jüdisch-christlicher Schulbetrieb in Alexandreia und Rom; Forsch. z. Relig. u. Lit. d. Alten und Neuen Testaments, N. F. Heft 6 S. 1 ff. (Gött. 1915). — Z. 19 v. o. (G. Bruns): auch in des Verf. Kleineren Schriften II (Weimar 1882) S. 192—237. — Z. 31 v. o.: Ulr. Wilcken, Jahrb. d. Deutschen Archäol. Instituts 32 (1917), 162 ff. — **S. 28*** vor Z. 17 v. u. ist einzufügen das umfassendere problem-geschichtliche Werk von R. Hoenigswald, Die Philosophie des Altertums, München 1917. — **S. 29*** Z. 18 v. u.: Hans Keller, Des Weltalls Werden, Wesen und Vergehen in d. griech. Philosophie, S.-A. aus d. Zeitschr.: Das Weltall, 13. Jahrg. 1913. — **S. 30*** Z. 20 v. o.: O. Weinreich, Triskaidekadische Studien, Gießen 1916 (Religionsgesch. Vers. u. Vorarb. Bd. 16 H. 1). — Z. 14 v. u.: Fr. Boll, Sternglaube und Sterndeutung. Die Geschichte und das Wesen der Astrologie. Unter Mitwirkung von C. Bezold. (Aus Natur und Geisteswelt Bd. 638.) Leipz. Berl. 1918, 2. Aufl. 1919. Erw. Pfeiffer, Studien z. antiken Sternglauben (*Στοιχεῖα*, Heft 2), Leipz. Berl. 1916 (Eingehende Berücksichtigung der Beziehungen zur Philosophie). Paul Capelle, De luna, stellis, lacteo orbe animarum sedibus, Halle 1917, Diss. — **S. 31*** Z. 9 v. o.: W. Capelle, Berges- u. Wolkenhöhen bei griechischen Physikern (*Στοιχεῖα*, Heft 5), Leipz. Berl. 1916. — Alb. Rehm, Griech. Windrosen, Sitz. d. Münchener Akad. philos.-philol. u. hist. Kl. 1916, 3. Abhandl. Dazu Diels, Deutsche Lit.-Zeit. 1917, 363—366 und W. Capelle, Neue Jahrb. 43 (1919), 97. — J. van Wageningen, De quattuor temperamentis, Mnemos. N. S. 46 (1918), 374—382. — Z. 7 v. u.: Seelenlehre und Sternglaube: Erw. Pfeiffer, Studien zum antiken Sternglauben (s. Nachtr. zu S. 30*), S. 113 ff. — **S. 32*** Z. 6 v. o. (E. Norden): I, 3. Abdr. 1915. — Z. 13 v. o.: R. Philippson, Berl. philol. Wochenschr. 1917, 504. Vielfach berührt das Verhältnis von Philosophie und Rhetorik W. Schmid, Die sogenannte Aristidesrhetorik, Rhein. Mus. 72 (1918), 113 ff., 238 ff.; s. besonders 243 ff. Man vergleiche auch die Literatur zu den einzelnen für die Beziehungen zwischen Philosophie und Rhetorik in Betracht kommenden Philosophen. — Interesse der Philosophen für Eigennamen: R. Hirzel, Abh. d. philol.-hist. Kl. d. sächs. Ges. d. Wiss. Bd. 36 Nr. 2 (Leipz. 1918) S. 7. — Z. 33 v. o. (M. Wundt): 2. Aufl., Leipz. Berl. 1917. — Z. 27 v. u. (H. Gomperz), 2. Aufl., Jena 1915. — Z. 8 v. u.: Siegfr. Lorenz, De progressu notionis *φιλανθρωπίας*, Leipz. 1914, Diss. — Z. 4 v. u.: E. Bickel s. S. 186* Z. 26 v. u. — **S. 33*** Z. 2 v. o.: E. Bickel, Das asketische Ideal bei Ambrosius, Hieronymus und Augustin, Neue Jahrb. f. d. klass. Altert. usw. 37 (1916), 437—474 (hier S. 448 ff. über antike Askese). — Z. 10 v. o. (Dugas): 2. édit., Paris 1914. — Z. 11 v. o.: Ernst Meyer, Der Emporkömmling. Ein Beitrag z. antiken Ethologie, Gießen 1913, Diss., S. 69 ff.: Die Philosophie. — Wilh. Meyer, Laudes inopiae, Gött. 1915, Diss. — Z. 17 v. u.: Fr. Wilhelm, Der Regentenspiegel des Sopatros, Rhein. Mus. 72 (1918), 374—402 (mit reicher Parallelensammlung). — Z. 14 v. u.: W. Nestle, Politik und Moral im Altertum, Neue Jahrb. f. d. klass. Altert. usw. 41 (1918), 225—244. Vgl. auch W. Nestle, Berl. philol. Wochenschr. 1917, 449 ff. H. Bavinck und O. Baumgarten s. Nachtr. zu S. 13* Z. 18 v. u. — H. v. Arnim, s. Nachtrag zu S. 65* Z. 7 v. o. — Z. 6 v. u.: R. Hirzel, Die Person, Begriff u. Name derselben im Altertum, Sitz. d. Münch. Akad., philos.-philol. u. hist. Kl. 1914, 10. Abh. — **S. 34*** Z. 10 v. o.: Edw. B. Tylor, Primitive culture. Researches into the development of mythology, philosophy, religion, language, art and custom, 2 voll., 5. edit., Lond. 1913. — Die antike philosophische Literatur über die Kulturanfänge berührt auch Wilh. Meyer, Laudes inopiae, Gött. 1915, Diss. — Z. 18 v. o.: B. Bischof, Die körperl. Erziehung bei den Griechen im Lichte d. griech. Philosophie, Freudenthal i. Österr. 1911/2, Pr. — Z. 10 f. v. u.: Herausgeber des Archivs f. Religionsw. ist jetzt O. Weinreich, der Religionsgesch. Vers. u. Vorarb. L. Malten u. O. Weinreich. — **S. 35*** Z. 23 v. u.: Den Dämonenglauben berührt auch Carl Fries, Rhein. Mus. 55 (1900), 28 ff. S. ferner Fr. Andres, Nachtr. zu S. 37*. — Z. 15 v. u.: W. Bousset, Zur Dämonologie der späteren Antike, Arch. f. Religionswiss. 18 (1915), 134—172. — B. v. Borries, Quid veteres philosophi de idololatria senserint, Gött. 1918, Diss. — S. H. Newhall, Quid de somniis censuerint quoque modo eis usi sint antiqui quaeritur, Diss. d. Harv.

Univ. 1912/13; Referat: Harv. stud. in Class. philol. 24 (1913), 163 f. — Joh. Geffcken, Der Bilderstreit d. heidn. Altertums, Arch. f. Religionsw. 19 (1919), 286—315. — Conr. Lackeit, Aion, Zeit u. Ewigkeit in Sprache u. Religion d. Griechen, Königsb. 1916, Diss. — Gillis P:son Wetter, Φῶς. Eine Untersuchung über hellenistische Frömmigkeit, zugleich ein Beitrag zum Verständnis des Manichäismus (Skrifter utgifna af K. Humanistiska Vetenskapssamfundet i Uppsala 17, 1), 1915. Dazu M. P. Nilsson, Götting. gel. Anz. 1916, 40 ff. — **S. 36*** Z. 17 v. o.: E. de Faye, Clément d'Alexandrie. Étude sur les rapports du christianisme et de la philosophie grecque au II. siècle, Paris 1898 (Bibl. de l'École des hautes études, sciences relig. II). — **S. 37*** Z. 26 v. o.: Fr. Andres, Die Engellehre d. griech. Apologeten d. 2. Jahrh. und ihr Verhältnis z. griech.-röm. Dämonenlehre (Forsch. z. christl. Literatur- u. Dogmengesch. hrsg. von Ehrhard und Kirsch, 12. Bd. 3. H.), Paderborn 1914. — M. Dibelius, Die Christianisierung einer hellenistischen Formel, Neue Jahrb. f. d. klass. Altert. usw. 35 (1915), 224 ff. — E. Stemplinger, Hellenisches im Christentum, Neue Jahrb. f. d. klass. Altert. usw. 42 (1918), 81—89. — R. Reitzenstein, Historia monachorum und Historia Lausiaca (Forschungen z. Rel. u. Lit. des Alten und Neuen Testaments, N. F. Heft 7), Gött. 1916. — Joh. Geffcken, Der Ausgang d. griech.-römischen Heidentums, Neue Jahrb. f. d. klass. Altert. usw. 41 (1918), 93—124. — Max Wundt, Der Zeitbegriff bei Augustin, Neue Jahrb. f. d. klass. Altert. usw. 41 (1918), 32—37. — Arbeiten z. Religionsgesch. d. Urchristentums (Aus d. Forschungsinstitut f. vergleich. Religionsgesch., neutestam. Abt.); s. Nachtrag zu S. 206* (Hermes Trismeg.). — Christentum und antiker Sternglaube: Erw. Pfeiffer (s. Nachtrag z. S. 30*), S. 71 ff. — **S. 38*** Z. 24 v. o. (Norden, D. ant. Kunstpr.): I, 3. Abdr. 1915. — **S. 39*** Z. 17 v. o. hinter „1912" f. h.: Diss. — Z. 21 v. u.: H. Diels, Zeitschr. f. vergleich. Sprachforsch. 47 (1916), 200 ff. (*ἐντελέχεια*). — Hans Kramer, Quid valeat *ὁμόνοια* in literis Graecis, Gött. 1915, Diss. — Ed. Schwartz, Über den hellenischen Begriff der Tapferkeit, Straßb. 1915, Rektoratsrede. Vgl. auch S. 137* Z. 7. 8 v. o. (*πνεῦμα — ὄγκος*). — Z. 3 v. u. (Trostschriften): R. Philippson, Berl. philol. Wochenschr. 1917, 501 ff. — **S. 40*** Z. 11 v. o.: *Διάλεξις, ὁμιλία* K. Münscher, Philol. Suppl. 10 (1907), 514. 520 f. — Z. 33 v. o. (*Synkrisis*): A. Brinkmann, Rhein. Mus. 66 (1911), 616 ff. — O. Weinreich, Hermes 50 (1915), 315 f. A. Bretz, Asterios von Amasea (Texte und Untersuchungen zur altchristlichen Literatur 3. R. 10. Band 1. Heft), Leipzig 1914, S. 46 ff. Vgl. auch S. 459 unten (Meleagros). — Z. 33 v. o. hinter „Prodikos" füge man ein: (unten S. 63*), Kebes (191*), Dion Chrys. (194*), Maximos v. Tyros (200*), Pythagoras (206*), Lukian (215*) und Themistios (231*). — Z. 23 v. u. (*Symposienliteratur*): G. Wissowa, Athenaeus und Macrobius, Nachr. d. Gött. Ges. d. Wiss. 1913, 333. — **S. 41*** Z. 2 v. o.: Die Diatribe und angrenzende Literaturformen bespricht O. Halbauer, De diatribis Epicteti, Leipzig 1911, Diss., S. 3 ff. Vorlesungskonzepte (im Unterschiede von den zur Herausgabe bestimmten Literaturwerken) u. dgl.: W. W. Jaeger, Stud. z. Entstehungsgesch. d. Metaph. d. Aristot., Berl. 1912, S. 135 ff. K. Gronau, Poseidonios und die jüdisch-christl. Genesisexegese, Leipz. Berl. 1914, S. 294 ff. W. Bousset, Jüdisch-christlicher Schulbetrieb in Alexandria und Rom (Forsch. z. Rel. u. Lit. d. Alten u. Neuen Test. N. F. Heft 6), Gött. 1915, S. 1 ff. — Zur Unterscheidung der Gattungen ethischer Schriftstellerei bei Seneca Epist. 95, 65 E. Bickel, Rhein. Mus 60 (1905), 543 ff. — *Gnomologien*: A. Elter, De Gnomologiorum Graec. historia atque origine, Bonn 1893—1897, Univ.-Prr. — *Chrien*: Text S. 184 f. Christ-Schmid, Gesch. d. griech. Liter. II⁵ S. 40. — *Einzelmotiv bildlicher Darstellungsweise*: P. Wendland, Das Gewand der Eitelkeit, Hermes 51 (1916), 481—485. — S. zu den Literaturformen der Popularphilosophie auch Christ-Schmid, Gesch. d. griech. Liter. II⁵ S. 38 ff. — **S. 41*** nach Z. 15 v. o. füge man ein: *e. Papyrusfunde philosophischer Werke*: A. Körte, Neue Jahrb. f. d. klass. Altert. usw. 39 (1917), 281 ff. W. Schubart, Einführung in die Papyruskunde, Berlin 1918, S. 472 ff. — Z. 20 v. u.: Th. Bergk, Fünf Abhandlungen z. Gesch. d. griech. Philosophie u. Astronomie, Leipz. 1883. — **S. 43*** Z. 20 v. o.: A. Chiappelli, L'Oriente e le origini della filosofia greca, Atene e Roma 17, 263 ff. und Arch. f. Gesch. d. Philos. 28 (1915), 199 ff. C. Fries, Arch. f. Gesch. d. Philos. 28 (1915), 162 ff. — Z. 27 v. u.: O. Rossbach, Hesiods Weltbild und zu seinen neuen Bruchstücken, Berl. philol. Wochenschr. 1917, 1501 ff. — Z. 25 v. u. s. Nachtrag zu S. 32. — **S. 46*** (§ 10): Beziehungen

der pseudohippokratischen Schriften *περὶ ἀέρων ὑδάτων τόπων, περὶ ἱρῆς νούσου, περὶ φυσῶν, περὶ σαρκῶν* zu vorsokratischen Philosophen behandelt F. Willerding, Studia Hippocratica, Gott. 1914, Diss. Zu *περὶ διαίτης* s. S. 50*. — (§ 11): Die ionische Kosmologie wird mehrfach berührt von Erw. Pfeiffer, Stud. z. antiken Sternglauben (*Στοιχεῖα* Heft 2), Leipz. Berlin 1916. — (§ 12): Wolf Aly, Ionische Wissenschaft in Ägypten, Rhein. Mus. 70 (1915), 479 f. — **S. 47***: Jos. Dörfler, Über den Ursprung der Naturphilosophie Anaximanders, Wiener Studien 38 (1916), 189 ff. — Fr. Drtina, Eine Studie über die Philosophie des Anaximandros, Festschr. f. Jos. Král, Prag 1913, S. 1—11 (böhmisch). — Z. 9 v. u. (E. Krause): III. Teil, Auszug a. d. Janus (Archives internationales pour l'histoire de la médecine et la géographie médicale), Leiden 1914, IV. und V. Teil, Auszug a. d. Janus 1915 (s. d. Besprechung v. Fr. Lortzing, Berl. philol. Wochenschr. 1916, 1017 ff.). — **S. 48*** (Schrift v. d. Siebenzahl): s. auch Erw. Pfeiffer, Berl. philol. Wochenschr. 1914, 1413 ff. — **S. 50*** Z. 13 v. o. f. h.: Derselbe, Das heraklitische Wirklichkeitsproblem und seine Umdeutung bei Sextus, Wien 1914, Pr. Derselbe, Die Bedeutung des Berichtes bei Sextus für die Heraklitforschung, Wiener Studien 39 (1917), 234 ff. Derselbe, Ein Beitrag zum heraklitisch-parmenideischen Erkenntnisproblem, Arch. f. Gesch. d. Philos. 31 (1918), 63 ff. 125 ff. — Guil. Vollgraff, De duobus Heracliti fragmentis, Mnemos. N. S. 44 (1916), 423—427; 45 (1917), 166—180. — Ad. Dyroff, Zu Herakleitos, Berl. philol. Wochenschr. 1917, 1211—1216. — Ernst Howald, Heraklit und seine antiken Beurteiler, Neue Jahrb. f. d. klass. Altert. usw. 41 (1918), 81—92. — **S. 51***: Zur äußeren Geschichte des Pythagoreismus A. Rostagni, Pitagora e i Pitagorei in Timeo, Atti d. R. Accad. delle scienze d. Torino vol. 49 (1913/4), p. 373 ff. 554 ff. U. Kahrstedt, Hermes 53 (1918), 180 ff. — **S. 53*** Z. 22 v. o.: B. Elbern, Die pythagoreischen Erziehungs- und Lebensvorschriften im Verhältnis zu ägyptischen Sitten und Ideen, Fulda 1916, Bonner Diss. — Fortwirkung pythagoreischer Zahlenspekulation (Bedeutung der Siebenzahl): O. Weinreich, Triskaidekadische Studien (Religionsgesch. Vers. u. Vorarb. Bd. 16 H. 1), Gießen 1916, S. 95 ff. — Eva Sachs, s. Nachtr. zu S. 100*. — **S. 55***: Dav. Einhorn, Xenophanes. Ein Beitrag z. Kritik d. Grundlagen d. bisherigen Philosophiegeschichte. Wien u. Leipz. 1917 (vgl. dazu H. F. Müller, Berl. philol. Wochenschr. 1917, 1545 ff.). Derselbe, Zeit- u. Streitfragen der modernen Xenophanesforschung. Arch. f. Gesch. d. Philos. 31 (1918), 212 ff. — **S. 56*** Z. 13 v. o.: K. Reinhardt, Parmenides und d. Gesch. d. griech. Philosophie, Bonn 1916. — W. Kranz, Über Aufbau und Bedeutung des Parmenideischen Gedichtes, Sitz. d. Berl. Akad. 1916, 1158—1176. — Hoffmann, Untersuchungen zu Parmenides, Sokrates 4 (1916), 621 (Referat). — Zum Weltbild des Parmenides: E. Pfeiffer, Stud. z. ant. Sternglauben, S. 117 ff. — **S. 56*** (Zenon): M. Schneidewin, Von griech. Trugschlüssen, Sokrates 4 (1916), 193—196. J. Hart, Von den griech. Trugschlüssen, ebenda 342—345. — **S. 57***: R. B. English, Empedoclean Psychology, Transact. and Proceed. of the Amer. Philol. Assoc., Bd. 45 (1914) S. XVI (Auszug). — **S. 58***: Fel. Löwy-Cleve, Die Philosophie des Anaxagoras, Wien 1917. Vgl. dazu H. F. Müller, Berl. philol. Wochenschr. 1917, 1513 ff. A. E. Taylor, On the date of the trial of Anaxagoras, Class. Quarterly 11, 81 ff. — W. Capelle, Anaxagoras, Neue Jahrb. f. d. klass. Altert. usw. 43 (1919), 81—102, 169—198. — **S. 60*** (Demokrit [Briefroman]): H. Diels, Hippokratische Forschungen V: Eine neue Fassung des XIX. Hippokratesbriefes, Hermes 53 (1918), 57—87. — R. Eisler, Babylon. Astrologenausdrücke bei Demokrit, Arch. f. Gesch. d. Philos. 31 (1918), 52—54. — Derselbe, Zu D.s Wanderjahren, ebenda 187 ff. — U. v. Wilamowitz-Moellendorff, Hermes 54 (1919), 49. — **S. 61***: C. P. Gunning, De sophistis Graeciae praeceptoribus, Amsterdam 1915, Diss. H. Raeder (Was ist ein Sophist?), Kort Udsigt over det philologisk-historiske Samfunds Virksomhed, Oktober 1914 bis Oktober 1916, Kopenhagen 1918. Vgl. Berl. philol. Wochenschr. 1918, 1082 f. — H. v. Arnim s. Nachtr. z. S. 65* Z. 7 v. o. — **S. 63*** (Hippias): W. Zilles, Hippias aus Elis, Hermes 53 (1918), 45—56. — **S. 65*** Z. 7 v. o. (Antiphon): H. Diels, Ein antikes System des Naturrechts, Internat. Monatsschr. f. Wissensch., Kunst u. Technik 11 (1916), 81—102. — H. v. Arnim, Gerechtigkeit und Nutzen in der griech. Aufklärungsphilosophie, Frankf. a. M. 1916, Univ.-Rede. — Z. 2 v. u. (Herodot und die Sophistik): H. Diels, Hermes 22 (1887), 424. — E. Norden, Kunstprosa S. 27 f. — **S. 66*** oben (*Euripides* und die Sophistik): E. Norden, Kunstprosa S. 28 f. — (*Thukydides*): Fr. Rittel-

meyer, Thukydides und die Sophistik, Borna-Leipz. 1915, Diss. v. Erlangen. — S. 66* ff. (Sokratesliteratur): Hoffmann, Der aristophanische Sokrates, Sokrates 4 (1916), 620 (Referat). — P. Hensel, Sokrates, ebenda 5 (1917), 407. — Fr. Vogel, Aus den Lehrjahren des Sokrates, ebenda 6 (1918), 10 ff. — P. K. Bizukides, *Ἡ δίκη τοῦ Σωκράτους*, Berlin 1918. — Ruppersberg, Der Tod des Sokrates in juristischer Beurteilung, Das human. Gymn. 29 (1918), 20–22 (gegen Jos. Kohler im „Tag" 1917 Nr. 156). — H. Raeder, Das sokratische Evangelium, Nord. Tidskr. f. Filol. 4. R. VII 1, 1 ff. — Jul. Stenzel, Zur Logik des Sokrates, 95. Jahresber. d. Schles. Ges. f. vaterl. Cultur, Bresl. 1917. — H. Otter, De soliloquiis quae in litteris Graecorum et Romanorum occurrunt observationes, Marburg 1914, Diss. (hier über das sokratische Daimonion). — W. Nestle, Friedr. Nietzsche u. d. griech. Philosophie, Neue Jahrb. f. d. klass. Altert. usw. 29 (1912), 563 ff. — Heinr. Hasse, Das Problem des Sokrates bei Friedr. Nietzsche, Leipz. 1918 (dazu W. Nestle, Berl. philol. Wochenschr. 1918, 1057 ff.). — S. 72* Z. 25 v. u.: W. Gemoll, Wochenschr. f. klass. Philol. 1917, 964 (zum Oikonomikos). — W. Bannier, Rhein. Mus. 72 (1918), 227 (Memor. 2, 1, 30 f.). A. W. Persson, Zur Textgeschichte Xenophons, Lund 1915, Diss. (hier S. 16 bis 51 über die Xenophonpapyri). — (Berücksichtigung Xenophons bei Späteren): W. Schmid, Rhein. Mus. 72 (1918), 243. W. Gemoll, Hermes 53 (1918), 105 bis 107 (Xenophon bei Clemens Alexandr.). Über Xenophonzitate bei Späteren handelt A. W. Persson, Zur Textgesch. X.s (s. oben) S. 52–158. — W. Gemoll, X. und d. Sapientia Salomonis, Wochenschr. f. klass. Philol. 1918, 573 f. (gegen Benutzung X.s). — S. 76*: Natorp, Artikel Aristippos 8 bei Pauly-Wissowa. — S. 77*: U. v. Wilamowitz-Moellendorff, Platon. I. Bd.: Leben u. Werke, II. Bd.: Beilagen u. Textkritik, Berl. 1919. — (Antike Berichte über Platons Leben): E. Howald, Philol. 74 (1917), 126 ff. — S. 78*: K. Hubert, s. Nachtrag zu S. 28*. — S. 80* Z. 12 v. o.: K. Kalbfleisch (Galen zu platonischen Schriften, besonders der Politeia), Festschrift für Gomperz (Wien 1902) S. 96 f. — S. 81* Z. 10 v. u.: H. Schöne, Platons unvollendete Tetralogien, Berlin 1900. — S. 83* oben: H. D. Verdam, De ordine quo Platonis dialogi inter se succedunt, Mnemos. 44 (1916), 255–294. — S. 86*: Jul. Stenzel, Literarische Form und philosophischer Gehalt des platonischen Dialogs, Jahresber. d. Schlesischen Gesellsch. für vaterländische Cultur 1916. — W. Saupe, Die Anfangsstadien der griech. Kunstprosa in der Beurteilung Platons, Weida i. Thür. 1916, Leipz. Diss. — S. 87*: H. Kruse, Fremde Zusätze in Platons Apologie, Sokrates 3 (1915), Anh. (Jahresber.), 299 bis 311. — F. Lillge, Ein rhetorisches Schema in Platons Kriton, Sokrates 4 (1916), 331–338. — J. Berlage, Crito p. 44 a, Mnem. N. S. 45 (1917), 338. — S. 88* Z. 16 v. o. füge hinzu: Der Vortrag liegt in erweiterter Ausführung jetzt vor: A. Gercke, Eine Niederlage des Sokrates, Neue Jahrb. 41 (1918), 145–191. — H. Pestalozzi, Zur Auffassung von Pl.s Protagoras, Zürich 1913, Diss. — S. auch Busse, Sokrates 5 (1917), 536. — (Laches, Definition der *ἀνδρεία*): A. Kornitzer, Zeitschr. f. d. österr. Gymn. 66 (1915), 937 f. — (Charmides): H. Rick, Der Dialog Charmides, Arch. f. Gesch. d. Philosophie 29 (1916), 211 bis 234. — S. 89* (Lysis): M. Pohlenz, Gött. gel. Anz. 1916, 252 ff. H. v. Arnim, Rhein. Mus. 71 (1916), 364 ff. M. Pohlenz, Nachr. d. Ges. d. Wiss. z. Gött., philol.-hist. Kl., 1917, 560 ff. — H. Mutschmann, Zur Datierung d. platon. Lysis, Wochenschr. f. klass. Philol. 1918, 428–431. — (Gorgias): P. Wendland, Das Gewand der Eitelkeit, Hermes 51 (1916), 481 ff. (zum Schlußmythos). — H. Mutschmann, Die älteste Definition der Rhetorik, Hermes 53 (1918), 440 ff. (zu Gorg. 453 a). — S. 90* (Menon): U. v. Wilamowitz-Moellendorff, Sitz. d. Berl. Akad. 1916, 1157. P. Cauer, Pl.s Menon und sein Verhältnis zu Protagoras und Gorgias, Rhein. Mus. 72 (1918), 284–306. E. Metzger, Die mathematische Stelle in Pl.s Menon, Sokrates 7 (1919), Anhang S. 10 ff. — (Menexenos): Ern. Pflugmacher, Locorum communium specimen, Greifswald 1909, Diss. K. Hude, Les oraisons funèbres de Lysias et de Platon. Det Kgl. Danske Videnskabernes Selskab. Historisk-filologiske Meddelelser, I 4, Kopenhagen 1917. — S. 91* (Kratylos): Ad. Steiner, Die Etymologien in Pl.s Kratylos, Arch. f. Gesch. d. Philos. 29 (1916), 109–132. — S. 92* (Symposion): H. Weil, Journ. d. sav. N. S. (1908), 308. — S. 94* Z. 2 v. u.: Hirmers Arbeit ist in den Jahrbb. f. klass. Philol. Suppl. 23 (1897), 579–678 und als Diss. München 1898 erschienen. — S. 95* (Politeia): A. S. Ferguson, Marriage Regulations in the Republic (zu Buch 5), Classical Quarterly 10 (1916), 177 ff. —

H. Holten-Bechtolsheim, (Zu Platons Staat,) Nordisk Tidskrift for Filologi 4. R. VI 1, 21 ff. — J. L. V. Hartman, Ad. Pl. Remp., Mnem. N. S. 45 (1917), 383—416; 46 (1918), 38—52. — G(uil.) V(ollgraff), Ad Platon. de rep. p. 421 c, Mnem. 46 (1918), 171. S. auch Groag, Nachtrag zu S. 96*. — **S. 96*** f. (Phaidros): E. Groag, Zur Lehre vom Wesen der Seele in Pl.s Phaedrus und im X. Buche der Republik, Wiener Studien 37 (1915), 189—222. — G. W. Butterworth, Clement of Alexandria's Protrepticus and the Phaedrus of Plato, Class. Quarterly 10 (1916), 193 ff. — A. Schwind, Der Mythus in Pl.s Phaidros, Bayer. Blätt. f. d. Gymnasialschulw. 53 (1917), 25—34. — H. D. Verdam, Quo tempore Phaedrus Platonicus scriptus sit, Mnem. N. S. 46 (1918), 383—402. — Rich. Foerster, Pl.s Phaidros und Apuleius, Philolog. 75 (1919), 134—155. — **S. 97*** Z. 11 v. o.: Dazu Pohlenz, Gött. gel. Anz. 1916, 272 ff. — **S. 98*** (Theaitet): Sachs, Über die Komposition von Pl.s Theaetet, Sokrates 5 (1917), 531 f.; Zur Entstehung von Pl.s Theaetet, ebenda 535 f. (Referate). — J. H. Anderhub, Zur Erklärung von Pl.s Theait. p. 147 d, Wochenschr. f. klass. Philol. 1918, 598 f. — Draheim, Über die Abfassungszeit von Platons Theaetet, Sokrates 5 (1917), 534. — (Parmenides): M. Schneidewin, Ein Versuch über die Rätsel des platonischen Parmenides, Neue Jahrb. f. d. klass. Altert. usw. 37 (1916), 379—401. — **S. 99*** (Politikos): H. v. Arnim, Ein altgriech. Königsideal, Frankf. a. M. 1916, Univ.-Rede. K. Praechter, Plat. Politikos 311 b c, Hermes 52 (1917), 155 f. — **S. 100*** (Timaios): Eva Sachs, Die fünf platonischen Körper. Zur Geschichte der Mathematik und der Elementenlehre Platons und der Pythagoreer (Philolog. Unters. herausg. von A. Kiessling und U. v. Wilamowitz-Moellendorff, 24. Heft), Berlin 1917. *Nachwirkungen des Timaios:* s. Grundr. II[10] Register unter Platon. Cl. Baeumker, Der Platonismus im Mittelalter, München 1916, Akad. Festrede, S. 8 ff. — Lackeit, s. oben S. 236* Nachtrag zu S. 35*. — O. Weinreich, Aion in Eleusis, Arch. f. Religionswiss. 19 (1919), 174—190. — **S. 103*** oben: J. J. Hartman, De Platonis qui dicitur priore Alcibiade, Mnem. N. S. 44 (1916), 163—176. — **S. 104*** (Axiochos): Zur Arbeit Meisters vgl. Rob. Philippson, Deutsche Lit.-Ztg. 1917, 376—380. — **S. 105*** (Beiträge zu verschiedenen Schriften): G. B. Hussey, Archeological notes on Plato, Amer. journ. of arch. 1900, 176 (zu Symp. 190 d, Politeia 450 b, Phaidros 264 c). W. Nestle (zu Protag. 340 d und Phaidros 230 a), Berl. philol. Wochenschr. 1916, 415 f. — **S. 106***: W. M. Frankl, Dialog: Platon oder Über die ersten Dinge z. Einf. in die Methode des Platonismus, Arch. f. Gesch. d. Philos. 30 (1917), 78—84. — **S. 106*** ff. *(Beziehungen zwischen Platon und anderen Schriftstellern)*: M. Pohlenz, Platon u. Demokrit, Hermes 53 (1918), 418 ff. — V. Costanzi, Una probabile concordanza tra Tucidide e Platone, Riv. di filol. 32 (1904), 225—230. — M. Pohlenz, Aus Pl.s Werdezeit S. 238 ff. (Plat. u. Thukydides). — M. Pieper, Pl. u. Thukydides, Sokrates 4 (1916), 617 (Referat). — H. D. Verdam, Quo ordine Isocratis Busiris, Adversus sophistas, Helena orationes inter se succedant et quid Plato ad eas responderit, Mnemos. N. S. 44 (1916), 373 ff. Derselbe, Quid Pl. responderit ad Polycratis orationem in Socratem, Mnemos. N. S. 45 (1917), 189 bis 204 (findet die Antwort nicht im Gorgias, sondern im Hipp. min., Ion, in der Apologie, im Kriton, Menexenos und Euthyphron). — K. Urban, Über die Erwähnungen der Philosophie des Antisthenes in den platonischen Schriften, Königsberg 1882, Pr. — Eberh. Richtsteig, Libanius qua ratione Platonis operibus usus sit, Lignitziae 1918, Breslauer Diss. — Leo Bayer, Isidors von Pelusium klassische Bildung, in: Forschungen z. christl. Literatur- u. Dogmengesch., hrsg. von A. Ehrhard und J. P. Kirsch, XIII 2. Paderborn 1915 (s. dazu K. Fuhr, Berl. philol. Wochenschr. 1916, 1168 f.). — Cl. Baeumker, Der Platonismus im Mittelalter, München 1916, Akad. Festrede (hier S. 35 Anm. 16 frühere Literatur). Derselbe, Mittelalterl. u. Renaissanceplatonismus, in: Beiträge zur Gesch. der Renaissance u. Reformation, Jos. Schlecht gewidmet, München u. Freising 1917. — J. H. Hanford, A Platonic passage in Shakespeare's Troilus and Cressida, Studies in Philology, Chapel Hill, Univers. of North Carolina XIII 2. — P. Deussen, Vedânta, Platon und Kant, Wien 1917. — Fr. Boll, Goethe und Platon über die Tragödie, Berl. philol. Wochenschr. 1916, 1380 f. — Zu Pl.s Bedeutung f. d. Gegenwart s. auch H. F. Müller, Pl. u. d. philos. Propädeutik, Sokrates 1 (1913), 65—82. — **S. 108* ff.**: Fr. Bamler, Das Irrationale bei Platon, Gotha 1916, Diss. von Erlangen. — **S. 111*** (Platons Logik): Lutosławski s. oben S. 84* Z. 6 f. v. o. — Heinr. Maier, Die Syllogistik d. Aristoteles II 2 S. 23 ff. — Const. Ritter, Ein Kapitel aus der platonischen Logik: die Wortbezeichnung,

Wochenschr. f. klass. Philol. 1916, 1187—1195. Derselbe, Platons Logik, Philol. 75 (1919), 1—67. — Jul. Stenzel, Studien z. Entwickl. d. platon. Dialektik von Sokrates zu Aristoteles. Arete und Diairesis. Mit einem Anhang: Literar. Form u. philosoph. Gehalt des platon. Dialogs. Breslau 1917. — **S. 112*** oben: Const. Ritter, Pl.s Gedanken über Gott u. d. Verhältnis der Welt u. des Menschen z. ihm, Arch. f. Religionsw. 19 (1919), 233—272. — **S. 112* ff.**: Eva Sachs, Die fünf platon. Körper (s. Nachtr. zu S. 100*). — Zu den Beziehungen zwischen Platon und der Medizin M. Pohlenz, Hermes 53 (1918), 405 ff. — O. Wichmann, Pl.s Lehre von Instinkt und Genie, Berlin 1917 (Kantstudien, Erg.-H. 40). — **S. 113***: K. Epp, Zur Erkenntnis des *ἄλογον* in der Seele bei Pl., Basel 1913, Diss. — **S. 117***: W. Schink, Platon und die Frauenbewegung, Sokrates 3 (1915), 432—444. — **S. 119*** unten: S. J. Warren, Chion, Coberus et Cobetus in: Sertum Nabericum, Leiden 1908, S. 457—460. — **S. 121***: M. Grabmann, Forschungen über die latein. Aristotelesübersetzungen des XIII. Jahrhunderts, Münster i. W. 1916 (Beitr. z. Gesch. d. Philos. d. Mittelalters, hrsg. von Cl. Baeumker Bd. 17 Heft 5—6). — **S. 122*** Z. 23 v. u.: Val. Rose, De Aristotelis librorum ordine et auctoritate, Berol. 1854. — H. Diels, Über die exoterischen Reden d. Aristot., Sitz. d. Berl. Akad. 1883, 477—494 (s. oben Text S. 375). — In die Fragen der Komposition der Lehrschriften und der Gesch. d. aristot. Corpus greifen überall ein W. W. Jaegers Studien z. Entst. d. Metaph. (s. oben Text S. 373 ff.). — **S. 123*** (Metaphysik): Vgl. die Besprechung früherer Arbeiten bei W. W. Jaeger, Stud. z. Entsteh. d. Metaph. S. 3 ff. (s. oben Text S. 373). — W. Jaeger, Emendationen z. aristot. Metaph. *Α—Δ*, Hermes 52 (1917), 481 bis 519. — **S. 125*** (De mirab. ausc.): A. Brinkmann, Ps.-Arist. *θαυμ. ἀκουσμ.* 137, 844 a 35 ff., Rhein. Mus. 71 (1916), 159 f. — U. v. Wilamowitz-Moellendorff, Hermes 54 (1919), 68 f. (zu c. 49). — **S. 127***: R. Meister, Zu Aristot. Polit. 1288 a 13, Wiener Studien 37 (1915), 368—371. — J. Mesk, Die Buchfolge in der aristotelischen Politik, Wiener Studien 38 (1916), 250-269. — Ad. Busse, Zu Aristoteles' „Politik", Wochenschr. f. klass. Philol. 1916, 834 bis 838. — (Ökonomik): E. v. Stern, Zur Wertung der pseudo-aristotelischen zweiten Ökonomik, Hermes 51 (1916), 422—440. — **S. 128*** (Rhetorik an Alexander): P. Wendland, Zu Anaximenes Rhetorik, Hermes 51 (1916), 486-490. — **S. 129*** (Poetik): A. Gercke, Aristoteles' Poetik (seit Vahlens Bearbeitung), Deutsche Literaturztg. 1915, 797—805. — **S. 130*** Z. 15 v. o. (Peplos): W. Bannier, Rhein. Mus. 72 (1918), 234 (zu Arist. fragm. ed. Rose S. 402, Anthol. ed. Hiller-Crusius[4] S. 369). — **S. 131***: Bas. Michael, Zu Aristoteles, Wochenschr. f. klass. Philol. 1916, 859—861; 1917, 702 f. (textkritisch zu Stellen der Magn. Moral. und der Metaph.). — M. Wallies, Aristotelea, Berl. philol. Wochenschr. 1917, 1605—1607 (zu den von Bas. Michael behandelten Stellen). — **S. 132***: L. Radermacher, Ein Nachhall des Aristoteles in römischer Kaiserzeit, Wiener Studien 38 (1916), 72—80. — A. Schneider, Die abendländische Spekulation des 12. Jahrhunderts in ihrem Verhältnis zur aristotelischen und jüdisch-arabischen Philosophie, Münster i. W. 1915 (Beitr. z. Gesch. d. Philos. d. Mittelalt., hrsg. v. Cl. Baeumker Bd. 17 Heft 4). — **S. 134*** (§ 48): J. Geyser, Die Erkenntnistheorie des Aristoteles, Münster i. W. 1917. — **S. 135*** (Entelechie): H. Diels, Zeitschr. f. vergl. Sprachforsch. 47 (1916), 200 ff. — **S. 136*** (Schluß von § 49) f. h.: Derselbe, Die Gottesidee bei Arist. auf ihren religiösen Charakter untersucht, Köln 1915. — **S. 142***: R. Meister, Aristoteles als ethischer Beurteiler des Krieges, Neue Jahrb. f. d. klass. Altert. usw. 36 (1915), 481—494. — **S. 145***: Fr. Boll, Goethe und die tragische Katharsis, Berl. philol. Wochenschr. 1916, 886—888. — Z. 7 v. o. (hinter „1912") f. h.: dagegen H. Fischl, Kennt Aristoteles die sogenannte tragische Katharsis? Zeitschr. f. d. österr. Gymn. 67 (1916), 504—508. — Z. 8 v. o.: H. Otte, Zur *κάθαρσις παθημάτων*, Zeitschr. f. d. österr. Gymn. 68 (1917), 145 ff. — J. Mesk, Wo hat Aristoteles den Ausdruck Katharsis erklärt? Wiener Studien 39 (1917), 1 ff. — A. H. R. Fairchild, Aristotle's Doctrine of Katharsis, Class. Journ. 12, 44 ff. — Ad. Dyroff, Über d. aristotelische Katharsis, Berl. philol. Wochenschr. 1918, 615-624; 634-644. J. J. Hartman, *Κάθαρσις τῶν παθημάτων*, Mnem. 46 (1918), 271-280. — Pfaff, Die *Κάθαρσις* auf Grund der syrisch-arabischen Übersetzung, Sokrates 6 (1918), 361 f. (Referat). — Die aristotelische Katharsisfrage berührt auch E. Howald, Eine vorplatonische Kunsttheorie, Hermes 54 (1919), 187—207. — E. Tièche, Der Dithyrambos in der aristotelischen Kunstlehre, Bern 1916 (Neujahrsbl. d. Liter. Ges. in Bern auf d. Jahr 1917). — **S. 147*** (Theophrast):

R. Wagner, „Der dumme Kerl“ nach Theophrasts Charakteren, Wochenschr. f. klass. Philol. 1918, 85—94. — (Aristoxenos): A. Brinkmann, Rhein. Mus. 71 (1916), 288 (zu Ῥυθμικὰ στοιχεῖα S. 276 Mor.). — R. Pfeiffer, Zu Übersetzungen der theophrastischen Charaktere, Bayer. Blätt. f. d. Gymnasialschulw. 54 (1918), 122 ff. — **S. 148*** (§ 54 a): Hans Meyer, Gesch. d. Lehre von d. Keimkräften von d. Stoa bis zum Ausgang d. Patristik, Bonn 1914. — Gnomische Poesie der hellenistischen Zeit: G. A. Gerhard, Phoinix v. Kolophon S. 228 ff. Derselbe, Sitz. d. Heidelb. Akad. 1912 Abhandl. 13, Wiener Studien 38 (1916), 35 ff. — O. Hense, Rhein. Mus. 72 (1918), 14 ff. — H. W. Litchfield, National exempla virtutis in Roman literature, Harvard studies in Class. Philol. vol. 25 (Verhältnis der Epikureer [Lucrez] zu Patriotismus und Kosmopolitismus u. ä.). — R. Hirzel, Philosophie im Zeitalter des Augustus, bei Gardthausen, Augustus u. seine Zeit I 3 S. 1296—1317. — L. Friedländer, Darstell. aus der Sittengesch. Roms IV⁸ S. 283 ff. — P. Tannery, Sur la période finale de la philosophie grecque, Rev. philos. 42 (1896), 266—287. — H. Leisegang, Der heilige Geist. Das Wesen und Werden der mystisch-intuitiven Erkenntnis in der Philosophie und Religion der Griechen. I. Bd. I. Teil: Die vorchristlichen Anschauungen und Lehren vom πνεῦμα und der mystisch-intuitiven Erkenntnis. Leipzig, Berlin 1919. — **S. 151*** (Antipatros von Tarsos): M. Wellmann, Hermes 52 (1917), 133 ff. — **S. 152***: Unter den stoisch Beeinflußten wäre noch besonders der Grammatiker und Lehrer Ciceros L. Aelius Stilo zu nennen. Über ihn G. Goetz, Artikel Aelius 144 bei Pauly-Wissowa. — **S. 153*** (§ 57): H. Meyer, Gesch. d. Lehre von den Keimkräften, s. Nachtr. zu S. 148*. — Zur stoischen Tierpsychologie M. Wellmann, Hermes 52 (1917), 130 ff. — **S. 154*** (§ 58): Ans. Frey, Das Problem der Menschenliebe (φιλανθρωπία) in der älteren Stoa, Heiligenstadt (Eichsfeld) 1908, Pr. von Münnerstadt. — (Diatribe): O. Halbauer, De diatribis Epicteti, Lips. 1911, Diss. (abweichend von der gewöhnlichen Ansicht über Wesen und Begriff der Diatribe). — Th. Sinko [Über die sogen. kynisch-stoische Diatribe], Eos 21 (1916), 21—63 (polnisch, Referat Wochenschr. f. klass. Philol. 1917, 791—793). — **S. 156*** *(Hedonischer Kynismus):* s. auch F. Dümmler, Akademika S. 172 f. 208. 282. — **S. 157*** Z. 6 v. o. f. h.: *Asterios von Amasea*: Ad. Bretz (s. S. 231* unten) S. 50 ff. u. ö. — (§ 60): Wilh. Nestle, Bemerkungen zu Epikuros, Berl. philol. Wochenschr. 1917, 1089—1094. — **S. 159***: J. Vahlen, Über d. Proömium des Lucretius, Monatsber. d. Berl. Akad. 1877, 479—499. — **S. 162***: W. A. Merrill, Proposed Emendations of Lucretius, Univers. of California Public. in Classic. Philol. II No. 12. 255. 256, Berkeley 1914. Derselbe, Criticism of the Text of Lucretius with Suggestions for its Improvement, ebenda III No. 1. 2, Berkeley 1916. — H. Diels, Lukrezstudien I, Sitz. d. Berl. Akad. 1918, 912—939. — J. Mussehl, Über eine Aporie in der Lehre von den Aggregatzuständen bei Lukrez (II 444—477), Hermes 53 (1918), 197 ff. — Zu Lucret. 5, 28 ff. W. Bannier, Rhein. Mus. 72 (1918), 234 ff. — **S. 164*** (§ 62): Rob. Philippson, Zur epikureischen Götterlehre, Hermes 51 (1916), 568—608; 53 (1918), 358—395. — **S. 166*** Z. 8 v. o.: G. Paleikat, Die Quellen der akademischen Skepsis (Abhandl. z. Gesch. d. Skeptizismus, hrsg. v. A. Goedeckemeyer, Heft 2), Leipz. 1916, Königsb. Diss. — Z. 23 v. o. (Arideikes): F. Hiller v. Gärtringen, Hermes 54 (1919), 106 f. — **S. 168*** Z. 7 v. o. (Nachwirkungen Varros): R. Reeh, De Varrone et Suetonio quaestiones Ausonianae, Halle a. S. 1916, Diss. — **S. 169*** Z. 24 v. u. (zur Dissert. v. H. Uri): R. Philippson, Berl. philol. Wochenschr. 1916, 103 ff. — **S. 171*** (Tusc. disp. 3, 34, 81. 83; 5, 32, 89 ff.): R. Philippson, Berl. philol. Wochenschr. 1917, 503. — **S. 172*** oben: Th. Birt, Kritische Bemerkungen zu Cicero De deor. nat. Buch 1, Berl. philol. Wochenschr. 1918, 545 bis 552; 569—576. — **S. 173*** (Cic. de div.): E. Norden, Vergils Aeneis Buch VI² S. 41 f. — **S. 174*** (De officiis): R. Philippson (zu 1, 83), Berl. philol. Wochenschr. 1917, 127 f. — (Consolatio): Jacob van Wageningen, De Ciceronis libro consolationis, Groningen 1916; dazu R. Philippson, Berl. philol. Wochenschr. 1917, 496 ff. — (Hortensius): Stangl, Berl. philol. Wochenschr. 1915, 392. — **S. 175*** (Cic. de invent.): R. Philippson, Berl. philol. Wochenschr. 1918, 630 f. — (Cic. de part. orat.): Chr. Jensen, Abh. d. Berl. Akad. Jahrg. 1918 phil.-hist. Kl. No. 14 (Berl. 1919), S. 46 f. — **S. 177***: W. Kroll, Poseidonios' Ästhetik, Sokrates 6 (1918), 96—98. — H. Mutschmann, Poseidonios' Ästhetik, Sokrates 6 (1918), 318 f. — G. Rudberg, Forschungen zu Poseidonios, Upps., Leipz. 1918. — **S. 178*** *(Varro):* Vermittlung poseidon. Zahlenlehre

an Spätere (Gellius, Macrobius, Martianus Capella, Censorinus, Augustinus, Favonius Eulogius u. a.): Schmekel, Philos. d. mittl. Stoa S. 409 ff., Fries u. Praechter s. S. 180* unter Adrastos. *(Strabon):* Ferd. Strenger, Strabos Erdkunde von Libyen (Quellen u. Forsch. z. alten Gesch. u. Geogr. hrsg. von W. Sieglin, Heft 28), Berlin 1913 (vgl. d. Besprechung von W. Capelle, Berl. philol. Wochenschr. 1917, 289 ff., 321 ff.). — R. Munz, Quellenkrit. Unters. z. Strabos Geogr. mit bes. Rücksicht auf die poseidonianische Sprachtheorie, Basel 1918, Diss. — **S. 179*** Z. 6 v. o. füge man ein: s. aber unten Text S. 673 f. — Nach Z. 21 v. o. f. h.: *Verfasser von Περὶ ὕψους*: Christ-Schmid, Gesch. d. griech. Lit. II⁵ S. 364. — H. Mutschmann, Tendenz, Aufbau u. Quellen d. Schrift v. Erhabenen, Berlin 1913, S. 69. Derselbe, Hermes 52 (1917), 161 (dagegen Kroll, Sokrates 6 [1918], 96 ff.). — Z. 9 v. u. *(Plinius):* H. Diels, Philodem über die Götter Buch 3 (s. oben S. 463) Erläuterungen S. 20. — Nach Z. 9 v. u. f. h.: *Silius Italicus:* M. Forstner, Silius Italicus und Poseidonios, Bayer. Blätter f. d. Gymnasialschulwesen 54 (1918), 79 ff. — **S. 180*** *(Tacitus):* Tacitus de Germania erklärt von A. Gudeman, Berlin 1916. G. Wissowa, Gött. gel. Anz. 1916, 658. — *(Ptolemaios):* F. Lammert, s. Nachtrag zu S. 202*. — *(Maximos von Tyros):* W. Capelle, Arch. f. Gesch. d. Philos. 20 (1907), 184, 47. — H. Mutschmann, Sokrates 5 (1917), 189. 191. 194, 1. 195. 196, 1. — *(Ailios Aristeides* — sog. Aristeidestechne): W. Schmid, Rhein. Mus. 72 (1918), 249. — *(Tertullian):* E. Norden, Vergils Aeneis Buch VI² S. 41 ff. — Nach Z. 11 v. u. f. h.: *Porphyrios:* K. Gronau, Berl. philol. Wochenschr. 1915, 143. — Z. 3 v. u. füge man zu *Basileios* hinzu: und *Gregor von Nyssa*, Z. 1 v. u.: K. Gronau, Berl. philol. Wochenschr. 1915, 131 ff. Nach Z. 1 v. u. füge man hinzu: *Macrobius:* W. W. Jaeger, Nemesios S. 94 f. 135. M. Schedler (s. unten S. 230* Z. 8 v. o.) S. 23. 101 u. ö. — **S. 181*** Z. 19 v. o.: W. Kroll, Die religionsgeschichtliche Bedeutung des Poseidonios, Neue Jahrb. f. d. klass. Altert. usw. 39 (1917), 145—157. — Z. 29 v. u.: Poseid. Auffassung der Naturvorgänge unter dem Gesichtspunkte der Theodizee: W. Capelle, Arch. f. Gesch. d. Philos. 20 (1907), 182 ff. — **S. 182*** (Satyros): H. Gerstinger, Satyros' βίος Εὐριπίδου, Wiener Studien 38 (1916), 54—71. — (Demetrios von Byzanz): Chr. Jensen, Abhandl. der Berliner Akademie Jahrgang 1918, phil.-hist. Kl. No. 14 (Berlin 1919), S. 9 Anm. 3. — **S. 183*** (Cato): A. Barriera, Sull' autore e sul titolo dei Disticha Catonis, Riv. d'Italia 14 (1911), 909—925. S. auch M. Boas, Berl. philol. Wochenschr. 1919 S. 232 Anm. 3, S. 232 ff. und die dort verzeichneten früheren Arbeiten von Boas. — (Germanicus): W. Kroll, Art. Julius No. 138 bei Pauly-Wissowa-Kroll S. 458 ff. — **S. 185***: Jos. Meuer, Die Buchfolge in Senecas Nat. quaest., Rumburg i. Österr. 1911, Pr. — **S. 186***: J. G. Beringer, Moderne und antike Willensbildung; ein Beitrag z. Vergleich heutiger Willenspädagogik mit jener Senecas, Freising 1915, Pr. — J. J. Hartman, De ludo de morte Claudii, Mnemos. N. S. 44 (1916), 295—314. — J. van Wageningen, Seneca et Iuvenalis, Mnemos. N. S. 45 (1917), 417—429. — Kurt Deissner, Paulus und Seneca, Beitr. z. Förderung christl. Theologie, 21. Bd. 2. H., Gütersloh 1917. — **S. 187***: F. Muller J. fil., Ad Senecae naturales quaestiones observatiunculae, Mnemos. N. S. 45 (1917), 319—337. — H. Dessau, Über die Abfassungszeit einiger Schriften Senecas, Hermes 53 (1918), 188 ff. — H. Wagenvoort H. fil., Quaestiunculae Annaeanae, Mnemos. N. S. 44 (1916), 149—162; 46 (1918), 216—224. — J. Berlage, Ad Sen. epist. 27, Mnemos. N. S. 46 (1918), 327 f. — **S. 188*** Z. 3 v. o. f. h.: O. Rossbach, Art. Annaeus 17 bei Pauly-Wissowa, Z. 24 v. u. (Lucanus): F. Marx, Art. Annaeus 9 ebenda. — **S. 190*** (Epiktet): W. Scherer, Das Gleichnis, ein Bildungsmittel bei E., Bayer. Blätter f. d. Gymnasialschulw. 53 (1917), 204 ff. — S. Eitrem, Varia, Nord. Tidskr. for Filol. 4. R. VI 2, 81. — (Hierokles): M. Wellmann, Hermes 52 (1917), 130 ff. — **S. 192*** Z. 2 v. o. (Kebes): M. Boas, De Nederlandsche Cebes-Literatur, Tijdschr. voor Boek- en Bibliotheekwesen, 2. reeks VII (1918). — Z. 9 v. o.: *Autor περὶ ὕψους*: Mutschmann, Tendenz, Aufbau und Quellen der Schrift vom Erhabenen, Berlin 1913 (zusammenfassend S. 113). — Z. 16 v. o. *(Tacitus):* s. Nachtrag zu S. 180* und Gudeman in der Ausgabe des taciteischen Dialogus, 2. Aufl., Leipz. 1914. — **S. 193*** (§ 68): E. Ulrich, Die Bedeutung der stoischen Philosophie f. d. ältere christliche Lehrbildung, Karlsbad 1914, Pr. — (Dion Chrysost.): s. auch S. 223* Z. 1 v. o. — **S. 194*** Z. 1 v. o. füge man ein: Derselbe, La critica omerica presso Dione Crisost., Studi Falletti, Bologna 1916 (nach Berl. philol. Wochenschr. 1918, 1187). — (Demonax): s. auch Lukian unten S. 214*

(Jahresberichte) und S. 215* Z. 7 ff. v. u. — **S. 196*** Z. 9 v. u.: J. J. Hartman, De avondzon des heidendoms. Het leven en werken van den wijze van Chaeronea, Leiden 1910, 2. Aufl. 1915. Dazu M. Pohlenz, Gött. gel. Anz. 1918, 321—343. — **S. 197***: W. Capelle, Philol. 69 (1910), 264 ff. (zu Plut. Quaest. symp.). — Er. Klostermann, Späte Vergeltung. Aus d. Gesch. d. Theodizee. Schriften d. Wissensch. Gesellsch. Straßb., Heft 26 S. 1—45, Straßb. 1916 (zu de sera num. vind.). — Max Schuster, Untersuchungen z. Pl.s Dialog De sollertia animalium mit besonderer Berücksichtigung d. Lehrtätigkeit Pl.s, Augsburg 1917, Münchener Diss. — Bas. Michael, Zu Pl.s Moralia (Bernard. vol. III), Berl. philol. Wochenschr. 1917, 282—288, 313—315. — J. H. W. Strijd, Ad Plut. de ser. num. vind., Mnem. N. S. 45 (1917), 227. 229 f. — U. v. Wilamowitz-Moellendorff, Hermes 54 (1919), 71 f. — **S. 198*** Z. 13 v. u. f. h.: = Ges. Abhandl. I 327 ff. — **S. 199*** (Apuleius): s. R. Foerster, oben S. 239* Nachtr. zu S. 96*. — (Celsus): Zeller, Vortr. u. Abhandl. II 202 ff. — **S. 200***: H. Mutschmann, Das erste Auftreten des Maximus von Tyrus in Rom, Sokrates 5 (1917), 185—197. — **S. 202*** (Klaudios Ptolemaios): F. Lammert, Ptolem. *περὶ κριτηρίου καὶ ἡγεμονικοῦ* und die Stoa, Wiener Studien 39 (1917), 249 ff. Derselbe, Zu Ptolemaios, Berl. phil. Wochenschr. 1919, 332—336. — (Galenos): G. Helmreich, Handschriftliche Verbesserungen zu dem Hippokratesglossar des Galen, Sitz. d. Berl. Akad. 1916, 197—214. — H. Schöne, Zu Galens Schrift *Περὶ τοῦ παρ' Ἱπποκράτει κώματος*, Rhein. Mus. 71 (1916), 388 bis 405. — G. Helmreich, Kritische Bemerkungen zu Galen, Bayer. Blätter f. d. Gymnasialschulw. 53 (1917), 276—294. Derselbe, Zu Galen, Philol. 75 (1919), 77—94. — Aem. Issel, Quaestiones Sextinae et Galenianae, Marp. Chatt. 1917, Diss. — (Ps.-Galen): E. Wenkebach, Ps.-galenische Kommentare z. d. Epidemien d. Hippokrates, Abh. d. Berl. Akad. phil.-hist. Kl. No. 1, Berl. 1917. — **S. 205*** (Apollonios von Tyana): Ed. Meyer s. oben S. 583 Anm. 2. — (Philostratos; *Ἄγνωστος θεός*): Ad. Harnack, Texte u. Unters. z. Gesch. d. altchristl. Lit. 3. R. IX 1 S. 1 ff. — P. Corssen, Zeitschr. f. neutest. Wissensch. 14 (1913), 309 ff. — Ed. Meyer, Hermes 52 (1917), 400. — W. Schmid, Wochenschr. f. klass. Philol. 1918, 256 ff. — W. Bannier, Rhein. Mus. 72 (1918), 231 ff. — (Numenios): Fr. Thedinga, Plotin oder Num., Hermes 52 (1917) 592—612. — **S. 206*** (Pythagoras): s. auch S. 53* Z. 1 v. o. — (Hermes Trismegistos): C. F. Georg Heinrici, Die Hermes-Mystik und d. Neue Testament; hrsg. von E. v. Dobschütz, Leipz. 1918 (Arbeiten z. Religionsgesch. d. Urchristentums 1. Bd. 1. Heft). — **S. 207*** zu § 73 (Sotion): P. Rabbow, Antike Schriften über Seelenheilung u. Seelenleitung S. 82 f. 94 f. 97 ff. — Z. 24 v. u. f. h.: 3. Aufl. 1878. — **S. 208*** Z. 25 v. o.: W. Gemoll, Nachtr. zu S. 72* (Weish. Salom.). — (Aristeas, Aristobulos): Jülicher, Artikel Aristeas No. 13 bei Pauly-Wissowa. — Gercke, Artikel Aristobulos No. 15 ebenda. — **S. 211*** (Philon): M. Wellmann, Hermes 52 (1917), 128 f. (Benutzung durch Ps.-Eustathios z. Hexaemeron). — A. Brinkmann, Rhein. Mus. 72 (1918), 319 f. (zu de aetern. m. 2, 4 VI S. 73, 7 ff. C.-W.). — U. v. Wilamowitz-Moellendorff, Hermes 54 (1919), 72 ff. — H. Leisegang, s. oben S. 241* Nachtrag zu S. 148*. — Zur Nachwirkung Philons s. Grundriß II[10] Register. Fenner, De Basilio Seleuc. (oben S. 107*) S. 30. — (Diogenes von Oinoanda): W. Nestle, Berl. philologische Wochenschrift 1917, 1093 f. (zu fr. 36. 63). — **S. 212*** (Sextos): Aem. Issel, Quaestiones Sextinae et Galenianae, Marp. Chatt. 1917, Diss. — **S. 213*** (Vergil): R. Heinze, Virgils epische Technik[3], Leipzig 1915, s. dort den Index unter Stoa. — L. E. Matthaei, The Fates, the Gods and the Freedom of man's will in the Aeneid, Class. Quarterly 11 (1917), 11 ff. — (Ps.-Vergil, Ciris): S. Sudhaus, Hermes 42 (1907), 471 ff. — (Horaz): Stemplinger, Art. Horatius No. 10 bei Pauly-Wissowa-Kroll S. 2351 f. — W. Kroll, Hellenistisch-römische Gedichtbücher, Neue Jahrb. f. d. klass. Altert. usw. 37 (1916), 93—106 (hier S. 103 ff. über Philosophisches bei Horaz). Derselbe, Die historische Stellung von Horazens Ars poetica, Sokrates 6 (1918), 81—98. — Jensen s. Text S. 614 Anm. — **S. 215*** (Lukian *περὶ τοῦ ἐνυπνίου*): O. Weinreich, Hermes 50 (1915), 316, 2. — Th. O. Achelis, Berl. philol. Wochenschr. 1918, 717 bis 719. — **S. 217*** Z. 20 v. o. (Firmicus Maternus): K. Ziegler, Arch. f. Religionswiss. 13 (1910), 247—269. — Z. 15 v. u. (Dionys. Areop.): H. F. Müller, Dionysios. Proklos. Plotinos. Ein hist. Beitr. z. neuplat. Philosophie (Beiträge z. Gesch. d. Philos. d. Mittelalt. Bd. 20 Heft 3—4), Münst. i. W. 1918. — **S. 220*** Z. 3 v. o. (H. F. Müller, Plotin. Studien): IV: Zur Ethik des Pl., Hermes 52

(1917), 57—76. V: *Περὶ εὐδαιμονίας* (Ennead. I 4), ebenda 77—91. — Z. 10 v. o.: H. F. Müller, Etymolog. Spielereien bei Plot., Hermes 52 (1917), 151. Derselbe, Wortspiele bei Plot., ebenda 626—628. Derselbe, Die Lehre vom Logos bei Plot., Arch. f. Gesch. d. Philos. 30 (1917), 38—65. — Derselbe, Plot. u. d. Apost. Paulus, Hermes 54 (1919), 109. S. auch Nachtr. z. S. 217* Z. 15 v. u. — Z. 14 v. o.: Fr. Thedinga, Plotin oder Numenios, I, Hermes 52 (1917), 592 bis 612. — Z. 22 v. o. (H. F. Müller, Kritisches und Exegetisches zu Plot.): Berl. philol. Wochenschr. 1917, 126 f. 974—976. 1007 f. 1055. 1375—1377; 1918, 21—24. 185 f. 210—212. 500 f. 1028; 1919, 309—312. 450—454. — Z. 23 ff. v. o. (Einflüsse Plotins auf Spätere): Max Wundt, Pl. und die Romantik, Neue Jahrb. f. d. klass. Altert. usw. 35 (1915), 649—672. Derselbe, Noch einmal Goethe und Pl., ebenda 41 (1918), 140 f. H. F. Müller, Shaftesbury und Pl., Berl. philol. Wochenschr. 1918, 670 f.; dazu T. O. Achelis ebenda 1919, 48. — S. auch oben S. 243* Nachtrag zu S. 217* Z. 15 v. u. (H. F. Müller, Dionysios usw.). — Z. 27 v. o.: vor „369" füge man ein: 310 ff. — **S. 221*** (§ 80): P. Corssen, Paulus und Porphyrios, Sokrates 7 (1919), 18—30. — O. Kern, Verschollenes von Porphyrios, Hermes 54 (1919), 217—219. — (§ 81): Rud. Asmus, s. oben S. 646 Anm. — **S. 222*** (Sopatros): Fr. Wilhelm, s. S. 639. — **S. 223*** (zur Frage der Echtheit der Briefe Julians): Geffcken, Kaiser Julian S. 144 ff. zu S. 77. — Z. 36 ff. (zu Epist. 35 Hertl.): Br. Keil, Ein *λόγος συστατικός*, Nachr. d. Gesellsch. d. Wiss. z. Gött. philol.-hist. Kl. 1913, 1—41. — **S. 224*** (Domninos): Hultsch, Artikel Domninos No. 4 bei Pauly-Wissowa (dort frühere Literatur). —

S. 23 Z. 13 v. u. ist der Zweifel an der Urheberschaft des Lukian zu beseitigen. — **S. 369** Z. 7 v. o. lies Ioannes statt Ioachim. — **S. 424** Z. 13 v. u. lies Phainias (Phanias). — **S. 580** Z. 1 v. o. lies Pythagorei. — **S. 42*** Z. 11 v. o. lies Harles. — **S. 52*** Z. 32 v. o. l. Milhaud statt Meilhaud. — **S. 63*** Z. 19 v. o. l. Leja statt Leia. — **S. 105*** Z. 9 v. o. ist statt S. zu lesen Kap. — **S. 114*** Z. 9 v. o. l. Winiewski. — **S. 128*** Z. 18 v. u. l. K. (statt R.) Wilke. — **S. 147*** Z. 26 v. o. l. Marquard. Z. 8 v. u. l. Phainias. — **S. 188*** Z. 5 v. u. l. Mayor.

S. 146 Z. 18 v. o. (Sokrates' angebliche Chariten): C. Robert, Hermes 50 (1915), 160. Mit Sokrates' Tätigkeit als Bildhauer befaßt sich Ad. Busse, Sokrates 7 (1919), 86—90 (gegen Vogel, s. o. S. 238* Nachtrag zu S. 66* ff.). — **S. 368** Z. 18 v. u.: Aristoteles' Sophistische Widerlegungen, neu übersetzt u. mit einer Einl. u. erkl. Anm. vers. v. Eug. Rolfes (Philos. Bibl. Bd. 13), Leipz. 1918. — **S. 511** (Epiktet): M. Boas, De oudste Nederlandsche Verteling van Epictetus' Enchiridion en haar auteur, Tijdschr. voor Nederl. Taal- en Letterkunde, Deel 37 Afl. 4 (1918). — **S. 25*** Z. 7 v. u. (Zeller, Philos. d. Gr.): I. Teil 1. Hälfte, 6. Aufl. mit Unterst. v. Frz. Lortzing hrsg. v. W. Nestle, Leipz. 1919. — **S. 70*** O. Schering, Symb. ad Socratis et Socraticorum epistulas explicandas, Greifsw. 1917, Diss. — **S. 72***: P. Klimek, Die Gespräche über die Gottheit in Xenophons Memorabilien auf ihre Echtheit untersucht, Breslau 1918. K. Löschhorn, Kleine kritische Bemerkungen zu Xenophons Oeconomicus, Convivium, Hiero, Agesilaus, Apologia Socratis und Memorabilien, Berl. philol. Wochenschr. 1919, 116—120. 475—480. Erw. Scharr, Xenophons Staats- und Gesellschaftsideal und seine Zeit, Halle a. S. 1919, Diss. — **S. 95*** Joh. Haack, De Reip. Plat. priore editione, Greifsw. 1917, Diss. — **S. 107*** Z. 11 v. o.: Hans Meyer, Plat. u. d. aristot. Ethik, München 1919. — Z. 19 v. u. f. h.: Eb. Richtsteig, Das Platonstudium des Rhetors Himerios, Jahresber. d. Schles. Ges. f. vaterl. Cultur 1918, IV. Abt. — **S. 140*** Hans Meyer s. Nachtr. z. S. 107*. — **S. 155***: O. Immisch, Zu Kerkidas, Berl. philol. Wochenschr. 1919, 598—600. — **S. 174*** (Consolatio): Carol. Kunst, De S. Hieronymi studiis Ciceronianis (Diss. philol. Vind. vol. 12, pars 2, S. 111 ff.), Wien, Leipz. 1918. — **S. 188*** oben: K. Busche, Zu Senecas Büchern de beneficiis und de clementia, Rhein. Mus. 72 (1918), 464—472.

Register.

Das Register enthält die Namen der Philosophen und Philosophenschulen und der Literatoren sowie eine Auswahl weiterer Namen und Sachen. Ein der Seitenzahl nachgesetztes † deutet auf eine Hauptstelle.

A.

B.

C.

D.

F.

G.

H.

I. J.

K.

L.

M.

N.

O.

P.

Q.

R.

S.

T.

U.

V.

W.

X.

Y.

Z.

E. S. Mittler & Sohn, Berlin SW 68, Kochstr. 68—71.